HISTORIA
DE LA
FILOSOFIA

III

Del Humanismo a la Ilustración

(siglos XV-XVIII)

POR

GUILLERMO FRAILE

DE LA ORDEN DE PREDICADORES

TERCERA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCI

Quis intra haec pronuntiare poterit quousque progredi humano ingenio liceat, nisi solus Deus, qui et naturae terminos, et ingenii nostri novit, auctor utriusque?

(JUAN LUIS VIVES, *De causis corrupt. artium* l.5 c.2; VI p.187)

INDICE GENERAL

Págs.

Págs.

Historia de la Filosofia

III

CAPITULO I

El Renacimiento *

1. **Panorama general.**—El largo período designado con la denominación excesivamente genérica de *Renacimiento* es escenario de una serie de profundas transformaciones que afectan a todos los aspectos de la cultura en el orden social, político, económico, científico, artístico, literario y religioso. A los elementos procedentes de la Edad Media se suman otros nuevos, cuyo resultado es una ampliación de horizontes y una profunda transformación en las condiciones de vida y modo de pensar de los pueblos europeos [1].

[1] La palabra *Renacimiento*, en el sentido concreto del movimiento que hacía «renacer» o «revivir» las letras clásicas, comienza a usarse ya en el siglo XVI. Wolfgang Fabricio Capito califica a Erasmo de «auctorem cum *renascentium litterarum*, tum redeuntis pietatis». Francisco Vallés habla en términos equivalentes, aunque no emplee la palabra renacimiento: «Omne enim litteraturae genus videtur iam ad antiquum nitorem redire» *(In Libros Physicorum*, prólogo). Erasmo emplea la palabra «renascentia», no en sentido literario, sino relacionada con su «filosofía cristiana», refiriéndose al «renasci denuo» del Evangelio (Nicodemo): «Quis autem aliud est Christi philosophia, quam ipse *renascentiam* vocat, quam instauratio bene conditae naturae?» *(Paraclesis* t.5 c.141F). J. Brücker titula su cuarto volumen: *Historia critica philosophiae a tempore resuscitarum in occidente litterarum ad nostra tempora* (Leipzig 1744, t.4 p.2.ª l.1 c.2). Boulanger (1722-1759), en su obra *L'Antiquité devoilé* (Amsterdam 1777), dice: «Esta ha sido y será la marcha del espíritu humano desde el *renacimiento de las letras*» (l.6 c.1 t.3 p.309). Casi un siglo más tarde (1855), Michelet titulará el tomo 7.º de su *Histoire de France* con el nombre de *Renaissance*, dándole ya un sentido más amplio. Ortega y Gasset menciona un pintor español, llamado Díaz, que vivió en París hacia 1850, el cual denominó Renacimiento a la producción artística desde el siglo XIV *(La idea de principio en Leibniz* p.254)

* **Bibliografía**: ADAMSON, R., *The Development of Modern Philosophy with other Lectures and Essays* 2 vols. (Edimburgo-Londres 1903, 1908); ID., *The History of Psychology empirical and rational* (Londres 1909); ASTER, E., VON, *Grosse Denker* 2 vols. (Leipzig 1912, 1923); ID., *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie von Descartes bis Hegel* (Berlín 1921); BALDWIN, J., *History of Psychology* 2 vols. (Londres 1913); BARZELLOTI, G., *Il razionalismo nella Storia della filosofia moderna sino al Leibniz* (Roma 1881); BERTINI, G. M., *Storia della Filosofia moderna (1596-1690)* I (Turín 1881); BLANC, E., *Histoire de la Philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine* 3 vols. (París 1897); BOWEN, F., *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann* (Londres 1877); BUENO, M., *Las grandes direcciones de la Filosofía* (México, F. C. E., 1957); BROCHARD, V., *Etudes de Philosophie ancienne et moderne* (París 1911); BUHLE, J. G., *Geschichte d. neueren Phil. seit der Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften* (Gottinga 1800-1805); ID., *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung d. Wissenschaften* (Gottinga 1800-5); BUSSE, L., *Die Weltanschauungen der Grossen Philosophen der Neuzeit* (Leipzig 1909); CASSIRER, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* 4 vols. (Berlín 1906-1920); IV (Yale 1950); ID., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas.* Trad. W. ROCES, 4 vols. (México, F. C. E., 1953-1957); CASTELL, A., *An Introduction to modern Philosophy in six Problems* (Nueva York 1943); CHEVALIER, J., *Histoire de la Pensée.* III: *La Pensée moderne. De Descartes à Kant* (París, Flammarion, 1961); COLLINS, J. D., *A History of modern European Philosophy* (Milwaukee 1961 [4]); COPLESTON, F. Ch., S. I., *A History of Philosophy.* III: *Ockham to Suarez* (Londres 1953); IV: *Descartes to Leibniz* (1958); V: *Hobbes to Hume* (1961). VI: *Wolff to Kant* (1960); DEUSSEN, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* II. 3: *Die neuere Philososophie von Descartes bis Schopenhauer* (Leipzig 1894, 1920); DE LANTSHEERE, *Les caracteres de la philosophie moderne* : Rev. Néosc. Phil. Louvain 20(1913); DILTHEY, W., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Leipzig-Berlín 1914); DITTRICH, O., *Geschichte der Ethik. Die Systeme d. Moral vom Altertum bis zum Gegenwart,* 4 vols. (Leipzig 1923-32; Aaalen 1964); DUJOVNE, L., *La filosofía de la Historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII* (Buenos Aires 1959); DURANT, W. J., *The History of civilization.* II: *The age of reason begins (1558-1648)* (Nueva York 1961); EISLER, R.,

La grandiosa idea medieval de la Cristiandad, basada en la cooperación armónica entre dos poderes supremos, el Imperio en lo temporal y el Pontificado en lo espiritual, se convierte definitivamente en un sueño irrealizado e irrealizable. Desde el siglo XII el régimen feudal había entrado en franca decadencia. El descubrimiento de la pólvora revolucionó el arte de la guerra. La artillería acabó con la orgullosa inexpugnabilidad de los castillos. La ciudad prevalece sobre el campo, lo urbano sobre lo rural, las catedrales sobre las abadías, las lonjas sobre los castillos y las universidades sobre las escuelas de los monasterios. Las ciudades aumentan su riqueza con el desarrollo del comercio, y compran o conquistan privilegios con que se emancipan del dominio de sus antiguos señores. Frente a la aristocracia de la sangre se consolida la burguesía como una nueva clase social, cuyo influjo se basa en el poder de la riqueza y el dinero. Comienza a aparecer el capitalismo, revolucionando las antiguas estructuras económicas. Hasta los reyes y los emperadorès se ven precisados muchas veces a solicitar préstamos de los grandes banqueros, los Fugger de los Países Bajos, los Peruzzi o los Médicis de Florencia.

Los pueblos o las «naciones» procedentes de la Edad Media se organizan en Estados, que tienden a consolidar y estructurar

Geschichte des Monismus (Leipzig 1910); ERDMANN, J. E., *Versuch einer Wissensch. Darstellung der Gesch. der neveren Philosophie*, 6 vols. (Riga-Leipzig 1834-1853); FALCKENBERG, R., *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart* (Leipzig 1886; Berlin 1927 [8]); FEUERBACH, L., *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (Stuttgart 1906); FISCHER, K., *Geschichte der neueren Philosophie*, 10 vols. (Mannheim-Heidelberg 1854ss, 1897-1904; 5.ª ed., 9 vols., 1920); FISCHL, J., *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. II: *Rennaisance und Barock, Neuzeit bis Leibniz*. III: *Aufklärung und deutscher Idealismus* (Viena 1950); FRISCHEISEN-KÖHLER, M., y MOOG, W., *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. III del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Fr. UEBERWEG (Basilea 1924[12]; 1953[13]); ID., *Geschichte der Philosophie in Längeschnitten* (Berlín, Junker und Dunnhaupt, 1930); HERTMANN, E., von, *Geschichte der Metaphysik* 2 vols. (Leipzig 1899-1900); HEIMSOETH, H., *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (Berlin 1922). Trad. española: Revista de Occidente (Madrid); ID., *Metaphysik der Neuzeit* (Munich-Berlín 1927, 1929). Trad. española por J. GAOS (Madrid, Revista de Occidente, 1932); HÖFFDING, H., *Den Nyere Filosofie Historie* 2 vols. (Copenhague 1894). Trad. francesa (París, Alcan, 1906, 1924); trad. española (Madrid, Jorro, 1907); HÖNIGSWALD, R., *Geschichte der Philosophie von der Renaissance bis Kant* (Berlín-Leipzig 1923); JODL, F., *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie* 2 vols. (Stuttgart 1920); ID., *Geschichte der neueren Philosophie* (1924); *Historia de la Filosofía moderna*. Trad. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires, Losada, 1951); JONES, W. T., *A History of Western Philosophy*. II: *The modern Mind* (Nueva York 1952); KLEMM, O., *Geschichte der Psychologie* (Leipzig 1911); LAMANNA, E. P., *Storia della Filosofia*. III: *Da Cartesio a Kant* (Firenze, Le Monnier, 1961); LANGE, F. A., *Geschichte des Materialismus* (Leipzig 1865, 1875, 1921). *Historia del materialismo*, trad. por V. COLORADO (Madrid, Jorro, 1903); LECKY, E. H., *History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe* (Londres 1865); LEWES, G. H., *The History of Philosophy*. II: *Modern Philosophy* (Londres 1867); LIMENTANI, L., *Il pensiero moderno* (Roma 1930); LUDOVICI, S. S., *Itinerario grafico attraverso quatro secoli* (Turín 1961); MAC RAE, R., *The Problem of the Unity of the Sciences: Bacon to Kant* (Toronto, Univ. Press. Canadá, 1961); MARECHAL, P., S. I., *Prècis d'Histoire de la Philosophie moderne*. I: *De la Renaissance a Kant* (Lovaina, Musseum Lessianum, 1933; París 1951); MARÍAS, J., *La Filosofía en sus textos*. II: *De Descartes a Dilthey* (Barcelona, Labor, 1950); MELLONE, S. H., *Dawn of modern Thought* (Oxford 1930); MESSER, A., *Geschichte der Philosophie von Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhundert* (Leipzig 1912). *Filosofía moderna: Del Renacimiento a Kant; de Kant a Hegel*. Trad. de J. PÉREZ BANCES (Madrid, Revista de Occidente, 1933); MEYER, H., *Geschichte der Abandländischen Weltanschauung*.

su unidad interior, y en el exterior a conseguir la autonomía completa respecto de cualquier dependencia civil o eclesiástica. Se consolidan las monarquías absolutas, prevaleciendo la centralización del poder sobre la disgregación de la aristocracia y los señoríos feudales. El principio de jerarquía se sustituye por el del equilibrio entre las grandes potencias, y el Imperio queda relegado a la categoría de un mito inoperante, sin efectividad en el orden político.

A su vez, el influjo espiritual de los Papas salió quebrantado de las luchas contra el poder temporal de los reyes y emperadores: Gregorio VII con Enrique de Alemania; Inocencio III con Federico II Barbarroja; Juan XXII con Luis de Baviera; Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso. Un signo de los tiempos que se avecinan es que en las controversias entre los canonistas pontificios contra los legistas reales, inspirados en el Derecho romano y la *Política* aristotélica, no siempre llevaron la mejor parte los primeros.

Desde fines del siglo XV se multiplican vertiginosamente los grandes descubrimientos geográficos. La brújula, conocida desde el siglo XII por los marinos del Mediterráneo, les permitió aventurarse en alta mar. Cristóbal Colón, navegando hacia oriente en busca de la India y las islas de las especias, tropezó con la barrera imprevista de un nuevo continente. Murió sin conocer el alcance de su descubrimiento, pues siempre creyó haber arribado a la India. Siguieron nuevas navegaciones, descubrimientos y exploraciones en América, Africa, Asia y Oceanía. El horizonte geográfico y etnográfico se ensancha de manera fabulosa con el conocimiento de nuevas tierras, pueblos, razas, civilizaciones y costumbres.

IV: *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus* (Würzburgo 1950); MILLER, H., *An historical Introduction to modern Philosophy* (Nueva York 1947); RANDALL, J. H., *The making of the modern Mind* (1926); RENOUVIER, Ch., *Philosophie analytique de l'Histoire* 4 vols. (París 1896-7); RITTER, H., *Geschichte der Philosophie* 12 vols. (Hamburgo 1829-53); RIVAUD, A., *Histoire de la Philosophie*. IV: *Philosophie française et philosophie anglaise de 1700 à 1830* (París, P. U. F., 1962); ROMERO, F., *Historia de la filosofía moderna* (México, F. C. E., 1959); ROYCE, I., *Spirit of modern Philosophy* (Boston 1892). Trad. española 1947; RUGGIERO, G. de, *Storia della Filosofia*. III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*. IV: 1 *L'età cartesiana*. 2: *L'età dell'illuminismo* (Bari 1946); RUNES, D. D., *Pictorial History of Philosophy* (Nueva York 1959); SCHOLZ, H., *Geschichte der Logik*: Gesch. d. Philos. in Längesnitten (Berlín 1931); SORTAIS, G., S. I., *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* 3 vols. (París 1920, 1922, 1929). Trad. española por I. FERNÁNDEZ CAMEJO (Buenos Aires, Difusión, 1953-4); STÖCKL, A., *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon und Cartesius bis zur Gegenwart* 2 vols. (Mainz 1883); SOUILHÉ, P., S. I., *La Philosophie chrétienne de Descartes à nous jours* 2 vols. (París 1934); THILLY, F., *A History of Philosophy*, revised by L. WOOD (Nueva York 1951); VALLET, *Histoire de la Philosophie* (París 1904); VÉLEZ CORREA, J., S. I., *Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid 1964); VORLÄNDER, K., *Geschichte der Philosophie*. II: *Die Philosophie der Neuzeit bis Kant* (Leipzig 1902; Hamburgo 1955); WEBER, A., y HUISMANN, D., *Histoire de la Philosophie européenne*; WEBB, C. C. J., *A History of Philosophy* (Londres 1915); WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus* 3 vols. (Braunschweig 1897); WINDELBAND, W., *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften* 2 vols. (Leipzig 1878-1880, 1919[6]). Trad. española por E. TABERNIG (Buenos Aires, Nova, 1951); WINDELBAND-HEIMSOETH, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1935); WRIGHT, W. K., *A History of modern Philosophy* (Nueva York 1941).

El descubrimiento del Nuevo Mundo tardó un poco en ejercer influjo en el orden político y económico. Pero el centro comercial se desplazó de este a oeste, del Mediterráneo al Atlántico. Aumentaron las riquezas, pero la afluencia de oro y plata desvalorizó la moneda y desequilibró el antiguo sistema de precios, repercutiendo en la situación de las clases sociales. Las posibilidades de hacer fortuna rápidamente tientan a muchos, iniciándose la emigración en masa a las tierras recién descubiertas. España, que tenía más de nueve millones de habitantes en tiempo de los Reyes Católicos, contaba solamente cinco al morir Carlos II. Al mismo tiempo, las guerras incesantes empobrecían a los reyes y los pueblos europeos.

Europa se convierte en la gran descubridora y exploradora de territorios desconocidos, y unas veces por procedimientos violentos de conquista y otras por medios pacíficos de persuasión, impone su propia cultura durante cuatro siglos en la mayor parte del mundo.

A la ampliación del horizonte terrestre por los descubrimientos geográficos vino a sumarse otra semejante en el orden cósmico, sugerida por las teorías astronómicas de Copérnico y Galileo. Tanto una como otra repercuten en la psicología. La audacia de los descubridores y conquistadores se contagia a los pensadores. De la misma manera que se descubrían nuevas tierras y nuevos astros, podían también descubrirse nuevos mundos en el orden del pensamiento. «Nihil est tam arduum, quo humanum ingenium penetrare non possit» (Hermolao Bárbaro). Luis Vives confía optimistamente en las fuerzas del ingenio humano: «Quis inter haec pronuntiare poterit quousque progredi humano ingenio liceat, nisi solus Deus, qui et naturae terminos et ingenii nostri novit, auctor utriusque?» Hasta el nominalista Juan Mair participa de este espíritu de ampliación de horizontes. Si se descubren nuevos mundos, ¿por qué no han de poderse también descubrir nuevas ideas?: «Quare non potest ita contingere in aliis?»

En el aspecto científico, en los centros universitarios oficiales se prolongan las escuelas filosóficas y teológicas que hemos visto formarse y consolidarse a partir del siglo XIII: tomismo, bonaventurismo, escotismo, averroísmo. Durante los siglos XIV y XV prevalece la corriente nominalista, y aunque decae a principios del XVI, no será sin que muchas de sus doctrinas más características, y sobre todo su espíritu y su orientación, se transmitan al racionalismo cartesiano y al empirismo inglés, prolongando su influjo, más o menos larvado, pero real y efectivo,

en la filosofía moderna hasta Kant y en muchos aspectos hasta nuestros mismos días.

A las corrientes culturales procedentes de la Edad Media vienen a sumarse otros factores nuevos. Uno de ellos es el potente movimiento humanista, que salta al primer plano a mediados del siglo XV, constituyendo, dentro de su carácter un poco difuso e indefinido, un nuevo clima espiritual, un ambiente muy distinto del anterior.

El movimiento humanista —como después sucederá con la «Ilustración»—no nace propiamente en las universidades, anquilosadas en sus viejos programas de estudios, sino más bien al margen de ellas, promovido y alentado por una minoría de individualidades selectas, dispersas o agrupadas en academias, y protegido por la generosidad de mecenas particulares. Algo semejante hay que decir de las ciencias naturales, las cuales, más que en los centros oficiales, se desarrollarán en virtud del esfuerzo de personalidades aisladas y de aficionados, con independencia y, a veces, sufriendo la hostilidad de la enseñanza reputada tradicional.

Es también importantísima la revolución que en este tiempo se realiza en el orden religioso. Sus antecedentes son un poco remotos. Podemos remontarlos hasta la irrupción de la filosofía griega y musulmana en el siglo XII, con sus consecuencias en forma de aristotelismo heterodoxo y averroísmo; las luchas entre las distintas corrientes doctrinales dentro de la escolástica; los conflictos entre el poder civil y el eclesiástico, la anarquía de los Estados pontificios, el destierro de Aviñón, el cisma de Occidente, el conciliarismo y la decadencia interior de la Iglesia.

La recuperación de la cultura antigua abrió el camino para lo que se ha llamado el «descubrimiento del hombre»; es decir, para una consideración puramente naturalística de la realidad, cada vez más desligada de los dogmas cristianos y de toda clase de religión positiva. Una confluencia de factores muy variados dio origen a la revolución protestante, que brota dentro del campo cristiano como una reacción contra la corrupción interior y con el pretexto de un retorno a un cristianismo más puro, más íntimo y espiritual, revalorizando la «palabra de Dios» frente a las «opiniones de los hombres», prescindiendo de la pompa exterior de los ritos y ceremonias y desligándose de las trabas del régimen eclesiástico. Sin embargo, su resultado, en lugar de una verdadera reforma fue la escisión de la Cristiandad en una multitud de sectas hostiles, que rompieron la unidad religiosa medieval y acabaron por disgregar la unidad espiritual

de Europa con su secuela de luchas doctrinales y políticas, muchas veces sangrientas.

Sería un error identificar el Renacimiento con el movimiento humanista, y mayor aún atribuir al Humanismo el papel de comienzo de la filosofía moderna, ni en su sentido de recuperación de la cultura clásica ni siquiera en el más concreto del sentimiento naturalista del «descubrimiento de la naturaleza y del hombre». En cualquiera de estos aspectos el Humanismo no pasa de ser un episodio brillante, pero de alcance muy limitado. La verdadera fuente de la filosofía moderna hay que buscarla más atrás, en el desarrollo de las corrientes en que se diversifica la escolástica del siglo XIII. Por una parte, en las enormes virtualidades implícitas en el complejo movimiento mal denominado «Nominalismo». Ni Descartes, ni Hobbes, ni Locke, ni mucho menos Kant, tienen una vinculación apreciable con el Humanismo. En cambio, la tienen, y muy profunda, con las corrientes filosóficas derivadas del nominalismo del siglo XV. Otro tanto hay que decir del nacimiento de las ciencias naturales en el siglo XVI, en las cuales no influye el Humanismo, sino que son preparadas por el interés que entre los nominalistas se manifestó por el estudio de la física y las matemáticas. Y hay que tener muy en cuenta la poderosa corriente neoplatonizante que desde la Edad Media salta, a través del cardenal de Cusa, de los neoplatónicos florentinos, franceses, ingleses y los místicos protestantes alemanes, penetrando profundamente en la Edad Moderna, siendo uno de los factores decisivos que darán carácter a la filosofía idealista del siglo XIX incluso en sus derivaciones más insospechadas, como, por ejemplo, el marxismo.

En el ambiente y en el nuevo espíritu que se define en la Europa del siglo XIV y XV brota un conjunto de corrientes muy diversas y hasta opuestas, pero todas confluyen a una profunda mutación en las condiciones de vida y pensamiento de los siglos posteriores. Con Humanismo o sin él, la marcha del pensamiento moderno habría seguido un desarrollo muy parecido.

2. **Límites cronológicos.**—Es difícil señalar la línea divisoria y marcar el punto exacto en que termina la Edad «Media» y comienza la «Moderna». En las cronologías más restringidas el Renacimiento abarca un par de siglos, del XIV al XVI, y en algunas naciones se prolonga hasta entrado el XVII. No es posible establecer una neta demarcación de límites cronológicos ni ideológicos entre dos épocas estrechamente vinculadas entre sí. No se trata de un salto brusco. En muchos aspectos, el «Renacimiento» es la culminación de la Edad Media, la etapa

final de un largo proceso de desarrollo. Pero al mismo tiempo entran en función otros factores que abren el comienzo de una nueva era.

En historia universal suelen señalarse como acontecimientos destacados la invención de la imprenta (1443), la caída de Constantinopla y el fin del Imperio bizantino (1453), el descubrimiento de América (1492), la rebelión de Lutero (1517), la apertura del concilio de Trento (1545). En la historia particular, cada nación vincula su Edad Moderna a algún suceso de transcendencia: Alemania al advenimiento de la casa de Austria (1438), Francia al de Luis XI (1461), España al de los Reyes Católicos (1474) o a la conquista de Granada (1492), Inglaterra al de la casa Tudor (1485).

Todas estas fechas coinciden en no prolongar la Edad Media más allá del siglo xv. Pero ninguna significa una mutación brusca ni un cambio definitivo en la historia universal. Por lo demás, ninguno de esos acontecimientos tiene una repercusión apreciable ni influencia directa en el desarrollo de la filosofía.

En filosofía, algunos autores proponen como fecha aproximada la muerte del cardenal de Cusa (1464), en cuya figura concurren, por una parte, su vinculación a la Edad Media, y por otra, su significado humanista. Pero se trata de un criterio puramente convencional, pues resultaría excesivo e inexacto considerar al cusano como encarnación del espíritu renacentista y moderno. Tampoco se debe olvidar que las primeras manifestaciones literarias del humanismo se inician con Petrarca un siglo antes, en la corte pontificia de Aviñón, y que la labor de recuperación de los documentos literarios y filosóficos de la antigüedad estaba prácticamente terminada en la fecha en que muere el cardenal de Cusa.

3. **Interpretaciones del Renacimiento.**—Pocos acontecimientos históricos han dado origen a pareceres más distintos y hasta contradictorios que el Renacimiento. Desde los elogios más desorbitados hasta las condenaciones más terminantes se ha recorrido toda la escala con el propósito de enjuiciar una época tan compleja, tan movida, tan rica en virtualidades y tan prolífica en consecuencias, que todavía distan de haberse agotado por completo.

Los juicios acerca del hecho renacentista han solido adolecer de parcialidad. Prescindiendo de razones de carácter subjetivo, la diversidad de valoración proviene en muchos casos de fijarse en alguna de sus múltiples facetas, desatendiendo la visión de conjunto. Son muchos, muy diversos y desiguales en valor los aspectos que se desarrollan en esos dos siglos tumultuosos, desbordantes de intensa vitalidad, en que se fragua la orientación cultural de la Edad Moderna, si bien no es legítimo interpretar el Renacimiento

a la luz de derivaciones posteriores, más o menos latentes en sus principios.

La apreciación del Renacimiento varía conforme al ángulo de visión en que nos coloquemos para enfocarlo. Es el resultado de un conjunto de causas sumamente complejo. Y la complicación aumenta por el hecho de que en cada nación reviste modalidades peculiares. Muy bien ha dicho L. Febvre que «no hay un Renacimiento, sino muchos renacimientos» [2]. No cabe confundir el Renacimiento italiano con el francés, el inglés o el alemán; ni ninguno de éstos con el español. En Italia, el retorno a la antigüedad clásica aparece como una resurrección de su propio pasado. Pero ese sentimiento no podía darse en otras naciones, antes al contrario, en algunas contribuye a reforzar el sentimiento nacionalista y la resistencia a las nuevas corrientes.

Más que juzgarlo por normas comunes o por un conjunto de cánones fijos, hay que tener en cuenta que el Renacimiento está animado por un espíritu vago y difuso, que en cada país reviste caracteres distintos e incluso varía en cada una de sus personalidades representativas. Ciertamente que hay algunos elementos comunes, como la estima por la antigüedad clásica, el aprecio de las formas bellas, el individualismo, la exaltación de la naturaleza humana, etc., pero con ellos se mezclan y entretejen otros factores peculiares, que le dan una fisonomía distinta en cada país [3].

1) INTERPRETACIONES NATURALISTAS.—a) GOETHE, HÖLDERLIN y HEGEL presentan el Renacimiento como una vuelta al ideal pagano del hombre anterior al cristianismo. El hombre adquiere conciencia de sí mismo como valor autónomo independiente de toda norma transcendente a su naturaleza. Es un ideal puramente natural y humano, reducido a estrujar hasta el máximo el goce de una existencia efímera sobre la tierra. Sus notas distintivas serían el retorno a la naturaleza, el sentimiento de la belleza, la exaltación de la fuerza y la alegría de vivir.

b) *El «descubrimiento del hombre».*—J. BURCKHARDT (1818-1897) marca un avance en la línea de la interpretación naturalista [4]. No distingue entre Humanismo y Renacimiento, considerándolos como un movimiento unitario. Tampoco plantea el problema del Renacimiento en su conjunto. Solamente se refiere a Italia, y dentro de ésta a una minoría, fijándose en el aspecto político, literario y artístico, pero no dedica ni un solo capítulo al pensamiento ni a la filosofía. Presenta el Renacimiento como si fuera un salto brusco, una ruptura con la Edad Media. El naturalismo pagano se renueva

[2] L. FEBVRE, *L'humanisme chrétien*: Revue de Synthèse 20 (1910) p.159.

[3] «Estudio crítico de la antigüedad clásica, humanismo en el sentido ético del vocablo, concepto naturalista de la vida, enciclopedismo en la cultura, espíritu de libertad en todos los órdenes, y, como consecuencia de ello, fe en el progreso de la Humanidad; tales son, a mi juicio, los caracteres más señalados del Renacimiento» (ADOLFO BONILLA SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España* [Madrid 1911] p.24).

[4] J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (Leipzig 1860); 18º ed. (Stuttgart W. Goetz 1928). Trad. española, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Escelicer, Madrid-Cádiz 1941.)

y triunfa sobre el sobrenaturalismo representado por el cristianismo medieval. En el Renacimiento, el hombre conquista valores ignorados por la Edad Media. Descubre el mundo, la naturaleza, y se descubre a sí mismo como un valor único, libre y autónomo, acentuando su individualismo bajo el influjo de los modelos de la antigüedad clásica. Aparece un ideal de vida puramente natural, subjetivo, individual, prescindiendo de todo elemento suprahumano y emancipándose de toda traba y norma de carácter religioso, así como de toda relación eclesiástica, especialmente del catolicismo. Es una exaltación desbordada de la naturaleza frente al ideal sobrenatural cristiano.

Una actitud semejante adopta G. VOIGT [5], el cual emplea la palabra «Humanismo» para designar el movimiento cultural que se desarrolla entre los siglos XV y XVI, inspirado en el ideal clásico de la transformación humana mediante el cultivo de las letras grecolatinas. Tampoco distingue entre Humanismo y Renacimiento, y se limita a estudiar el resurgimiento de las bellas letras en Italia. Pero contrapone el Renacimiento a la Edad Media, atribuyéndole un sentido crítico, individualista, laicista y liberal.

Tanto Burckhardt como Voigt carecían en su tiempo de una información suficiente para interpretar objetivamente el Renacimiento y la Edad Media, y al enjuiciarlos lo hacen a la luz, ya entonces un poco anacrónica, de los prejuicios del librepensamiento y la Ilustración. Cosa parecida debemos decir de J. SYMONDS [6], RODOLFO EUCKEN [7] y G. WINDELBAND [8].

2) RENACIMIENTO Y EDAD MEDIA.—El Renacimiento tiene dos vertientes. Por una parte es el término y la culminación de la Edad Media, y por otra el principio y el pórtico de la Moderna.

Edad Media y Renacimiento son dos cosas distintas. Pero no debemos establecer entre ambos una zanja demasiado profunda ni esforzarnos por encontrar criterios tajantes para separarlos, y menos aún para contraponerlos excesivamente. Conforme ha ido penetrando la historia más a fondo en los caracteres respectivos de esos dos períodos, las fáciles antítesis de los humanistas, protestantes y enciclopedistas, han quedado o plenamente desvirtuadas, o por lo menos tan atenuadas, que difícilmente sirven para diferenciarlos. Existen entre ambos relaciones y lazos más profundos de lo que podían suponer los primeros historiadores del siglo XIX. La Edad Media aparece como un largo período de formación, fermentación y

[5] G. VOIGT, *Die Wiederbelebung des Klassischen Altertums, oder der erste Jahrhundert des Humanismus* (Berlin 1859).

[6] JOHN A. SYMONDS, *The Revival of Learning* 7 vols. (Nueva edición, Londres 1898-1900).

[7] RODOLFO EUCKEN, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896), *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901).

[8] W. WINDELBAND, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften* 2 vols. (Leipzig 1878-1880).

desarrollo de muchos elementos—buenos y malos—que determinan el nacimiento de la cultura «moderna». Con las debidas salvedades, no carece de sentido la frase de Renán: «le XVI siècle n'a eu aucune mauvaise pensée que le XIII n'ait eue avant lui».

El Renacimiento no es una ruptura completa con su pasado inmediato, ni un salto brusco, ni menos una resurrección, sino el resultado de un proceso histórico, cuyas raíces más hondas y auténticas hay que buscarlas en suelo medieval. Puede considerarse como definitivamente establecida la estrecha vinculación entre Renacimiento y Edad Media, la cual cierra y termina en un sentido mientras que en otro abre las puertas a los tiempos modernos.

La continuidad entre Edad Media y Renacimiento debe entenderse en sentido de evolución. Algo, o mucho, permanece. Pero también cambian muchas cosas. Nuevos elementos irrumpen con fuerza incontenible, ya desde el «otoño» de la Edad Media. Los hombres del Renacimiento tienen conciencia—exagerada si se quiere—de que hay en ellos algo nuevo que los separa y distingue de sus inmediatos antecesores de las postrimerías de la Edad Media. «Este siglo es un siglo de oro, el que ha puesto nuevamente a la luz las disciplinas liberales casi extinguidas, la gramática, la poesía, la elocuencia, la pintura, la arquitectura, la escultura, la música, el arte de cantar con la antigua lira de Orfeo; y todo esto en Florencia» [9]. Sienten que con ellos comienza un modo nuevo de vivir. Ven las mismas cosas, pero de un modo nuevo, con otros ojos y con un espíritu muy distinto. San Ambrosio, Alcuino y Juan de Salisbury leían el *De officiis* de Cicerón. Pero no les decía lo mismo que a Poggio, Filelfo, Lorenzo Valla o Erasmo.

El Renacimiento, incluso en su aspecto literario, filológico y artístico, significa mucho más que un simple retorno a la antigüedad clásica. Sería excesivo considerarlo como una especie de «Edad» interpuesta entre la Media y la Moderna. Pero tampoco se le puede reducir al menguado papel de una época de transición entre esas dos edades. Dos siglos largos son demasiada transición. Son dos siglos de vida intensa, tumultuosa, trepidante, de vigor juvenil muchas veces violento, en que fraguan valores propios, extraordinarios en el aspecto artístico, político y social, y en que se abren fecundos caminos en nuevas ramas científicas desconocidas en la Edad Media. Nadie regatea al Renacimiento sus méritos indiscutibles en el campo del arte, la literatura y la filología. Pero no se le conceden con tanta generosidad en el de la filosofía. Sin embargo,

[9] MARSILIO FICINO, *Epist.* l.12 fol.229b-230a.

si, como hemos sostenido repetidas veces, no hay motivo para distinguir las «ciencias» de la «filosofía», es innegable que el Renacimiento contribuye de manera poderosa a desarrollar, y en muchos casos a crear, ramas importantísimas de la ciencia desconocidas o a lo más iniciadas en épocas precedentes. Dejando a un lado lo que significó su labor en el campo de las ciencias filológicas, basta hacer un balance final de sus resultados en física, matemáticas, biología, astronomía, derecho, política, etc., para ver la importancia extraordinaria que este fecundo período tiene para la historia del pensamiento.

a) *El Renacimiento como antítesis de la Edad Media.*—En el volumen anterior hemos aludido al concepto peyorativo de la Edad Media que ponen en circulación los humanistas, continúan los protestantes y los filósofos de la «Ilustración» y llega hasta los historiadores positivistas y liberales hasta muy entrado el siglo XIX. Se complacen en contraponer en fácil esquematismo el Renacimiento a la Edad Media, como si se tratara de dos épocas esencialmente antitéticas, dando al primero el pleno sentido de «renacer», frente a la muerte, o, por lo menos, al letargo de la segunda. La antigüedad clásica volvía a «revivir» después de diez siglos de sopor y barbarie.

Los humanistas tienen conciencia de que su tiempo significa una renovación del espíritu clásico [10]. Se propusieron un ideal, no

[10] Los humanistas abusaron hasta la saciedad del tema de la barbarie y la «caligine». Para Erasmo eran bárbaros todos los monjes y teólogos que escribían en mal latín *(Antibarbarorum liber)*. Nebrija se calificaba a sí mismo de «debelador de la barbarie española». De él dice Alfonso García Matamoros: «Qui litteris ac disciplinis omnibus, quibus eo tempore florebat Italia, tamquam ex longa siti avidissime haustis, quoad vixit, et crudele bellum cum barbaris gessit» *(De adserenda Hispanorum eruditione* [Madrid 1769] p.43). Cardillo de Villalpando insiste en el tópico de la barbarie española: «Apud nos vero.. tam altas radices egit urenda seges (horrenda barbaries), ut non sine magno nostro malo atque incommodo saeva quadam tyrannide praestantissimas quasque Hispaniae academias oppresserit atque afflixerit, easdemque apud caeteras nationes barbarie infames reddiderit» *(Comm. in Categorias Aristotelis*, prefacio).

Lucio Marineo Sículo dice refiriéndose a Nebrija: «Siquidem ipsam turpissima submersam barbarie primus romano induit eloquio... Aeque illorum temporum hispani homines fere omnes adeo abhorrebant (linguam latinam), ut ad eam non facilius converti potuerint, quam ad christianam fidem praviores senioresque iudaei. Ille autem summa patientia atque constantia veluti nomen olim Christi divulgantibus assimilis paulatim illorum pectora indomitosque animos latini sermonis dulcedine molliebat alliciebatque: atque ut omnes a barbaro ritu et ineptis institutionibus adduceret novum ac perutile grammatices opus tamquam novam legem edidit. Quam ob rem non minus quidem ei tota debet Hispania quam Italia Laurentio Vallensi: hic enim ex Italia, ille vero ex Hispania barbariem penitus extirpavit» *(De Hispaniae laudibus*, h.1493).

Arias Barbosa escribe a Marineo Sículo: «Videbam sane iam tunc quod nunc video: ob inscitiam, ne dicam barbariem praeceptorum qui primae litteraturae fundamenta sine calce iaciebant, hoc est, sine ullo Romanae linguae candore: Vis duos tresve Salmanticae inveniri qui latine loquerent: plures qui hispane, quamplurimos qui barbare» *(Lucii Marinei Siculi epistolarum familiarium libri decem et septem*, Valladolid 1500).

«Si unquam tempus fuit, Quirites, quo veterem Graecorum morem, Latinorum prope novum repeteremus, id certe hac miserrima tempestate faciendum est, qua vel maxima quaeque virtus, candidissimum quodque ingenium, excellens quantumvis doctrina et eruditione, emergere ex tanta caligine et ignorantia vix potest». (PLATINA DE CREMONA, *Panegírico de Bessarión:* PG 161,103).

«Qui fit ut in hac tanta saeculi nostri luce, quo disciplinas omnes meliores singulari quodam deorum munere postliminio receptas videmus, passim inveniantur, quibus sic affectis esse contigit, ut e densa illa gothici temporis caligine plus quam Cimmeria ad conspicuam solis facem oculos attollere aut nolint, aut nequeant?» (RABELAIS, *Oeuvres*, ed. P. Janet [París, Marpon et Flammarion] VI p.94).

de progreso hacia el futuro, sino más bien de retroceso hacia el pasado greco-romano, que consideraban como la meta, ya lograda, de la posible perfección humana. Padecieron una ilusión histórica al esforzarse por resucitar una forma fenecida de cultura, pues el tipo de hombre que imaginaron fue un mito creado por su fantasía, que nunca existió en Grecia ni Roma. Spengler ha hecho notar que, aunque el movimiento humanista se inició bajo el sueño del ideal pagano, ninguno de los antiguos romanos reconocería como suya ninguna de las obras nacidas al calor de la fiebre renacentista. No obstante, de esa aspiración se derivan muchos de los caracteres distintivos del mundo moderno.

La contraposición se agrava en los historiadores del siglo XIX, que aplicaron sus recetas retóricas para enfrentar en cómodas antítesis la época de la razón a la de la fe; la luz a las tinieblas; la civilización a la barbarie; la libertad a la tiranía; la democracia a la teocracia; la ciencia a la superstición; la ilustración a la ignorancia; la tolerancia a la Inquisición; el laicismo a la religiosidad; la exaltación del individualismo a la jerarquía; el antropocentrismo al teocentrismo; el sentido estético de los nuevos tiempos a la pretendida insensibilidad de los medievales ante las formas bellas; el desbordamiento de la alegría y el placer de vivir frente al ascetismo y la tristeza de unos tiempos tenebrosos dominados por un sentido antihumano de la existencia; la frondosa exuberancia con que la vida—artística, literaria, política, religiosa—irrumpe estruendosamente en la Edad Moderna con la ilusoria pobreza del pensamiento y la vida en los tiempos medievales, etc. La Edad Media habría ignorado el valor de la persona humana, diluyéndola en la colectividad, mientras que el Renacimiento representaba la exaltación de los valores humanos individuales.

Así, pues, el Renacimiento significaría una ruptura, un salto brusco, una fractura histórica respecto de la Edad Media. Renacimiento y Edad Media aparecen como dos tipos distintos de vida y cultura, inspirados en principios antitéticos: el medieval, en el dogma cristiano; y el moderno, en el principio de la libertad, acentuando cada vez más el laicismo, el alejamiento, la independencia y la hostilidad respecto del cristianismo.

Dejando aparte a los filósofos de la «Ilustración», de los que nos ocuparemos en su lugar, podemos mencionar a VÍCTOR HUGO [11], MICHELET [12], RENÁN [13], TAINE [14], TENNEMAN [15], TIEDEMANN [16], PICAVET [17], PI Y MARGALL [18], ABEL LEFRANC [19]. Una actitud se-

[11] VÍCTOR HUGO, en la novela *Nuestra Señora de París*.

[12] J. MICHELET, *Histoire de France* VII *Renaissance* (1855) *Introduction, Sens et portée de la Renaissance*.

[13] ERNESTO RENÁN, *Averroës et l'averroïsme* (París 1852, 1861 2.ª (ed. Calmann, París 1925).

[14] HIPÓLITO TAINE, *Philosophie de l'art* I p.2.ª ed.13.ª (París 1909) p.156.

[15] W. G. TENEMANN, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798-1819).

[16] D. TIEDEMANN, *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburg 1791-1797).

[17] F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* ed.2.ª (1907).

[18] FRANCISCO PI Y MARGALL, *Estudios sobre la Edad Media* (Madrid 1873).

[19] ABEL LEFRANC, *Diverses définitions de la Renaissance*: Revue des Cours et Conferences (1910).

mejante adoptan los positivistas e idealistas italianos, como FIORENTINO, ROBERTO ARDIGÒ, F. DE SANCTIS, V. ROSSI [20], B. SPAVENTA [21], BENEDETTO CROCE, ERMINIO TROILO [22], G. GENTILE [23]. Según este último, en la Edad Media, ascética y mística, dominada por el sentimiento de lo trascendente, el hombre perdió su individualidad y quedó oprimida su espontaneidad filosófica y religiosa. Pero el hombre, anulado por el Imperio y por la Iglesia, comenzó a sacudir el yugo con Petrarca, iniciando la verdadera historia del pensamiento moderno. En el Renacimiento, el hombre se rebela contra lo trascendente, afirmando su indómito individualismo, y el espíritu conquista su plena libertad con la triunfante afirmación del yo y de la naturaleza, en la cual está inmanente Dios.

Son interpretaciones basadas en prejuicios laicistas y anticristianos y no en motivos históricos ni científicos. En todas ellas late un concepto *a priori* desfigurado de la Edad Media, cuyos valores ignoran o silencian, y frente a la cual encienden la brillante batería de las «luces» del Renacimiento y la «Ilustración».

No basta el factor cristiano ni la influencia de la Iglesia en la Edad Media para contraponerla al Renacimiento. Hay otros muchos elementos muy importantes, al margen de toda significación religiosa, que es necesario tener en cuenta para interpretarlos. Ha bastado el simple estudio histórico y científico, tanto de la Edad Media como del Renacimiento, para desvirtuar esos fáciles recursos oratorios. «Hay que relegar a las leyendas la historia de un Renacimiento del pensamiento que sucede a siglos de profundo sueño, oscuridad y error» (Gilson). Por lo demás, si se quiere entrar en el campo odioso de las comparaciones, a cualquier historiador no le resultaría demasiado difícil señalar en el Renacimiento y en nuestros mismos tiempos aspectos tan tenebrosos como en cualquier época precedente, los cuales hay que cargar, no en la cuenta de la Iglesia católica, contra la que iban dirigidos los tiros de esas contraposiciones, sino de otros elementos rigurosamente «modernos».

b) *El Renacimiento, vinculado a la Edad Media.*—El estudio serio y científico de la Edad Media no sólo ha servido para revalorizarla, manifestando su vigorosa vitalidad y su enorme riqueza, sino que ha revelado su anticipación en muchos aspectos que se habían atribuido como notas específicas al Renacimiento. Ya no es posible considerar la Edad Media en su conjunto como un letargo milenario, ni como una noche tenebrosa interpuesta entre la antigüedad y los tiempos modernos. Es un proceso cultural que no sólo precede, sino

[20] V. ROSSI, *Il Quattrocento* (Storia letteraria d'Italia) (Milán 1898). ROBERTO ARDIGÒ, *Discorso su Pomponazzi* (Mantua 1869).

[21] B. SPAVENTA, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo* (Módena 1860).

[22] ERMINIO TROILO, *Figure e dottrine di pensatori:* Umanesimo e Rinascenza (Nápoles, año XV E. F.) p.115-135.

[23] GIOVANNI GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento* (Florencia 1940). No obstante, vincula el Renacimiento a la Edad Media: «Dietro al chiarore del Rinascimento, sullo sfondo dell'orizonte, s'addensa ancora la nebbia medievale; e la luce nascente s'imporpora dei riflessi fumiganti di quella nebbia, che il sole alto splendente nel mezzo del cielo, spazzerà, quando agli albori antelucani sarà sucesso il gran giorno dell'età moderna» *(Storia della Filosofia in Italia,* l.2 c.1).

prepara el Renacimiento, preludiándolo en arte, en literatura, en el pensamiento y hasta en las profundas crisis sociales, políticas y religiosas con que ha tenido que enfrentarse la Edad Moderna. Incluso los aspectos que se han pretendido destacar como típicos y distintivos del Renacimiento—la estima de la antigüedad, el individualismo, el sentimiento heroico, el aprecio de la belleza y de la naturaleza—no son adquisiciones nuevas, sino que tienen antecedentes muy remotos.

El estudio crítico, tanto de la Edad Media como del Renacimiento, ha hecho caer por su base muchos prejuicios y muchas apreciaciones *a priori*, descubriendo entre ambas épocas relaciones y lazos muy profundos. Las antítesis, las contraposiciones y la fractura han sido sustituidas por el concepto de continuidad. Así aparece el Renacimiento, por una parte, como término y culminación de la Edad Media, y, por otra, como el principio de la Moderna. Es una época nueva, pero no un comienzo absoluto, sino que en muchos aspectos —social, político, filosófico, artístico y religioso—venía preparado desde varios siglos atrás. Es el resultado de un conjunto de factores, muchos de ellos de procedencia medieval, fruto de gérmenes que en ese momento alcanzan su plena floración; el desenlace de un proceso varias veces secular, cuyos antecedentes hay que buscarlos en el efecto producido por la recuperación de la filosofía griega a partir del siglo XII.

No obstante, el Renacimiento no es una simple continuación de la Edad Media. A los elementos procedentes de siglos anteriores se suman nuevos hechos, nuevos descubrimientos, nuevos sentimientos y nuevas ideas, que originan violentos contrastes y la sensación de «desdoblamiento» que puede apreciarse en espíritus que se hallan entre dos fronteras, la del mundo medieval que desaparece y la que inaugura la cultura moderna [24].

En el siglo XIX, algunos historiadores protestantes reaccionaron contra la interpretación de Burckhardt, y en lugar de relacionar el Renacimiento con la antigüedad pagana, lo vincularon a la Edad Media, buscando en ésta sus antecedentes inmediatos en el aspecto religioso, pero fijándose sobre todo en los movimientos heréticos que preparan la rebeldía protestante.

La tesis de la continuidad fue iniciada por E. THODE, según el cual del siglo XIII procede una corriente popular, mística y antieclesiástica, enraizada en el Evangelio y la Naturaleza. En ésta, junto con un profundo sentimiento de la belleza divina reflejada en las cosas

[24] «El renacimiento italiano es una época de violentos contrastes. Lo cual se explica por el hecho de que nos ofrece un ejemplo único en la historia. La supervivencia de un mundo destinado a perecer, al lado de las aspiraciones de una edad nueva y profundamente diversa. La Historia no recuerda ningún ejemplo de una transformación tan rápida y prodigiosa. Las manifestaciones de estas mudanzas son multiformes y diversas, porque los caracteres del Renacimiento varían según los tiempos, los lugares, las contingencias y los individuos. Y aun en cada individuo se encarnan aspectos antitéticos; hombres en cuyo espíritu, aun perteneciendo todavía en muchos aspectos al Medievo, se irradia ya toda la luz que esplende de la nueva era. Una renovación semejante se manifiesta no solamente en el campo de la literatura, del arte, de la ciencia, sino en todas las esferas de la actividad humana, desde la política hasta el mercantilismo. Es la compleja gestación de la sociedad moderna, el crisol que afina el alma, arrancándola de las tinieblas de la Edad Media, la época en que la Humanidad recupera todas sus fuerzas en un anhelo de liberación intelectual» (G. MARCHETTI, *Rievocazioni del Rinascimento* [Bari 1924]).

como criaturas de Dios, la estima del mundo y de la vida, y con ello la exaltación de la personalidad humana, se despierta un nuevo simbolismo que determina la belleza artística de la palabra. No es una revolución pagana, sino cristiana, cuya flor es San Francisco de Asís y su fruto Lutero y la reforma protestante [25].

CONRADO BURDACH (1859) sigue la línea de Thode [26]. Rechaza la interpretación del Renacimiento en sentido pagano y lo presenta como un anhelo de renovación, una revolución espiritual, una aspiración a una nueva forma de vida que mira más al presente que al pasado. Es un movimiento que puede apreciarse ya en San Buenaventura, el Dante y Petrarca y que desemboca en el protestantismo.

HARALD HÖFFDING contrapone el Renacimiento a la Edad Media, presentando al primero como un «nuevo tipo de sensación del universo» y pórtico de la Edad Moderna, entendiendo por ésta la inspirada en la ideología protestante, que presenta como el primer fruto del despertar renacentista [27].

Tanto la tesis de Thode como la de Burdach pecan de parcialidad. No es lícito reducir la Edad Media ni el Renacimiento a una gestación o una preparación de la revolución protestante. Ciertamente que esos movimientos, algunos más o menos heréticos, se dan en la Edad Media y el Renacimiento. Pero cabe preguntar si en su espíritu son propiamente renacentistas o más bien se producen y desarrollan al margen del Renacimiento. Es exacto buscar antecedentes medievales al protestantismo, enlazándolo con el movimiento semiherético de los «Espirituales» y con otros parecidos. El espíritu de rebeldía antieclesiástica tiene antecedentes desde los primeros herejes que hubo en la Iglesia. Pero el misticismo no nace en la Iglesia católica precisamente con San Francisco de Asís. Y no hay el más mínimo derecho a asociar la encantadora figura del *Poverello*, sometido de todo corazón a la jerarquía católica, ni tampoco la tan exquisitamente ortodoxa de San Buenaventura, ni siquiera las del Dante y Petrarca, a la aventura de la rebeldía luterana. El protestantismo es un episodio parcial dentro del Renacimiento, pero también en ciertos aspectos su negación más rotunda. Aunque en su preparación intervinieran algunos humanistas, como Melanchton y el grupo de Erfurt, no se le

[25] E. THODE, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (Berlín 1885).

[26] CONRADO BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus* (1892).

[27] «El significado del Renacimiento es, pues, el de designar el período durante el cual las barreras y las tendencias exclusivistas del concepto que la Edad Media tenía de la vida pudieron ser atacadas por medio de nuevas experiencias y nuevos puntos de vista. Por diferentes que sean los personajes que encontraremos en la filosofía del Renacimiento, todos tienen de común un gran entusiasmo por la naturaleza, una gran confianza en ella, la ambición de realizar un concepto unitario de la existencia y el de afirmar la legitimidad y justificación de la vida humana según la naturaleza. El Renacimiento comienza en este último punto con la afirmación del derecho de la naturaleza humana, para llevar hasta el desarrollo de un nuevo conducto y un nuevo estudio de la naturaleza». «He aquí por qué el humanismo no designa solamente una tendencia literaria, una escuela de filólogos, sino también una dirección de vida, caracterizada por el interés que se concede al elemento humano, tanto como objeto de observación como en cuanto fundamento de la acción... El Humanismo tiene mucho de imprecisión en su carácter. Designa el descubrimiento de lo Humano; pero la manera de captar este «Humano» y de buscar su desarrollo permanece rodeada de tinieblas. Pudo creerse un momento que lo Humano y la Tradición marcharían tranquilamente a la par. Pero el contenido nuevo hizo saltar muy pronto los viejos odres de cuero» (HARALD HÖFFDING, *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. francesa [París, Alcan, 1924] I p.14-16).

puede considerar como una consecuencia del Humanismo. Alguna razón tendría Erasmo para decir que «ubicumque regnat lutheranismus, ibi litterarum est interitus».

Reacción católica.—La tesis de Burckhardt provocó una oposición por parte de los historiadores católicos. J. JANSSEN reaccionó en favor del cristianismo tradicional, fijándose principalmente en Alemania, donde distingue dos humanismos: uno cristiano (Hermanos de la Vida común) y otro de tendencia anticlerical (Erasmo). En cambio, considera el espíritu del Renacimiento como un producto sospechoso del Mediterráneo y especialmente de Italia [28].

CLEMENTE BAEUMKER subraya la continuidad de la corriente de pensamiento que atraviesa toda la Edad Media, desde Plotino hasta Marsilio Ficino, lo cual es cierto en cuanto a la pervivencia de la línea neoplatónica, no sólo hasta el Renacimiento, sino mucho más allá. Pero también hay en la Edad Media otras corrientes distintas del neoplatonismo que se transmiten al Renacimiento (aristotelismo) [29]. Contra Burckhardt reaccionaron asimismo MENÉNDEZ Y PELAYO, VIDAL, L. VEUILLOT y E. GEBHARDT [30].

LUDOVICO PASTOR distingue dos corrientes: una paganizante (Boccaccio, Lorenzo Valla, Poggio) y otra cristiana (Petrarca, Gianozzo Manetti, Eneas Silvio Piccolomini). Si la primera fue poderosa, tanto y más lo fue la segunda, fomentada por los Papas, que asimiló en sentido cristiano la recuperación de las letras clásicas y el arte antiguo. El paganismo de algunos humanistas quedó compensado por el sincero cristianismo de otros muchos [31].

El suizo E. WALSER sostiene contra Burckhardt y Pastor que el Renacimiento no fue ni pagano ni cristiano. En toda la Edad Media, desde Alcuino hasta el Dante, hay un intenso fervor latino, y en el Renacimiento se funden en maravillosa armonía el Naturalismo, el Cristianismo y el Humanismo [32].

Para F. OLGIATI el medioevo significa la síntesis entre lo natural y lo sobrenatural, entre la gracia divina y los valores humanos. Frente al abstractismo de la cultura medieval, el Renacimiento representa el espíritu de «concretezza» en lo científico, político, artístico y religioso. Pero en el Renacimiento hay tres corrientes: 1.ª Síntesis de lo natural y lo sobrenatural (Cusa, Ficino, Savonarola, Nicolás V, Suárez). 2.ª Predominio de la naturaleza (Jordano Bruno, Telesio, Leonardo de Vinci, Galileo, aristotelismo). 3.ª Predominio de lo sobrenatural (protestantismo) [33].

B. GIULIANO señala el principio del Renacimiento en San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Según ST. D'IRSAY, «el Renacimiento italiano parece haberse formado de las brumas y los

[28] J. JANSSEN, *Geschichte des deutsches Volkes beim Ausgang des Mittelalters* 8 vols. (Freiburg i. Br. 1878-1893).
[29] CLEMENTE BAEUMKER, *Mittelalterlicher und Renaissance* (Münster i. Westf. 1928).
[30] EM. GEBHARDT, *Les origines de la Renaissance in Italie* (París 1879).
[31] L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* (Freiburg i. Br. 1901-1932).
[32] E. WALSER, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* (Basilea 1932).
[33] F. OLGIATI, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* (Milán 1924).

perfumes desprendidos del suelo medieval. Sus primeras manifestaciones son sutiles. Las anuncian la mística de San Francisco, de Jacopone de Todi, la áspera fantasía del Dante, la sabia vitalidad y lo rebuscado de la expresión de un Brunetto Latini, el alegre sabor de Duccio y los pintores sieneses, y la gravedad sonriente de un Giotto. Los comienzos del Renacimiento deben contarse entre sus años más atrayentes, cuando todavía faltan un programa y un designio bien marcados» [34]. MANUEL DE MONTOLIÚ piensa asimismo que «los inicios del Renacimiento arrancan del movimiento religioso de los franciscanos y los espirituales» [35].

En cuanto a su sentido religioso, A. BAUDRILLART rechaza las exageraciones de Michelet y Burckhardt, pero no recata su escasa simpatía hacia el movimiento humanista, poniendo de relieve su aspecto paganizante [36]. J. GUIRAUD hace resaltar el paganismo de los artistas del Renacimiento, como Donatello en las puertas de la basílica de San Pedro de Roma, y Ghiberti en las del baptisterio de Florencia, que mezclaban a Júpiter y Ganimedes con Cristo, San Pedro y San Pablo [37]. H. BREMOND distingue dos humanismos: el medieval y el renacentista, y niega que, en cuanto a su valor literario, haya oposición esencial entre el humanismo y la religión cristiana [38]. Por el contrario, A. HUMBERT sostiene la oposición irreductible e inconciliable entre el humanismo y el catolicismo [39].

El ruso V. ZABUGHIN describe el Renacimiento como «un precipitado químico de clasicidad y medioevo, en que la dosificación de las materias constitutivas varía infinitamente en cada caso», y lo presenta como una reacción cristiana contra el aristotelismo averroísta; lo cual es verdad en los casos de Petrarca, Ficino y Pico de la Mirándola, pero no pasa de ser un aspecto muy particular dentro de la complejidad del movimiento humanista [40].

Cosa parecida defiende el profesor napolitano G. TOFFANIN, que distingue entre Humanismo y Renacimiento, interpretando el primero como una reacción del sentido cristiano frente a los extravíos heterodoxos del naturalismo averroísta del siglo XIII. La Iglesia habría promovido en el siglo XIV la restauración de los valores humanos y universales del clasicismo, oponiendo la «sapientia» cristiana inspirada en el platonismo y los Santos Padres a la «scientia naturae» del aristotelismo averroísta. En el Humanismo se coordina la idea clásica romana con la idea cristiana, se afirman los grandes valores humanos reconocidos por la antigüedad, consagrados por el Cristianismo y mantenidos por la Iglesia y el Imperio. «Lo humanista es lo católico-romano; lo antihumanista, lo herético».

[34] STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangères des origines à nos jours* (París 1933) I p.223.

[35] MANUEL DE MONTOLIÚ, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del siglo de oro* (Barcelona, s. f.) p.416.

[36] A. BAUDRILLART, *L'Eglise catholique. Le Renaissance. Le Protestantisme* (París 1905).

[37] J. GUIRAUD, *L'Eglise romaine et les origines de la Renaissance* (París 1902). *Histoire partiale, Histoire vraie* (París 1912).

[38] H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (París 1916).

[39] A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne. I, La Renaissance de l'antiquité chrétienne* (1450-1521) (París 1911).

[40] V. ZABUGHIN, *Storia del Rinascimento cristiano in Italia* (Milán 1924).

De esta manera, el Humanismo—anticipándose al espíritu de la Contrarreforma—representaría una reacción cristiana frente al averroísmo, que fue un movimiento herético y antihumanista. Pero al Humanismo sucede el Renacimiento, el cual representa una desviación y un salto atrás. La clasicidad se convierte en formalismo, hasta desembocar en un puro naturalismo en el pensamiento y en la vida [41]. Es una teoría que resultaría más convincente si, aparte de su particularismo, cupiera distinguir entre Humanismo y Renacimiento y si precisamente algunos de los primeros humanistas no hubiesen sido todo lo contrario de modelos de valores clásicos y de cristianos ejemplares. Rocco MONTANO, discípulo de Toffanin, defiende el carácter, no sólo cristiano, sino católico del Renacimiento [42]. F. SCIACCA reacciona contra la interpretación del Renacimiento en sentido pagano. El espíritu íntimo de la cultura tradicional italiana, desde su nacimiento hasta nuestros tiempos, es esencialmente cristiano. En particular la «filosofía del Renacimiento... continúa la tradición escolástica y desarrolla con nueva riqueza la esencia humanística del cristianismo» [43]. E. GARIN subraya la continuidad entre Edad Media y Renacimiento, pero cada uno con fisonomía propia. El Renacimiento es la «aurora de una auspicata restaurazione dello spirito», la «exaltación de la humanidad como libertad», y la «rivendicata concretezza e mondanità necessaria alla vita terrena». Rechaza el carácter pagano del Renacimiento, pero hace notar que significa «el fin de las últimas pretensiones eclesiásticas a un dominio mundano» [44]. GIOVANNI PAPINI hace remontar el Humanismo nada menos que a los tiempos de la invasión de los bárbaros, entre el 400 y el 600. Es el retorno a la revalorización de la naturaleza humana que había hecho el cristianismo frente al paganismo, y que había sido falsificada por el ascetismo medieval y la escolástica. Consiste en la «ripresa del vero cristianesimo nella valorizacione della natura, di fronte alla contrafazione di esso operata del'ascetismo e dalla scolastica del medioevo» [45].

C. NEUMANN no vincula el Renacimiento con la antigüedad clásica, sino con el espíritu individualista y realista de los pueblos bárbaros y con el medioevo italiano [46]. C. BORINSKI se fija especial-

[41] G. TOFFANIN, *Che cosa fu l'Umanesimo* (Florencia 1929).

[42] R. MONTANO, *Dante e il Rinascimento* (Nápoles 1942).

[43] F. SCIACCA, *La filosofia italiana* (Milán 1941) XIX. «No hay, pues, nada de pagano en esta visión de la vida, aunque innegablemente se manifiesta bajo formas paganas o paganizantes, sino un nuevo descubrimiento del valor del Clasicismo *dentro* de la intuición cristiana del mundo. Las aberraciones paganas son la parte caduca y degenerada del Humanismo, y el Renacimiento, la parte puramente literaria y, podemos decir, retórica... El Humanismo y el Renacimiento toman del Medievo los gérmenes vitales de la civilización moderna, los valores propios del cristianismo que, cual tea luminosa, esclarecen los valores de la humanidad clásica, transmitiendo a los futuros siglos la luz de la civilización. Consideremos, pues, que es obra de la crítica alemana y protestante y de la mentalidad masónica la interpretación errada y ficticia de un Humanismo y un Renacimiento antimedievales y anticristianos, aunque sin caer en la exageración opuesta de un Humanismo y un Renacimiento continuadores simplemente del Medievo y la Escolástica» (*Historia de la filosofía*, versión española de Adolfo Muñoz Alonso [Barcelona 1950] p.266-267).

[44] E. GARIN, *Il Rinascimento italiano* (Milán 1941).

[45] G. PAPINI, *Il Rinascimento nel corso della civiltà europea*: La Rinascità (1942) p.351-371.

[46] C. NEUMANN, *Ende des Mittelalters. Legende von der Ablösung des Mittelalters durch die Renaissance*: D. V. L. W. G. t.12 (1934).

mente en el aspecto de la renovación política[47]. J. NORDSTRÖM presenta el Renacimiento como una restauración postiza y artificial de la antigüedad, y hace resaltar la importancia del influjo de la cultura medieval, especialmente la francesa. El Renacimiento no fue un retoño tardío de la cultura clásica, sino un fruto directo y maduro de la flor de la Edad Media, que es la que había fecundado los espíritus[48]. G. BERTONI distingue un Renacimiento romántico, que coincide con el despertar comunal de Italia. A éste sigue el Humanismo, y de ambos resulta la «Rinascenza», que es un renacimiento artístico, en el cual «hay tantos humanismos como humanistas»[49]. En cambio, V. CIAN opina que no cabe distinguir entre Humanismo y Renacimiento ni tampoco precisar sus límites cronológicos. La clave de ambos hay que buscarla en la Edad Media, que, después de los estudios modernos, aparece completamente distinta de como la habían pintado los románticos y los historiadores positivistas[50].

Tantas opiniones tan diversas pueden, sin embargo, coordinarse en unas cuantas conclusiones: 1.ª Humanismo y Renacimiento son dos cosas distintas. El Humanismo es un episodio dentro del Renacimiento, de carácter predominantemente literario, filológico y erudito, cuyo interés se centra sobre todo en la recuperación e imitación de las bellas letras de la antigüedad. Recuperación e imitación que, de suyo, no tenía nada de anticristiano, aunque algunos de sus representantes no hayan sido precisamente modelos de virtudes cristianas. 2.ª Pero el Renacimiento es mucho más que una restauración de las bellas letras. Es un largo período de profundas transformaciones en todos los aspectos sociales, artísticos, políticos e ideológicos. Es una transición, pero con carácter y valores propios. 3.ª Es superfluo insistir en la contraposición entre Renacimiento y Edad Media. Son dos épocas distintas, pero entre las que existen lazos y relaciones más profundas de las que descubre una consideración superficial. En el aspecto religioso son dos etapas sucesivas del proceso creciente de naturalismo iniciado en el siglo XII. Y en el filosófico, la continuidad con la Edad Media resulta cada vez más patente cuando se examinan las raíces remotas de donde proceden los movimientos ideológicos modernos.

[47] C. BORINSKI, *Die Weltwiedergeburtsidee in den neuren Zeiten* (Sitzungberichten der Bayer. Akad. der Wiss. philos. philol. und hist.—Klasse [1919).

[48] J. NORDSTROEM, *Moyen Age et Renaissance*, trad. francesa (Paris 1933).

[49] G. BERTONI, *Vecchio e nuovo Umanesimo*: La Rinascità (1938) p.36-49.

[50] V. CIAN, *Umanesimo e Rinascimento* (Firenze, Le Monnier, 1942).

CAPITULO II

El Humanismo *

1. **Sentido de la palabra.**—Etimológicamente, «humanismo» proviene de «humano», lo mismo que sus similares «humanidad», «humanidades», «humanista». La palabra «humanitas» aparece ya en Aulio Gelio y Cicerón [1]. «Humanista» y «humanidades» se empleaban corrientemente en los siglos XV y XVI (Vasari). Pero en cuanto a su sentido real, el «humanismo» se presta a una doble interpretación.

a) *Sentido filológico y literario.*—Si la relacionamos con su correlativa «humanidades», la palabra «humanismo» es heredera directa de las *humaniores litterae* o los *studia humanitatis* de los romanos, que correspondían a las artes liberales *(artes libero dignae)*. En este sentido, el humanismo significa ante todo el movimiento de retorno a la cultura antigua, el cultivo

[1] «Qui verba latina fecerunt quique iis probe usi sunt, humanitatem non id esse voluerunt quod vulgus existimat, quodque a Graecis philantrophia dicitur et significat dexteritatem quandam benevolentiamque erga omnes homines promiscuam: sed... id propemodum quod Graeci paideia vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus: quas qui sinceriter percipiunt appetuntque, ii sunt vel maxime humanissimi» (AULO GELIO, *Noches áticas* XIII 16; CICERÓN, *Defensa del poeta Arquias*, anotada por Alvaro D'Ors [Madrid 1940] p.23-25).

* **Bibliografía:** ANGELERI, C., *Il problema religioso del Rinascimento* (Firenze 1952); ANICHINI, G., *Medioevo e Rinascimento:* Riv. Fil. Neosc. (Milán 1942) 357-88; BAEUMKER, C., *Mittelalterlicher und Renaissance:* Beiträge (Münster i.W. 1928); BAUDRILLART, A., *L'Eglise catholique. La Renaissance. Le Protestantisme* (París 1905); BERTONI, G., *Vecchio e nuovo Umanesimo:* La Rinascita (1938) 36-49; BRANDI, K., *Das Werden der Renaissance* (Gottinga 1908); BURDACH, K., *Reformation, Renaissance und Humanismus* (Berlín 1918, 1926 [3]); ID., *Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation:* Sitzungsber. der Ber. Akad. d.Wiss. (1910); CAMPAGNA, A., *The origin of the Word «Humanist»:* Journal of the Warburg Institute 10 (1946) 60ss; CANTIMORI, D., *Sulla Storia del concetto di Rinascimento:* Annali della Reale Scuola Normale di Pisa I (1932); CARBONARA, C., *Umanesimo e Rinascimento* (Turín 1944); CASSIRER, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance:* Studien der Bibliotek Warburg 10 (Leipzig-Berlín 1927). *Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento.* Trad. española de A. BRIXIO (Buenos Aires, Emece, 1951); CERIANI, G., *Cristianesimo e Umanesimo* (Milán 1944); CHABOD, F., *Renacimiento*, en *Enciclopedia italiana;* CIAN, V., *Umanesimo e Rinascimento* (Firenze, Le Monnier, 1942); CISTELLINI, A., *Figure della Riforma pretridentina* (Brescia 1947); DELBOS, V., *La préparation de la philosophie moderne:* RevMet Mor (París 1929) 445-501; (1930) 299-335; DILTHEY, G., *Auffasung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1892, Gesammelte Schriften, II, Berlín-Leipzig 1914). *Hombre y mundo en los siglos XV y XVI.* Trad. española por E. IMAZ (México 1945, 1947); DOINVILLE, F. DE, *La naissance de l'humanisme moderne* I (París 1940); EPPELHEIMER, H. W., *Das Renaissance Problem:* Deutsche Vierteljahrschrift für Litteratur Wissenschaft (1933); FALCO, G., *La polemica sul Medioevo* (Turín 1933); FERGUSSON, W. K., *The Reinassance in Historical Tought. Five Centuries of Interpretation* (Boston 1948); FIORENTINO, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* (Nápoles 1885); GARIN, E., *Dal Medioevo al Rinascimento* (Florencia 1950); ID., *Medioevo e Rinascimento. Studi e Ricerche* (Bari 1954); GEIGER, L., *Renacimiento y Humanismo*, trad. española (Barcelona, Montaner y Simón); GENTILE, G., *Studi sul Rinascimento* (Firenze 1936); GILSON, E., *Humanisme médievale et Renaissance* (París 1932); ID., *Philosophie médiévale et Humanisme.* Comunicación al Congreso Guillaume Budé (Niza 1935); ID., *Moyen Age et naturalisme:* ADHLMA 7 (París 1932); GRAUSS, *Die katholische Kirche und die Renaissance* (Friburgo 1888); GUIRAUD, J., *L'Eglise romaine et les origines de la Rennaissance* (París 1902); ID., *Histoire partiale. Histoire vraie* (París 1912); HASHAGEN, J., *Das Renaissance Problem. Die Welt als Geschichte* (Stuttgart 1941); HAUSER, H.-RENAUDET, A., *Les débuts de l'âge moderne. La Renaissance et la Réforme.* Peuples et civilisations. Histoire générale, fondée par L. HALPHEN et PH. SAGNAC 4.ª ed. (París, P. U. F., 1929); HAYND, H., *The Counter-Renaissance* (Nueva York 1950); HEFELE, H., *Zum Begriff der*

de las «humanidades» y la literatura greco-latina. A la vez, en los primeros humanistas, lleva implícita la contraposición cristiana entre letras *humanas* y *divinas*, es decir, la Sagrada Escritura y la teología. En este sentido lo entendió Erasmo.

El movimiento de estima hacia la cultura de la antigüedad comienza con Petrarca en la corte pontificia de Aviñón, de donde los Papas retornan a Roma en 1377. Se desarrolla brillantemente en la Italia del siglo XV, y se extiende rápidamente por Francia, Alemania, Inglaterra, Países Bajos y España en el XVI.

Pero las «humanidades» adquieren muy pronto un sentido más restringido que el que habían tenido de la antigüedad romana. No abarcan el estudio y el cultivo de todas las artes

Renaissance: Historisches Jahrbuch 40 (1920); Hildebrand, R., *Zur sogennanten Renaissance*: Zeitschrift für den deutschen Unterricht (Leipzig 1897) 279ss; Hermans, F., *Historia doctrinal del Humanismo cristiano*. Trad. C. Llech, 2 vols. (Valencia, Fomento de cultura, 1962); Hoovkaas, R., *Humanisme, Science et Réforme* (Leyde, Brill, 1958); Huizinga, J., *Herbst des Mittelalters* (Munich 1928). *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos* (Madrid 1952[4]); Id., *Das Problem der Renaissance*: Parerga (Basilea 1945) 87-146; Humbert, A., *Les origines de la théologie moderne*. I: *La Renaissance de l'antiquité chrétienne* (1450-1521) (París 1911); Hyma, A., *Renaissance and Reformation* (Grand Rapids 1951). *The Christian Renaissance. A History of «devotio moderna»*; Imbart de la Tour, P., *Les origines de la Réforme*. II: *L'Eglise catholique, la crise et la Renaissance* (París 1905-1935; reedición 1946-48, 4 vols.); Joly, J., *Histoire du mouvement intellectuel au 16 siècle et pendant la première partie du 17* (París 1860); Koht, H., *Le problème de l'origine de la Renaissance*: Revue de synthèse historique (1924); Lefranc, A., *Diverses définitions de la Renaissance*: Rev. des Cours et Conferences (París 1910); Leibell, J. F., *The Church and Humanism*: The Catholic historical Review 4 (Washington 1924) 331-352; Monsegú, B. G., *¿Puede hablarse de una cultura y en especial de una filosofía del Renacimiento?*: Rev. Fil. (Madrid 1944[3]) 97-116.267-305; Morcay, R., *La Renaissance* (París 1933); Neumann, C., *Ende des Mittelalters. Legende von der Ablösung des Mittelalters durch die Renaissance*: D. V. L. W. G. 12 (1934); Nordstroem, J., *Moyen Age et Renaissance*. Trad. francesa de Hammar (París 1933); Olgiati, F., *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* (Milán 1924); Papini, G., *Il Rinascimento nel corso della civiltà europea*: La Rinascita (1942) 351-371; Pastor, L., *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* 16 vols. (Friburgo i. Br. 1886ss, 1924-1925); Pater, W., *Die Renaissance* (Jena 1910); Philipi, A., *Der Begriff der Renaissance* (Leipzig 1912); Polman, P., *L'elément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle* (Gembloux 1932); Riekel, A., *Die Philosophie der Renaissance* (Munich, Reinhardt, 1925); Rield, J. O., *A Catalogue of Renaissance Philosophers (1350-1650)* (1940); Robert, F., *L'Humanisme. Essai de définition* (París 1946); Rops, D., *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme. Une révolution religieuse* (París 1955). *La Iglesia del Renacimiento y de la Reforma*, trad. española (Barcelona, Luis de Caralt, 1957); Sabbadini, R., *Il metodo degli umanisti* (1920); Saitta, G., *L'Umanesimo* (Bolonia 1949-50); Sandy's, J. E., *History of Classical Scholarship* II (Cambridge 1908); Schiltze, F., *Geschichte der Philosophie der Renaissance* (1874); Seznec, J., *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Traditions and its place in Renaissance Humanism and Art* (Nueva York 1953); Sichel, E., *The Renaissance* (1914). Trad. catalana por J. March (Barcelona, Editorial Catalana, 1919); Siciliano, I., *Medioevo e Rinascimento* (Milán 1936); Spaventa, B., *Rinascimento, Riforma e Controriforma* (Venecia 1928); Taylor, H. O., *Thought and Expression in the Sixteenth Century* (Nueva York 1920); Toffanin, Sciacca, Jolivet, etc., *Humanismo y mundo moderno*. Trad. J. Oroz, O. R. S. A. (Madrid, Augustinus, 1960); Toffanin, G., *Che cosa fu l'Umanesimo* (Firenze, Sansoni, 1928); Id., *La fine dell'Umanesimo* (Turín 1920); Id., *Il Cinquecento* (Milán 1929, 1950); Id., *Storia dell'Umanesimo dal XIII al XVI secolo* 3 vols. (Roma, Perrella, 1933; Bolonia 1951); Trinkaus, G. E., *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* (Nueva York 1940); Troelsch, E., *Rennaisance und Reformation*: Hist. Zeitschr. 110 (1913) 519ss; Troiano, P. R., *La base dell'Umanesimo* (1907); Voigt, G., *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums* (Berlín 1859, 1893). *Il risorgimento dell'antichità classica*, trad. ital. de Valbusa (Firenze 1888); Walser, E., *Studien zur Weltanschauung der Renaissance*: Basler Zeitschr. fur Gesch. und Altertum (Basilea 1920) 130ss; Id., *Sinn des Lebens in Zeitalter der Renaisance*: Archiv für Kulturgeschichte (1926); Id., *Gesammelte Studien zur Geistesgschichte der Renaisance* (Basilea 1932); Id., *Umanità ed arte nel Rinascimento italiano* (Firenze 1942); Woodward, W. H., *Studies in Education during the Age of the Renaissance* (Cambridge 1906).

liberales, sino que quedan reducidas a las disciplinas propias del trivio medieval, con preponderancia de la gramática y la retórica sobre la dialéctica. Los humanistas eran ante todo los gramáticos y filólogos que conocían el latín y el griego y podían saborear las bellezas literarias de la antigüedad en sus propios textos [2].

b) *Sentido naturalista.*—En los historiadores de mediados del siglo XIX, la palabra «humanismo» adquiere un sentido que sus correlativas «humanidades» y «humanista» no habían tenido en el Renacimiento. Según Michelet, en este tiempo tiene lugar «el descubrimiento del mundo y del hombre» [3]. Burckhardt y Voigt señalan como notas características del Renacimiento no solamente la recuperación de la cultura clásica y el cultivo de las letras greco-latinas, sino la exaltación de la naturaleza. Desde entonces se da al «humanismo» un sentido puramente naturalista, derivándolo directamente de la palabra «humano», haciendo resaltar la contraposición entre el nombre puramente natural frente al concepto sobrenaturalista cristiano y medieval. Este concepto tiene un fondo de verdad, en cuanto que ya desde el siglo XIII puede apreciarse el despertar de un nuevo modo de ver las cosas muy distinto del cristiano y una tendencia a entender la vida y el hombre en sentido naturalista. Pero en realidad no corresponde al «Humanismo» histórico, tal como efectivamente se entendió y desarrolló entre 1350 y 1550.

Posteriormente, el significado del «humanismo» se ha ampliado todavía más, designando simplemente el modo peculiar de comportarse el hombre en cuanto tal. Pero se le aplican adjetivos que lo diversifican en especies irreductibles y contrapuestas. Así se habla de humanismo *cristiano* cuando se interpreta el hombre tendiendo a Dios; de humanismo *ateo* cuando se prescinde de Dios en absoluto; de humanismo *existencialista, marxista,* etc.

Históricamente, el Humanismo implica muchos matices, que creemos se expresan suficientemente en esta descripción de L. Philippart: «El Humanismo es un movimiento de espíritu, a la vez estético, filosófico, científico y religioso, que co-

[2] Fue muy grande la fascinación que la cultura antigua ejerció en algunos humanistas. Pero a pesar de sus innegables defectos y limitaciones, no es justo reducir el humanismo a una «puerile, longue et maladroite copie de l'Antiquité» (PH. MONNIER, *Le Quattrocento, Essai sur l'histoire littéraire du XV siècle italien* [París 1901, 1920] t.2 p.212). No es mucho más comprensivo Ortega y Gasset cuando interpreta el Humanismo como la «dictadura de los gramáticos». «El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio y «ahí» quiere decir dentro de nosotros, los occidentales, que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea» (*Aula Nueva. Instituto de Humanidades* [Madrid 1948] p.3).

[3] CH. MICHELET, *Histoire de France au sizième siècle. Renaissance* (París 1855). Introduction p.14-15.

menzó en Italia en el siglo XIV, vivió con una vida desigualmente brillante desde el siglo XV en Francia, España, Países Bajos, Alemania, Inglaterra, y en otras regiones de Europa, especialmente en Hungría y Polonia, se desarrolló plenamente en el siglo XVI, para agotarse, finalmente, en el XVII en una nueva corriente de pensamiento y de arte. Preparado desde largo tiempo antes por las corrientes sucesivas de la cultura medieval e intensificado por la difusión y el gusto de las obras griegas y latinas, se caracteriza por un esfuerzo, a la vez individual y social, unas veces apasionado y otras crítico, susceptible de revalorizar el hombre y su dignidad gracias a la penetración directa, real y vivificante de la cultura antigua en la moderna» [4]. Esta descripción quedaría más completa si se añade el influjo que el pensamiento cristiano medieval siguió ejerciendo, implícita o explícitamente, en muchas de las mejores manifestaciones del Humanismo. No se trata de una simple vuelta—imposible—a la antigüedad greco-romana, sino del desarrollo de principios que venían preparados por muchos siglos de cristianismo. En el concepto renacentista de la dignidad del hombre es difícil reconocer el hombre auténticamente pagano, sino el enriquecido por otros elementos muy superiores y específicamente cristianos.

2. **Precursores del Humanismo.**—BRUNNETTO LATINI (1230-1291).—Natural de Florencia, donde fue maestro de retórica. Los güelfos de su ciudad lo enviaron como embajador a la corte de Alfonso X de Castilla para pedir ayuda contra los gibelinos. A su regreso no pudo entrar en Florencia, y se quedó en Francia. Allí escribió en francés los tres libros del Tesoro, que después resumió en italiano en el *Tesoretto*, en el cual está inspirado el *Tesoro*, de Alfonso el Sabio. Sancho IV lo hizo traducir al castellano por el escribano Pascual Gómez y el médico Alonso de Paredes. Es la primera enciclopedia medieval en lengua vulgar, en forma de poema alegórico-didáctico, que se desarrolla en una serie de diálogos entre el autor y las damas Naturaleza, Virtud y sus cuatro hijas y, finalmente, con el Amor. Brunnetto toma sus materiales de Cicerón, Avicena, San Isidoro, Palladio, Solino y los bestiarios árabes. Menciona como ciencias la astronomía, la física, la geografía, la historia, la moral y la retórica, pero no alude a la teología. La primera de las ciencias es la política. Describe la «virtù» en un sentido muy parecido al que más tarde tendrá en Maquiavelo. Tradujo al italiano la *Summa alexandrinorum*, que es un compendio de la *Etica a Nicómaco*, traducido del árabe al latín por Hermann el Alemán. Influyó en Dante, que fue discípulo suyo [1].

[4] L. PHILIPPART, en Revue de Synthèse X (1935) p.107.

[1] A. D'ANCONA, *I precursori di Dante* (Firenze 1874); SUNDBY, *Della vita e delle opere di*

DANTE ALIGHIERI (1265-1321) *.—Nació en Florencia. Estudió retórica y literatura con Brunetto Latini, a quien coloca en lugar poco decoroso en el infierno [2]. En su juventud frecuentó el convento dominicano de Santa María Novella, el franciscano de Santa Croce y el agustino de Santo Spírito. Cursó medicina en Bolonia. Perteneció al partido gibelino (blanco) y se inclinó a los «Espirituales» contra Bonifacio VIII. En 1301 triunfó el partido güelfo (negro), que se apoderó de Florencia con ayuda de Carlos de Valois. Dante, ausente en Roma, fue condenado a muerte con otros dos compañeros (1302). No pudiendo regresar a Florencia, anduvo errante por varias ciudades italianas: Verona, Bolonia (1306), Padua, Lucca, Pisa y, finalmente, Rávena, donde terminó la *Divina Comedia* y murió en 14 de septiembre de 1321.

En toscano escribió: *Vita Nuova, Convivio* (h. 1308), la *Divina Comedia* (comenzada entre 1285-1292), sonetos y poesías. En latín: *Monarchia* (h.1310, ed. crítica Florencia 1921; A. C. Volpe, Módena 1946), *De vulgari eloquio, Quaestio de aqua et terra* (Verona 1320, impresa en Venecia 1508).

Formación y carácter.—Más que «primer hombre moderno», Dante merece ser llamado el «último hombre medieval». En Petrarca se aprecia ya la proyección hacia el futuro. Dante está todavía vinculado al pasado, al que pertenece por su formación y su espíritu, si bien preludia ya una mentalidad y unos tiempos nuevos. Es un ecléctico que busca en las fuentes más diversas los materiales para su grandiosa construcción poética. Cita muchos autores griegos y latinos: Aristóteles más de trescientas veces [3], Plinio, Ptolomeo, Virgilio, Cicerón, Estacio, Lucano, Tito Livio, Boecio. Sus conceptos filosóficos proceden del tomismo, del neoplatonismo y el averroísmo. Menciona a San Alberto Magno, Santo Tomás [4], Vi-

Brunetto Latini. Il Tesoro di Brunetto Latini versificato (Atti della R. Acad. dei Lincei 1888. Class. di scienc. mor. IV).

2 «Sieti raccomandato il mio Tesoro
nel qual io vivo ancora, e più non cheggio» (*Inf.* XV 119-120).

3 «Poi che 'innalzai un poco più le ciglia,
vidi 'il maestro di color che sanno,
seder tra filosofica famiglia.
Tutti lo miran, tutti onor li fanno;
quivi vid'io Socrate e Platone,
che 'innanzi a li altri più presso li stano:
Democrito che 'l mondo a caso pone,
Diogenes, Anassagora e Tale,
Empedocles, Eraclito e Zenone;
e vidi il buono accoglitor del quale,
Dioscorides dico; e vidi Orfeo,
Tullio e Lino e Seneca morale;
Euclide geometra e Tolomeo,
Ipocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois, che 'l gran comento feo» (*Inf.* IV 130-144).

4 «Questi che m'è a destra piu vicino
frate e maestro fummi, ed esso Alberto
è di Cologna, e io Thomas d'Aquino» (*Par.* X 97-99).

* **Bibliografía:** D'ANCONA, *I precursori di Dante* (Firenze, Sansoni, 1874); ID., *Tesoro: Il Tesoro di Brunetto Latini versificato*. Atti della R. Acad. dei Lincei: Class. di scienc. mor. 4 (1888); MONTANO, R., *Dante e il Rinascimento* (Nápoles 1942); PÉZARD, A., *Régards de Dante sur Platon et ses mythes:* ADHLMA 29 (1954) 165-81 (París 1955); VALLESE, G., *Da Dante ad Erasmo:* Studi di Letteratura umanistica (Turín 1962); VINTILA HORIA, *Dante hoy:* Punta Europa 11 (1966) n.107 p.33-54; ID., *Scritti vari pubblicati in occasione del Sesto Centenario della morte di Dante Alighieri, per cura della Rivista di Filosofia Neoscolastica* (Milán 1921).

cente de Beauvais, y alude favorablemente a Siger de Brabante, muerto en Italia en 1284 [5]. Asín Palacios ha demostrado de manera irrefutable su conocimiento de las doctrinas de filósofos musulmanes, como Alfarabí, Algazel y Averroes [6].

Pero sus propósitos rebasan ya la Edad Media. Aspira a una renovación del hombre y la sociedad mediante el retorno a sus principios. «El sumo deseo de cada cosa y el primero dado por la naturaleza es el de volver a su principio» [7]. La Iglesia se renovará volviendo a la austeridad primitiva, conforme al ejemplo de San Francisco y Santo Domingo; y el Estado, retornando a la idea imperial de Roma, tal como floreció en tiempo de Augusto.

Su intención es ante todo moral, a la manera de los «Espirituales». La *Divina Comedia* es una descripción de la lucha entre lo diabólico y lo divino, la ascensión del alma hacia Dios a través de las dificultades y tentaciones que le tienden el demonio y el pecado. Todo ello encuadrado en un esquema de tipo neoplatónico, envuelto en la fronda exuberante de alegorías y simbolismos creados por una imaginación de maravilloso poeta.

La creación.—Dante tiene de la creación un concepto neoplatonizante, inspirado en el Seudo Dionisio y el *Liber de Causis.* Consiste en una especie de emanación, iluminación o irradiación *(raggiare)*, que parte de Dios como primer principio del ser y la luz y se difunde en grados descendentes a través de los escalones de seres intermedios, conforme se van alejando de su principio. Dios es la Unidad, el Bien, el Amor, la Luz primera y la Fuente de donde se derivan a todas las cosas el ser, el bien, el amor y la luz. Todas las cosas provienen de la irradiación de la luz divina procedente del foco luminoso divino. En Dios se origina la inmensa corriente que circula a través del «gran mar del ser». La luz es el símbolo de Dios; la oscuridad, el de la materia. El espíritu es diáfano y sutil; el cuerpo, craso y opaco.

Lume no è, se non vien dal Sereno
che non si turba mai; anzi è tenebra
ed ombra della carne, o suo veleno.
(Par. XIX 64.)

Dios crea directamente los ángeles, los cielos, el alma intelectiva del hombre y la materia. Pero las cosas particulares son creadas por intermedio de los nueve coros de ángeles que mueven las esferas celestes, los cuales, a manera del Seudo Dionisio, divide en tres jerarquías, con tres órdenes cada una: 1.ª Angeles, arcángeles y tronos, que corresponden al Padre. 2.ª Dominaciones, virtudes, principados, que corresponden al Hijo. 3.ª Potencias, querubines y serafines, que corresponden al Espíritu Santo. Los rayos luminosos procedentes de Dios se reflejan como en otros tantos espejos en las inteligencias de las esferas celestes y por intermedio de éstas im-

[5] «Essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel vico de li strami,
sillogizò invidiosi veri» *(Par.* X 136).

[6] MIGUEL ASÍN PALACIOS, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* 2.ª ed. (Madrid-Granada 1943).

[7] *Convivio* IV 12,14.

primen sus formas en la materia informe y caótica. Todas las formas del mundo terrestre proceden de la virtud informante de las esferas celestes. Pero la actividad de éstas no es eficiente, sino solamente instrumental.

Cosmología.—Dante adopta la astronomía de Ptolomeo. La región celeste está distribuida en nueve esferas: siete planetarias, en que están colocados la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno; en la octava se hallan las estrellas fijas. La novena (primer móvil) es cristalina y diáfana y se mueve con movimiento irregular, de lo cual se originan las mutaciones de las cosas. Circundándolas a todas está, por último, la esfera inmóvil del cielo empíreo, que es la morada de los bienaventurados, los cuales rodean el trono de Dios como una rosa fulgurante [8].

La Tierra, esférica e inmóvil, está situada en el centro del Universo. Dentro de ella se halla el infierno, que es un enorme agujero en forma de embudo, abierto por Satanás en su caída. La región del infierno está distribuida en nueve círculos, más estrechos cada vez, y subdivididos en distintos departamentos, en que están alojados los condenados. El purgatorio es una montaña que emerge de una isla del océano, también con nueve círculos o zonas escalonadas ascendentes. Este escenario del que Dante se sirve para representar su viaje por las regiones de ultratumba en la *Divina Comedia* está inspirado en leyendas escatológicas de procedencia musulmana [9].

Psicología.—El hombre tiene tres almas: la intelectiva, espiritual e inmortal, es creada directamente por Dios; la vegetativa y la sensitiva proceden de la virtud informante que existe en la materia, y que es informada por los seres celestes.

Las esferas celestes y las ciencias.—Los grados de las ciencias corresponden a los de las esferas celestes. Las artes liberales (gramática, dialéctica, retórica, aritmética, música, geometría y astronomía) a las siete esferas planetarias. La física y la metafísica a los dos polos de la esfera de las estrellas fijas. La moral a la del primer móvil. Y la teología, ciencia suprema, a la décima, que es la del cielo empíreo [10].

Política.—Dante procedía de una familia de tradición güelfa, pero militó en el campo gibelino, que defendía los derechos del emperador frente a la soberanía del Papa. Se coloca al lado de los «Espirituales», de Marsilio de Padua y los legistas reales, frente a Egidio Romano y los decretalistas de Bonifacio VIII, a quien sitúa en el infierno (*Inf.* XIX 52). Para remediar la anarquía de su tiempo aspira a un imperio o una monarquía universal. El mundo debe vivir en orden y paz, en unidad y justicia, garantizadas por un poder supremo. Así como en el universo reina la unidad, que armoniza sus distintas partes en un todo, así también debe reinar en la tierra bajo el gobierno único del emperador [11]. El imperio

[8] *Convivio* tr. 2.°, III-IV (ed. BAC, Madrid 1956) p.735.
[9] Asín Palacios, o.c., p.147.220.234. [10] *Convivio* 2.°, XIII, ed. BAC, p.753.
[11] «Opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet Summo Pon-

es necesario para lograr la unidad y la paz. Hay dos esferas distintas de poder: el espiritual, que pertenece al Pontífice; y el temporal, que corresponde al emperador. Pero Dante rechaza las teorías subordinacionistas de la sumisión, tanto del emperador al Papa como del Papa al emperador. Ninguno de ellos recibe su potestad del otro, sino ambos directamente de Dios. El emperador no depende del Papa en lo temporal, sino solamente en lo espiritual (*Purg.* XVI 106-114).

Dante se complace en resaltar la romanidad de los dos poderes: el del imperio, simbolizado en el águila; y el de la Iglesia, en la cruz. Son independientes uno de otro, pero deben coordinarse en mutua armonía [12]. La monarquía universal debe garantizar la paz, la justicia y la unidad en el mundo, como sucedió en el Imperio romano, que fue elegido por Dios para la misión providencial de preparar el camino al cristianismo.

Francisco Petrarca (1304-1374) *.—Nació en Arezzo. Hijo de Petracco, notario gibelino y amigo del Dante, que abandonó Florencia al ser dominada por los güelfos (1302), estableciéndose en Arezzo, y después en Aviñón (1313) y Carpentras. Petrarca estudió gramática en Carpentras (1313-1317) con Convenevole de Prato, mediocre pedagogo, de quien decía que sabía afilar su cuchillo, pero no utilizarlo. Cursó derecho en Montpellier (1317-1321) y Bolonia (1321-1325) con el legista Cino de Pistoia. Regresó a Aviñón y recibió la tonsura clerical, que le sirvió para disfrutar de algunos beneficios y un canonicato en Pavía (1347), pero no llegó a ordenarse de sacerdote. Fue protegido por la familia Colonna (1330-1333). Viajó por París, Gante, Lieja, Aquisgrán, Lyón y, finalmente, visitó Roma en 1337. Disgustado por el ambiente de Aviñón, se retiró a la soledad de Vaucluse, donde escribió la mayor parte de sus obras. Su poema *Africa*, en hexámetros latinos, en honor de Escipión Africano, le valió la doble invitación de París y Roma para ser coronado poeta. Aceptó la de Roma, y recibió la corona en el Capitolio, depositándola después sobre la tumba de San Pedro (1341). Murió en Arquà, cerca de Padua.

En Petrarca aparecen ya rasgos característicos del humanismo. Estudió griego con Barlaam de Seminaria (1339), aunque sin llegar a dominarlo, y lo mismo hizo, por consejo suyo, su amigo Boccaccio con Leoncio Pilatus [13]. Reunió una valiosa colección de

tifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam; et imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret» (Mirb, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römisches Katholizismus* n.376).

[12] *Convivio* 4 VI, ed. BAC, p.809.

* **Bibliografía:** Aznar, M., *Petrarca, Fernando de Rojas y la «Celestina»*: A B C (Madrid, jueves 9 nov. 1961); Deyermond, A. D., *The Petrarchian Sources of La Celestina* (Oxford, University Press, 1961); Nolhac, P. de, *Petrarque et l'Humanisme* II (París 1907); Ruegg, W., *Cicero und der Humanismus. Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus* (1946); Rizzi, F., *L'anima del Cinquecento e la lirica volgare* (Milán 1928); Tonalli, L., *L'amore nella poesia e nei tratatti del Rinascimento* (Firenze 1933).

[13] Bernardo Barlaam de Seminaria (1290-1348). Monje basilio calabrés, filósofo y matemático. Comentó Euclides y escribió una *Ethica secundum stoicos*: PG 151 c.1341-1364. *De Papae principatu libelius. De Monarchia* (M. Goldast, Monarchia S. Romani Imperii (Hannover 1611) f.243ss. (Graz 1960).

Leoncio Pilato. Calabrés. Discípulo de Barlaam. Enseñó en Padua, Venecia y Floren-

códices, medallas e inscripciones, que regaló a San Marcos de Florencia. Propagó entre sus amigos el amor a las bellas letras y la afición a la literatura clásica, que, a ejemplo de San Agustín, cree poder estimar sin mengua de su espíritu cristiano. «Quid autem inde divellerer, ubi ipsum Augustinum inhaerentem video?» Confiaba en que la fama le vendría por sus eruditas obras latinas, fatigosamente trabajadas. Sin embargo, para la posteridad será siempre el finísimo poeta del *Canzoniere*, las *Rimas* y los *Trionfi*. Por éstas, más que por las primeras, sale de la Edad Media y entra de lleno en la corriente que anuncia un nuevo horizonte en el mundo.

Tenía un profundo sentimiento de la grandeza de Roma y anhelaba verla retornar a su antiguo esplendor: «Roma mia sarà ancor bella».

> Anime belle e di virtute amiche
> Terrano il mondo: e poi vedrem lui farsi
> Aureo tutto e pien de l'opre antiche.

Siguió con entusiasmo el episodio de la restauración de la Santa República Romana por Cola di Rienzo (1315-1354). Pero se desengañó ante el cariz plebeyo en que degeneró aquella revuelta, que costó la vida a varios miembros de la familia Colonna, su protectora. Más tarde se dirigió al emperador Carlos IV animándole a restaurar el Imperio, y siempre alentó el deseo del retorno de los Papas a la Ciudad Eterna [14].

Petrarca es un gran poeta, pero carece de pensamiento filosófico original. En su espíritu chocan en violento contraste la naturaleza y la gracia, su fe cristiana y sus tendencias pasionales, su vinculación medieval y su apertura hacia nuevos horizontes. La vida es lucha: «Omnia secundum litem fieri». «Cada cual se interrogue y conteste a sí mismo, para darse cuenta hasta qué punto su alma está combatida interiormente por pasiones diversas y adversas, y es empujada acá y allá por impulsos varios y opuestos». De aquí proviene su sentido un poco melancólico y pesimista de la vida, que sólo halla solución en la confianza que le suministra su fe cristiana, en la cual encuentra la *tranquillitas animae* [15].

cia (1360-1364). Tradujo dieciséis diálogos de Platón. Al regreso de Constantinopla, trayendo muchos manuscritos griegos para Petrarca, murió en un naufragio (PG 151 c.1244).

[14] En el *Trionfo della Fama* desfilan numerosos personajes antiguos de Grecia y Roma, y entre ellos los filósofos (c.3 v.45-120).

> «Volsimi da man manca e vidi Plato,
> Che'n quella schiera andò più presso al segno
> Al qual aggiunge a chi dal cielo è dato,
> Aristotele poi, pien d'alto ingegno;
> Pitagora, che primo umilemente
> Filosofia chiamò per nome degno (c.3 I v.4-9).

[15] «Che quanto piace al mondo è breve sogno»
(*Canzionere*, soneto 1).

«Ahi null'altro che pianto a mondo dura»
(Canzone III).

«Queste sei visione al signor mio
Han fatto un dolce di morir desio».

Su piedad hacia la Virgen se manifiesta en cantos bellísimos, como el que comienza: «Vergine bella, che di sol vestita.»

Sus fuentes de inspiración son Séneca, Cicerón y, sobre todo, San Agustín, en cuya vida creía ver reflejada la suya («legere arbitror, no alienam, sed propriae meae peregrinationis historiam»). De todo ello resulta una especie de estoicismo cristiano, con fuerte tendencia a la interioridad, que se manifiesta de manera especial en el *De contemptu mundi (Secretum. De secreto conflicto curarum mearum. Liber maximus rerum mearum*, 1342). Son tres coloquios autobiográficos entre Petrarca y San Agustín, en que expone su doctrina mística, basada fundamentalmente en el conocimiento de sí mismo. El fin de todo es aspirar a la belleza y la sabiduría divinas. Petrarca amaba la naturaleza. Pero siente más fuertemente el llamamiento agustiniano a la interioridad («noli foras ire»). Una vez subió al monte Ventoux y, en lugar de admirar el grandioso panorama, abrió las *Confesiones* de San Agustín: «Los hombres llegan a admirar los altos montes, las olas gigantes del mar, el amplio lecho de los ríos, el vasto círculo del océano y el camino de las estrellas; pero se olvidan y no se admiran de sí mismos» *(Ep. fam.* IV 1).

El tratado *De Vita solitaria* (1346) es un elogio de la soledad, aduciendo ejemplos de los sabios antiguos. El hombre ha nacido para la virtud, que se practica mejor en el apartamiento de la sociedad. *De remediis utriusque fortunae* es una imitación de Boecio, en que pondera la inestabilidad de los bienes humanos y los beneficios que pueden sacarse de la adversidad [16]. En el *De vera sapientia* intervienen un retórico (orator) sofista y pedante, y un ignorante (idiota) piadoso y humilde. El camino para llegar a la verdadera sabiduría es el conocimiento de sí mismo, que no se adquiere en los libros ni en las escuelas. La humildad dispone para la recepción de la verdadera sabiduría, la cual es comunicada por Dios [17]. *De otio religiosorum* es un tratado de meditación, dirigido a un hermano suyo, cartujo en Montrieu, y tiene carácter más teológico y ascético que filosófico. *De rebus memorandis* y *De viris illustribus* versan sobre temas históricos, manifestando su admiración hacia las figuras de la antigüedad, con un notable sentido crítico: «Investigaré los ejércitos romanos, explicaré el foro e incluso en las legiones armadas y en el estrépito forense encontraré almas pensativas dedicadas a la contemplación». En los dos opúsculos, *De republica optime ministranda* (1373) y *De officio et virtutibus imperatoris*, recoge ideas políticas de Platón y Cicerón sobre los derechos y deberes de súbditos y gobernantes.

Contra los averroístas escribió una de sus primeras obras: *De suipsius et multorum aliorum ignorantia* (1337-1338) oponiendo a su materialismo e impiedad los ejemplos de Platón, Cicerón y, sobre todo, San Agustín, en los cuales puede encontrar el cristiano

[16] «Erant olim huius scientiae (theologiae) professores; hodie, quod indignans dico, sacrum nomen profani et loquaces dialectici dehonestant, quod nisi sic esset, non haec tanta tam subito pullulasset seges inutilium magistrorum. Philosophi... ad verbosam nudamque dialecticam sunt redacti» *(De rem. utriusque fortunae* I, dial.46).

[17] «Iuvenis... cathedram ascendit... nescio quid confusum murmurans. Tunc maiores certatim ut divina locutum laudibus ad caelum tollunt; tinniunt interim campanae, strepunt tubae, volant annuli, finguntur oscula, vertici rotundus ac magistralis biretus apponitur; his peractis descendit sapiens, qui stultus ascenderat» *(De vera sapientia* I p.324).

tesoros más ricos y más conformes a su fe. Prodiga a Averroes los más duros calificativos, entre otros el de perro rabioso, que ladra contra la fe católica («contra canem illum rabidum Averroem qui sutore actus infando contra dominum suum Christum contraque catholicam fidem latrat») [18]. Al aristotelismo opone el platonismo: «De Platone quid dicam, qui maximorum hominum consensu philosophiae meruit principatum?» (*Ep. fam.* IV 9). A la vez abre el ancho camino de improperios contra la escolástica de su tiempo con fórmulas que después repetirán hasta la saciedad los humanistas y que utilizarán sin cambiarlas los «ilustrados» del siglo XVIII [19]. Contra ella proclama el retorno a los grandes modelos antiguos: «Redde mihi Pythagoram, ... redeat et Plato, renascatur Homerus, reviviscat Aristoteles, revertatur in Italiam Varro, resurgat Livius, reflorescat Cicero» [20]. *Renacer, reflorecer, revivir, retornar*, son palabras que nos colocan ya en los umbrales del Renacimiento.

JUAN BOCCACCIO (1313-1375).—Nació en París, donde su padre, mercader de Florencia, se hallaba por motivos de negocios. Es un carácter completamente distinto del de su gran amigo Petrarca, por consejo del cual estudió griego en Calabria con Pablo de Perugia y en Florencia con Leoncio Pilatus de Tesalónica (1360). Comparte con Petrarca la admiración por la antigüedad y las bellas letras, pero no sus inquietudes espirituales y sus tendencias místicas. En su *Decamerone* critica con excesivo desenfado las costumbres de su tiempo, y en el cuento de los tres anillos (I 3.º)—recogido por Lessing en *Natham el Sabio*—manifiesta una actitud escéptica ante la religión [21].

[18] «Aristotelis splendore lippos atque infirmos praestringente oculos multi iam in erroris foveas lapsi sunt» (*De sui et mult. ignor.* p.1043). «In hac tanta scientiae inopia, ubi implumes alas vento aperit humana superbia, quam frequentes et quam duri scopuli, quot quamque ridiculae philosophantium vanitates, quanta oppositionum contrarietas, quanta pertinacia, quanta protervia, qui sectarum numerus, quae differentiae, quaenam bella, quanta rerum ambiguitas, quae verborum prolixitas, quam profundae quamque inaccessibiles veri latebrae, quot insidii sophistarum omni studio veri iter vepribus obstruentium, ut nequeat internosci, quis illuc rectior trames ferat» (ib., p.1057).

[19] «Videsne tu hos scholasticos, genus hominum vigiliis ac ieiunio squalidum? Crede mihi nihil ad lucubrandum durius, nihil mollius ad iudicandum; cum multa laboriosissime legerint, nihil examinant, et quid in re sit, dedignantur inquirere» (*Epist. fam.* I 1). «Respice hos, qui in altercationibus et cavillationibus sophisticis totum vitae tempus expendunt seque inanibus semper quaestiunculis exagitant. Et praesagium meum de omnibus habeto: omnium nempe cum ipsis fama corruet, unum sepulcrum nomini ossibusque sufficiet» (ib.). «Vivat ergo dialecticus tuus et cornutis semper effluat syllogismis, quando nobiscum sentit et non est ignarus omnium... O doctrinam novam et exoticam ipsique, cuius nomen infamant, Aristoteli incognitam» (*Epist. famil.* I 6).

[20] *Epist. famil.* I1).

[21] Su padre quiso asociarlo a sus negocios. Pero le atraía más la literatura y la vida libre y aventurera que las preocupaciones del comercio. Fue enviado a Nápoles a estudiar Derecho (1328). Sedujo a María de Aquino (Fiammetta), hija natural del rey Roberto, casada, a la que dedicó una serie de poemas y novelas (1336): *Filocopo, Teseide, Ninfale d'Ameto, Filostrato, Ninfale fiesolano, L'amorosa Fiammetta.* En Nápoles conoció a Petrarca (1341) entablando una amistad que duró toda su vida. En venganza por una burla de que le hizo objeto una señora viuda escribió su *Laberinto de Amore* o *Corbaccio* (1355), sátira antifeminista, burda e inmoral. Su obra más famosa es el *Decamerone*, o *Principe Galeotto* (1348-1353), colección de cien cuentos distribuidos en diez jornadas de diez narraciones cada una, en que hace una pintura burlona, desenfadada y frecuentemente obscena de las costumbres de su tiempo, complaciéndose en poner como personajes a clérigos y monjes. A pesar de sus extravíos morales, siempre conservó su fe cristiana, que revivió cuando un cartujo, en el momento de morir, le envió un mensaje revelándole secretos de su vida (1361). El temor de la muerte le hizo cambiar de vida y modo de escribir. A esta segunda fase pertenecen sus obras

3. **Labor de los humanistas.**—No hay por qué insistir en la superficialidad, frivolidad, inmoralidad, paganismo y hasta la irresponsabilidad de unos pocos humanistas. Un balance justo debe reconocer el mérito de sus aportaciones positivas a la cultura. La actividad que desplegaron fue realmente asombrosa. En poco más de medio siglo (1350-1405) llevaron a cabo la recuperación de los textos literarios y filosóficos de la antigüedad.

A la ampliación del horizonte geográfico con el descubrimiento de nuevas tierras se suma la del horizonte intelectual con la recuperación de los grandes monumentos de la cultura clásica. En este aspecto, la labor de los humanistas, aunque no se trata de un comienzo absoluto, tiene un mérito indiscutible. Si los humanistas tuvieron la fortuna de «descubrir» numerosos códices que yacían, más o menos olvidados, en las viejas bibliotecas monásticas y catedralicias, fue porque en la Edad Media hubo monjes que se habían preocupado de copiarlos amorosamente, con esmerada caligrafía y bellísimas viñetas.

La Edad Media no ignoró la antigüedad, y, por lo tanto, su «descubrimiento» no es un hecho exclusivo del Renacimiento. Después de la invasión de los bárbaros nunca dejaron de cultivarse del todo los estudios de latinidad, gramática y retórica, herencia de las escuelas romanas. Desde Boecio y Casiodoro, pasando por los copistas y «antiquarii» benedictinos, hasta las escuelas de traductores del siglo XII, toda la Edad Media es una serie continuada de esfuerzos de recuperación de la antigüedad, o, si se quiere, una serie de «renacimientos» parciales.

El septenario latino de artes liberales se transmitió a través de Marciano Capella, Boecio, Casiodoro, San Isidoro, San Beda, Alcuino, etc. En Sevilla, Yarrow y Aquisgrán se leían los «autores» clásicos: gramáticos, poetas, historiadores y filósofos. Ni los más apasionados humanistas superaron la estima en que tenían los libros San Isidoro, San Braulio, Alcuino y Lupo de Ferrières. En sus obras saltan a cada paso citas de Donato, Prisciano, Plauto, Ovidio, Terencio, Virgilio, Cicerón, etc., cuyos libros se guardaban como tesoros en las bibliotecas de los monasterios y las catedrales.

latinas: *De genealogiis deorum gentilium libri XV*, *Bucolicum carmen*, *De casibus virorum et feminarum illustrium libri IX*, *De claris mulieribus*, *De casibus principum* (traducido al castellano por el canciller López de Ayala: *Caída de príncipes)*, *Liber de montibus, silvis, fontibus*, etc. En sus últimos años, el municipio de Florencia le encargó explicar en el *Studio* la *Divina Comedia* del Dante, de la que hizo un comentario a los 16 primeros cantos (1373). Escribió también un *Tratatello in laude di Dante*. Fue poco favorable a los españoles, a quienes califica de «semibarbari et efferati homines», en lo que coincidía con otros italianos que nos llamaban «rudes propeque efferati homines.,. a studiis humanitatis abhorrentes».

La pulcra latinidad de un Juan de Salisbury en el siglo XII es abandonada en el siguiente. El hecho es lamentable, pero comprensible ante la urgencia de los problemas de orden doctrinal que planteaba el aluvión de obras griegas y musulmanas, que irrumpió en Europa a través de las escuelas de traductores. El interés por el fondo científico de los problemas y la gravedad de las cuestiones que planteaban inaplazablemente contribuyó al descuido de la forma, que ciertamente llegó a extremos deplorables en los escolásticos del siglo XIV, con cuyos epígonos conviven los primeros humanistas.

Sin menoscabar el mérito extraordinario de los humanistas en la recuperación del saber antiguo, su labor, en este aspecto concreto, representa la última etapa de una vasta serie de esfuerzos que databan de mil años atrás, es decir, desde el hundimiento mismo del Imperio romano. Los humanistas recorrieron toda Europa buscando los tesoros literarios de la antigüedad en las viejas bibliotecas medievales: Bobbio, Monte Cassino, en Italia; San Gall y Einsiedeln, en Suiza; Fulda, Maguncia, Corvey, Reichenau, en Alemania; Cluny, en Francia; Worcester y Glastonbury, en Inglaterra, etc., comprando, copiando o, si llegaba el caso, saqueando, sin que a algunos, como Poggio, les remordiera demasiado la conciencia ante la tentación de piratería. Afortunados ojeadores de piezas literarias se estremecían de gozo ante el hallazgo de un manuscrito [22]. Lorenzo de Médicis envió emisarios a Dinamarca, Turquía, Egipto y Constantinopla, en busca de códices antiguos. Gianozzo Manetti dice que Nicolás V «despachó doctos exploradores hasta los últimos confines de Alemania e Inglaterra». De esta manera se formaron las ricas bibliotecas renacentistas y las valiosas colecciones de códices, joyas, medallas, estatuas y monumentos de la antigüedad.

a) *Literatura latina.*—Petrarca es el primero en quien se manifiesta el despertar del espíritu de estima hacia los monumentos literarios de la antigüedad. En Verona copió las cartas de Cicerón a Atico. Poseía un códice de Homero y algunos diálogos de Platón, pero aunque recibió algunas lecciones de griego no llegó a dominarlo para poderlos entender.

Boccaccio encontró las *Historias* de Tácito en Monte Cassino. Alberto Enoch de Ascoli recuperó Suetonio *(De viris illustribus)* y la *Germania* de Tácito. En 1389 se hallaron en Vercelli las *Epís-*

[22] Francisco Filelfo escribe a Bessarion (1448): «Eam Homeri Iliadam, quam vir eruditissimus Theodorus Gazes exscripsit mihi, et quidem magna cum impensa et sumptu, facio tanti, ut ne Craesi quidem ingentibus illis admirabilibusque thesauris cuiquam sim cessurus... Donare didici saepe permulta, at vendere nihil unquam, praesertim libros, quibus sane pretiosius nihil duco. At hunc Homeri codicem tam charum habeo, tam iucundum, ut vix quidquam in vita magis» (PG 161 III-IV 5).

tolas familiares de Cicerón. Geraldo Landriano recuperó en 1525 la *Retórica* de Cicerón *(Brutus, Orator, De oratore)*. Nicolás de Cusa, en un viaje a Alemania, enviado por Orsini, halló doce comedias de Plauto (1428). Niccolo Niccoli († 1437) fue un gran coleccionista de códices, llegando a reunir una copiosa biblioteca. El buscador más afortunado fue Poggio Bracciolini, calificado de «Colón de los archivos» por sus hallazgos, aunque quizá no le faltaba razón a Lorenzo Valla para calificarlo de «Poggio latronum ac barbarorum duce». Yendo al concilio de Constanza (1414) escarmenó las bibliotecas de Fulda, San Gall, Corvey, Reichenau y Weingarten. Halló un ejemplar completo de las *Institutiones oratoriae* de Quintiliano (1415), el *Arte de la guerra* de Vegecio, las *Sylvae* de Estacio, las *Púnicas* de Silvio Itálico, las *Argonáuticas* de Valerio Flacco, la *Agricultura* de Columela, los *Anales* de Tácito, las *Historias* de Amiano Marcelino, la *Astronomía* de Manilio, el *Léxico* de Nonnus Marcellus, la *Arquitectura* de Vitrubio, doce comedias de Plauto, ocho discursos de Cicerón y obras de Petronio.

b) *Literatura griega.*—En la recuperación de la literatura griega el Renacimiento marca un gran avance sobre la Edad Media, en que el griego había llegado a olvidarse casi por completo. Fuera de escasas excepciones (Escoto Eriúgena, Roberto Grosseteste, Guillermo de Moerbeke, Roger Bacon), apenas había nadie capaz de leer los autores en su lengua original, teniendo que valerse de traducciones y retraducciones, casi siempre muy deficientes. Las recomendaciones de los concilios para que se fundasen en París, Oxford, Bolonia y Salamanca cátedras de lenguas orientales—griego, hebreo, arameo, caldeo y árabe—apenas tuvieron eficacia ni resultados apreciables [23].

El intercambio cultural con Bizancio comenzó hacia 1400, antes del concilio de Ferrara-Florencia (1438). Manuel Chrysoloras, llamado a Florencia por Coluccio Salutati, fue el verdadero iniciador del movimiento y padre de una generación de helenistas. Escribió una gramática dialogada *(Erotemata)*. Pasó después a Pavía (1400), Milán (1403), Venecia y Roma.

Muchos italianos fueron a Constantinopla a estudiar griego y regresaron cargados de códices. Guarino de Verona. Juan de Aurispa volvió con 238 manuscritos (1423). Francisco Filelfo trajo entre otros muchos códices la *Etica a Nicómaco* (1427). Nicolás de Cusa volvió con las obras de San Juan Damasceno (1437). Antonio da Massa. Ambrosio Traversari recuperó las obras completas de Platón [24]. Después del concilio de Ferrara-Florencia (1438)

[23] En el concilio de Vienne (1311) se ordena: «Ut igitur peritia linguarum huiusmodi (hebraicae, arabicae et chaldaicae) possit habiliter per instructionis efficatiam obtineri, hoc sacro approbante Concilio, scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque Romanam Curiam resideri contigerit, nec non in Parisiensi et Oxoniensi, Bononiensi et Salmantino Studiis providimus erigendas...» *(Decretales de Clemente V* tit.1 c.1: C. I. C., 39, II col.1179).

[24] AMBROSIO TRAVERSARI (1386-1439). Nació en la Romaña. Fue a Florencia hacia 1400. A los catorce años ingresó en los Camaldulenses. Fue discípulo de Chrysoloras y Demetrio Scarari. Eugenio IV lo nombró General de su Orden (1431) y lo envió de embajador a Basilea

muchos eruditos bizantinos se quedaron en Italia y se dedicaron a enseñar griego y filosofía en diversas ciudades italianas.

El potente movimiento iniciado en Italia se extendió a todas las naciones europeas—Francia, Alemania, Países Bajos, Inglaterra, España—, y en todas produjo frutos magníficos de recuperación de la cultura clásica, de lo cual se beneficiaron amplios sectores de la ciencia. Incluso la filosofía escolástica, que aparece como la antítesis del movimiento y tuvo que soportar las invectivas más crueles de los humanistas, acabó por incorporar muchos de sus mejores elementos, que fueron uno de los principales factores de su renovación.

Traducciones.—Otro gran mérito de los humanistas fue el esfuerzo que desplegaron en realizar traducciones exactas y elegantes de obras griegas [25]. La Edad Media occidental no poseyó las obras de Platón. Apenas conoció más que el *Timeo* en la versión fragmentaria y con el comentario de Calcidio (1-52). El platonismo, o más bien el neoplatonismo, se transmite indirectamente y de segunda mano a través de Boecio, San Agustín, el Seudo Dionisio y otras fuentes. Lo mismo sucedió a los primeros humanistas. Los que se inclinaron al neoplatonismo, o más bien al agustinismo, como Petrarca, fue por motivos literarios o sentimentales, escandalizados ante el aristotelismo de los averroístas paduanos.

Con el intercambio de eruditos italianos y bizantinos se difundió el conocimiento del griego y se emprendió la labor de traducir no sólo Platón y Aristóteles, sino otra multitud de obras, que de esta manera comienzan a conocerse en sus textos auténticos y en su genuina pureza.

Guarino de Verona tradujo Plutarco y Estrabón. Leonardo Bruni Aretino tradujo en Florencia, entre 1398 y 1404, Polibio, Esquines, Demóstenes, Jenofonte y el discurso de San Basilio sobre el modo de leer los autores clásicos; antes de 1421, la *Apología, Fedón, Critón, Gorgias, Fedro, Axíoco* y las *Cartas* de Platón; la *Etica a Nicómaco* (1418), los *Políticos* («opus magnificum et plane regium») y los *Económicos* (1435) de Aristóteles. Lorenzo Valla, la *Ilíada*, Herodoto y Tucídides (1452). Poggio, Diodoro y la *Ciropedia*. Gianozzo Manetti, las *Eticas a Nicómaco* y *a Eudemo*. Hermolao Bárbaro, el *Organon* y la *Retórica* de Aristóteles y los comentarios de Temistio y Dioscórides. Francisco Filelfo tradujo Hipócrates, Jenofonte, la *Retórica* de Aristóteles y los *Apophtegmas*

y Hungría. Se distinguió en los concilios de Basilea y Ferrara-Florencia. El Papa lo envió a Constantinopla (1438), donde fue para los latinos lo que Bessarión para los griegos. Reunió una copiosa biblioteca. Murió en Constantinopla. Tradujo la Vida de San Juan Crisóstomo, la de San Gregorio de Nazianzo, las Actas del concilio de Calcedonia. Escribió *Hodoeporicon*.

[25] Leonardo Bruni Aretino expone así su concepto de lo que debe ser una traducción: «Officium certe interpretis est non divinare, neque coniectare, nec pro arbitrio suo dicere, nec ad opinionem aliquam suam verba deflectere, sed simpliciter ac protinus sine ulla mutatione, ut in aliena est lingua, sic in sua referre: nam variare interpretis nefas est» (Carta a Francisco Picolpasso, arzobispo de Milán, en *Epistolae* l.10,24 [Florencia 1741] t.2 p.196).

de Plutarco. Rafael de Volterra, algunas obras de Aristóteles. Angel Poliziano, el *Manual* de Epicteto. Marsilio Ficino, las obras de Platón, Plotino, el Pimander, Jámblico, Proclo, Porfirio, Alcinoo, los versos áureos de Pitágoras, Atenágoras, el Seudo Dionisio, y otras. Ambrosio Traversari, las *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio; el Seudo Dionisio, San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Juan Clímaco, y sermones de San Efrén. Lapo de Castilglionchio, Plutarco, Luciano, Teofrasto, Josefo, Isócrates y Demóstenes. Nicolás Perotti († 1480) tradujo, con escasa fidelidad, el *Manual* de Epicteto, Polibio (1473) y Plutarco *(De fortuna populi romani)* (1473).

Por su parte, los bizantinos realizaron numerosas versiones de obras griegas al latín. Juan Bessarión tradujo los *Memorables* de Jenofonte, la *Metafísica*, de Aristóteles (1450-1455) y algunos fragmentos de la *Metafísica* de Teofrasto. Juan Argyropoulos tradujo los *Perihermeneias* y tradujo o revisó el *Organon*, los *Físicos*, *De Caelo*, *De Anima*, la *Etica a Nicómaco* y la *Metafísica*. Tradujo al griego el *De Fallaciis* y el *De ente et essentia* de Santo Tomás. Teodoro de Gaza hizo excelentes versiones de Aristóteles: *De historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, el *De plantis* de Teofrasto, los *Problemas* de Alejandro de Afrodisias y veinticuatro homilías de San Juan Crisóstomo. Con más precipitación y menos honradez literaria tradujo Jorge de Trebizonda varias obras aristotélicas: el tratado de los *Animales*, la *Retórica* y los *Problemas*, las *Leyes* de Platón (que Bessarión atacó por inexacta en su *Correctorium interpretationis librorum Platonis de legibus)*, la *Ciropedia* de Jenofonte. Diodoro de Sicilia, la *Propedéutica evangélica* de Eusebio y obras de San Basilio, San Cirilo, San Gregorio de Nyssa, San Juan Crisóstomo, San Gregorio de Nazianzo (en colaboración con Juan Tortelli). Gregorio Typhernas, de Città de Castello, tradujo las *Eticas* a Nicómaco y a Eudemo.

Aunque posterior, fue también benemérita la labor de los traductores españoles. Ginés de Sepúlveda se propuso continuar la labor de Argyropoulos y Teodoro Gaza. Tradujo *Parvi Naturales* (Bolonia 1522), *De ortu et interitu* (ib. 1523), *De Mundo* (ib. 1523), *Meteororum* (París 1532), *De Republica* (ib. 1548), *Etica a Nicómaco*, que no llegó a imprimirse por las censuras adversas de Domingo de Soto y Juan de la Fuente. Por vez primera tradujo el comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica*: *Alexandri Aphrodisei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia cum latina interpretatione, ad Clem. VII Pont. Max.* (Roma 1527; París 1536) Juan Bautista Monllor tradujo y comentó los primeros *Analíticos* (Valencia 1569). Pedro Simón Abril tradujo la *Etica a Nicómaco* (Madrid 1918), los «ocho libros de República» (Zaragoza 1584), la *Tabla de Cebes*, el *Cratilo* y el *Gorgias* de Platón. Andrés de Laguna tradujo *De phisiognomicis* (París 1535), *De mundo seu de cosmographia* (Alcalá 1538), *De virtutibus* (Colonia 1543), *De plantis* (Colonia 1543). Juan de Vergara hizo por encargo de Cisneros una versión de los *Físicos*, *De Anima* y de la

Metafísica (I-VII), que se conserva manuscrita en la biblioteca capitular de Toledo. Don Sebastián Pérez, obispo de Osma, tradujo y comentó el *De Anima* (*Aristotelis de Anima latina interpretatione, commentariis et disputationibus illustratus*, Salamanca 1564). Diego de Funes y Mendoza tradujo la *Historia de los Animales* (Valencia 1621). Vicente Mariner de Alagón (1636) hizo una versión castellana de casi todas las obras de Aristóteles, menos la *Metafísica* (inéditas).

c) *Literatura cristiana.*—Los humanistas exageraron los defectos de la escolástica de su tiempo, con la que, sin embargo, tienen más afinidades que con la del siglo XIII. Pero no les faltaba razón al tratar de remontarse a las fuentes auténticas del pensamiento filosófico y cristiano, descuidadas por los escolásticos de la decadencia. En sus trabajos no solamente hay un fondo de crítica negativa, sino también un deseo positivo de autenticidad, purificación, simplificación y verdadera reforma. De este anhelo de retorno a las fuentes no sólo se beneficiaron los autores profanos, sino también la Sagrada Escritura y los escritores cristianos de la antigüedad.

Eugenio IV encargó a Ciriaco de Ancona (1391-1457) la revisión de las variantes del texto griego del Nuevo Testamento y compararlo con la versión de San Jerónimo. Benemérita fue también la labor de Nicolás V. Aparecieron numerosas ediciones y versiones de la Sagrada Escritura (Políglota de Alcalá, Políglota de Amberes) y ediciones cuidadosas de los Santos Padres. Debe destacarse la labor de Erasmo, que llevó a cabo ediciones admirables, que detallamos más adelante [26].

Nuevas ciencias.—El movimiento humanista tiene otros aspectos sumamente valiosos en que rindió frutos de primera calidad. No es posible hacer la historia de muchas ramas modernas del saber sin reconocer las aportaciones debidas al esfuerzo de los humanistas. Mérito indiscutible fue la renovación y depuración de la forma literaria, el cuidado del estilo, el buen gusto frente a la barbarie del latín de las escuelas, el cultivo de las lenguas clásicas y orientales. Escribieron gramáticas y diccionarios. Grandes gramáticos, entre otros innumerables, fueron Juan Malpaghini de Rávena, amigo de Petrarca, que enseñó en Roma y Padua; Angel Poliziano, Mario Nizzolius

[26] Beato Renano dice de Erasmo: «Fue suficientemente franco en lo que se refiere a literatura sagrada, pues, repitiendo las palabras que él mismo escribió en carta a un amigo suyo, vio que se concedía una importancia desmedida a la teología escolástica, al paso que se reducía a la nada la literatura antigua. Tan ocupados andaban los teólogos con las sutilezas de Escoto, que no tenían tiempo de posesionarse de la fuente principal de la sabiduría divina... Gracias a Dios, comenzamos a advertir el fruto de sus amonestaciones. Nuestros teólogos, en vez de estudiar a Hales y Holcot, revuelven las páginas de San Cipriano, San Agustín, San Ambrosio y San Jerónimo».

de Módena (1498-1576), Hermolao Bárbaro de Venecia, Antonio de Nebrija, etc. No se contentaron con buscar códices y publicarlos en primorosas ediciones, sino que los estudiaron, comparándolos, confrontándolos, clasificándolos y anotando sus variantes. De esta labor nacieron varias ciencias nuevas: la filología, la paleografía, la epigrafía, la arqueología (cuyos fundadores pueden considerarse Ciriaco de Ancona, Poggio, F. Biondo, Maffeo Veggio), la numismática, la crítica textual y literaria, la geografía y la historia de la antigüedad.

La imprenta.—Pocos inventos han aparecido tan oportunamente como el de Juan Guttenberg y su sucesor Pedro Schöffer, entre 1450-1455. Hasta entonces la enseñanza había sido oral o difundida por los copistas de manuscritos. Pero la imprenta significó una profunda revolución. El nuevo invento, junto con el grabado en cobre y madera, permitía la rápida multiplicación de numerosos ejemplares a precios asequibles, y en manos de los humanistas se convirtió en un instrumento eficacísimo para la difusión de la cultura.

Se abren imprentas por todas partes: Maguncia, Nurenberg, Basilea, Estrasburgo, Roma (1465), Milán (1469), Florencia, París (1470), Lyón (1473), Valencia (1474), Zaragoza (1475), Barcelona (1475), Sevilla (1476), Salamanca (1480), Toledo (1483), Alcalá (1502). Se suceden ilustres dinastías de impresores, como los Manuccio, de Venecia: Teobaldo, padre (1450-1515); Pablo, hijo; Aldo, nieto; los Giunta, de Florencia; Juan Amerbach (1447-1514) y Juan Froben, de Basilea; Antonio Koberger, en Nurenberg; Plantino, en Amberes, donde imprimió la *Poliglota Regia*, de Arias Montano; Thierry Maertens, en Lovaina y Lyón; Juan de Wingle y Bade Ascensius, en Lyón; Henri Estienne (1528-1598), en París. En España se multiplican las imprentas, no sólo en las capitales universitarias, sino hasta en villas de escasa importancia [27].

[27] En Salamanca existieron numerosas imprentas: Pedro Tovans, Juan de Junta, Juan y Alejandro Canova, Andrés y Domingo Portonariis, Juan María y Juan Bautista Terranova, Antonio Ramírez, Guillermo Foquel, Matías Gast, Pedro Lasso, Gonzalo Castañeda, Diego Gómez Loureiro, Jacinto Taberniel, Alfonso de Neila, etc. El convento de San Esteban tuvo una imprenta propia, dirigida por Antonio y Andrés Renaut.

En Alcalá figuran como impresores: Juan y Arnaldo Guillermo Brocar, Antonio Vázquez, Antonio Duplasire, Juan Gracián, Juan Iñiguez de Lequerica, Juan de Villodas y Orduña, Sebastián Martínez, Juan de Villanova, Fernando Ramírez, Miguel de Eguía, Juan de Orduña, Sancho de Ezpeleta, Diego García, María Fernández, etc.

En Valencia: Pedro de Huete, Silvestre Esparza, Antonio Sanahúja, Pedro Patricio Mey, Juan Joffre, Juan Crisóstomo Gárriz, Juan Bautista Marçal, Jorge Costilla.

En Sevilla: Juan de León, Jacobo y Juan Cromberger. En Burgos: Miguel de Aluizcueta. En Valladolid: Nicolás Tierri, Juan de Bastillo, Juan de Villaquirán, Antonio Vázquez Esparza. En Madrid: Luis Sanchez, Juan González, Miguel Serrano de Vargas. En Granada: Andrés de Santiago. En Zaragoza: Jorge Cozi, Lorenzo y Diego de Robles, Pedro Dardo [illegible] Pedro Lanaja. En Medina: Guillermo de Millán, Francisco del Canto, Pedro de C[illegible]. En Segovia: Diego Díaz de la Carrera. En Huesca: Juan Pérez Valdivielso. En Baeza: Juan Bautista de Montoya. En Estella: Adrián de Anvérez. En Tudela: [illegible] [illegible] Trig[illegible] hubo una imprenta, regida por Diego Pérez de [illegible]piñán.

Los impresores solicitaron la colaboración de los mejores humanistas para realizar sus ediciones de obras griegas y latinas, por cuyo cuidado fueron apareciendo maravillosas ediciones de los grandes autores de la antigüedad. Solamente de las prensas aldinas de Venecia salieron veintiocho ediciones príncipes: Platón (1483 y 1513), Aristóteles (1496-1499, cinco volúmenes), Aristófanes (1498), Sófocles (1502), Tucídides (1502), Sófocles (1502), Herodoto (1502), Eurípides (1503), Demóstenes (1508), Plutarco (1509), Píndaro (1514), Pausanias, Estrabón, Galeno, Hipócrates y Esquilo (1518). Son también ediciones príncipes Plutarco (1470), Teócrito (Milán 1481), Hesíodo y Homero (Florencia 1488).

Bibliotecas.—Típicamente renacentista fue la pasión por los libros. Papas, reyes, universidades, magnates, erigen suntuosas bibliotecas para dar digno alojamiento a los tesoros literarios rescatados del olvido. Clemente V ordenó trasladar a Aviñón la biblioteca pontificia. Fue enriquecida por Juan XXII, y llegó a contar 2.500 códices en tiempo de Benedicto XIII. Cosme de Médicis fundó la de Florencia, que en 1494 tenía mil volúmenes, y, durante su destierro, la de San Jorge el Mayor, en Venecia (1435). Hizo construir por Michelozzo el magnífico salón de San Marcos, de Florencia, donde colocó 300 volúmenes que adquirió de la biblioteca del rico mercader y humanista florentino Niccolo Niccoli (que tenía 800 volúmenes), a los que añadió 600 manuscritos latinos procedentes de la de Pedro Leopoldo y la biblioteca particular de la familias Médicis. De todo ello se formó la biblioteca laurentiana, abierta en 1571. Eugenio IV hizo trasladar a Roma, en 1443, 350 volúmenes de Aviñón, con lo cual se formó la biblioteca Vaticana. Nicolás V la enriqueció extraordinariamente, enviando emisarios por todas partes, especialmente a Constantinopla, para buscar códices. En 1455 contaba 1.160 volúmenes. En tiempo de Sixto V se aumentó con mil manuscritos griegos y latinos.

La de San Marcos de Venecia se formó con la de Petrarca, que desapareció casi toda, y la de Bessarión, que contaba 900 volúmenes, en 1468 (catálogo en PG 161,701-712). La del Louvre, en París, tenía 884 volúmenes. La de Pavía, fundada por los Visconti, 988. La del duque Federico de Urbino, 778. La de los príncipes de Este, 300. La del cardenal Orsini, 254. Poseyeron ricas bibliotecas Juliano Cesarini, Domingo Capránica, Próspero Colonna. La del cardenal Nicolás de Cusa se conserva en gran parte en el hospital de Cues.

En España se distinguieron por su afición a los libros don Enrique de Villena (146 autores), el obispo de Cuenca don Sancho Palomeque, el marqués de Santillana don Iñigo López de Mendoza, el conde de Haro, el duque de Béjar, el conde de Benavente don

Alonso de Pimentel, Fernán Pérez de Guzmán, señor de Batres; don Luis Núñez de Guzmán, maestre de Calatrava; el príncipe de Viana, don Martín I de Aragón, doña Isabel la Católica, don Diego Hurtado de Mendoza [28], don Pedro Ponce de León, don Sebastián Ramírez de Prado, el duque del Infantado, el duque de Osuna Juan Alfonso González de Segovia (h.1393-1458). Felipe II formó la biblioteca de El Escorial, a la que donó 4.000 volúmenes, y a la que se añadieron después los libros de don Diego Hurtado de Mendoza, don Pedro Ponce de León, Jerónimo Zurita, Juan Páez de Castro, Alonso de Zúñiga, Arias Montano, Antonio Agustín, Francisco de Bovadilla y Mendoza [29].

Nuevas universidades.—Muestra de la difusión de la cultura es la multiplicación de centros docentes superiores. Solamente en España se fundan 20 universidades nuevas entre 1400 y 1500. En 1619, entre mayores o completas (Salamanca, Alcalá, Valladolid) y menores, se contaban en España 32 universidades y 4.000 estudios de gramática. En los capítulos de reforma de 1623 se trató de reducir el número de centros literarios para impedir que el campo se despoblara ante la gran cantidad de alumnos que lo abandonaban para dedicarse a estudiar. Jaime II fundó la Universidad de Lérida (1300) para evitar que los catalanes y aragoneses fuesen a Toulouse. Pedro IV fundó la de Perpiñán en 1345. Pedro IV la de Huesca (1461). La de Valencia fue fundada en 1411. En 1424 se ordena la lectura de poetas latinos. Fue elevada a Universidad por Alejandro VI (1450) y confirmada por Fernando el Católico en 1491. Francisco Alvarez de Toledo fundó la de Toledo (1485-1520). Don Rodrigo Mercado de Zuazola, obispo de Avila, y Santiago, virrey de Navarra, la de Oñate (1542), cuya fachada esculpió el francés Pedro Picart. El conde Girón de Ureña fundó la de Osuna (1548). Juan López de Medina, arcediano de Almazán y obispo de Sigüenza, la de Sigüenza (1486). Cisneros la de Alcalá (1508). Santiago de Compostela (1506). Rodrigo Fernández de Santaella, arcediano de Reina, la de Sevilla (h.1502-1509). Avila (1504). Sahagún (1534). Granada (1540). Burgo de Osma (1554). Zaragoza (1574). Valladolid (1545). Gerona (1446, confirmada en 1605). Gandía (1546). Almagro (h.1550). Orihuela (1552). Tarragona (1572). Pamplona (1608). Oviedo (1604). Irache (1605). Tortosa (1645). Hubo también Universidades en Oropesa, Baeza, Solsona, Vich, Monforte, Mallorca [30].

[28] Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575). Natural de Granada. Gran humanista y bibliófilo. Sabía latín, griego y árabe. Embajador de Carlos V en Venecia y en el concilio de Trento (1542). Reunió una valiosa colección de obras clásicas. Escribió *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II nuestro Señor, contra los moriscos de aquel reino sus rebeldes* (Lisboa 1627). Tradujo la *Mecánica* y escribió una *Paraphrasis in totum Aristotelem* (mss. en El Escorial). Gregorio Andrés, O. S. A., *Dos listas inéditas de manuscritos griegos de Hurtado de Mendoza*: Ciudad de Dios 77 (1961) n.2 p.381-396.

[29] Gregorio de Andrés, O. S. A., *La Biblioteca Laurentina* (El Escorial). IV centenario de la fundación del Monasterio de San Lorenzo el Real (Madrid 1963) I p.693-730.

[30] Vicente Lafuente, *Historia de las Universidades, Colegios y demás establecimientos de enseñanza en España* 4 vols. (Madrid 1884-1889).

Alemania tenía en el siglo XIV cuatro grandes Universidades: Viena (1365), Heidelberg (1386), Colonia (1388), Erfurt (1388). En el siglo XV se fundan las de Leipzig (1409), Greifswald (1456), Freiburg (1456), Tréveris (1457), Basilea (1460), Ingolstadt (1472), Tubinga (1477), Maguncia (1477), Wittenberg (1502), Franckfurt (1506).

Mecenas.—Papas, prelados y nobles, unas veces por amor al arte y a la ciencia y otras por necesitar sus servicios para la redacción de documentos en bello latín, tuvieron a gala rodearse de artistas y literatos como el ornato más brillante de sus cortes y palacios. Grandes protectores de las artes y las letras fueron Martín V (1417-1431), Eugenio IV (1431-1447), Nicolás V (1447-1455), Calixto III (1455-1458), Pío II (1458-1464), Sixto IV (1471-1484), Julio II (1503-1513), León X (1513-1521). Cardenales como Juliano Cesarini (1389-1444), amigo de Bessarión y protector de Nicolás de Cusa, a quien éste dedicó los libros *De docta ignorantia* y *De coniecturis*. Domingo Capránica (1400-1458), Bernardo Dovizzi (Bibiena 1470-1520), Próspero Colonna, Pedro Barbo, Guillermo de Estouteville, Francisco Condulmier. Humanistas y artistas se beneficiaron del mecenazgo de los Médicis de Florencia, los Gonzagas de Mantua, los duques de Este en Ferrara, los Visconti de Milán, los príncipes de la casa de Carrara en Padua. Grandes mecenas españoles fueron Alfonso V en Nápoles, Rodrigo Fernández de Santaella (1444-1509), que fundó el colegio mayor de Santa María de Jesús, base de la Universidad de Sevilla; Diego Deza, O. P., que fundó allí mismo el colegio de Santo Tomás; Alonso de Fonseca, el colegio del Arzobispo en Salamanca; Pedro González de Mendoza, el de Santa Cruz, de Valladolid; Alonso de Burgos, que fundó allí mismo el colegio de San Gregorio; Juan de Zúñiga, Juan López de Medina, etc. A todos los superó en magnificencia el cardenal Cisneros.

Asociaciones.—El Humanismo, más que en las universidades, se desarrolló en numerosas asociaciones y academias, con los nombres más pintorescos, en que se agrupaban los aficionados al arte, a las bellas letras y a la filosofía. En Florencia, además de la academia platónica, cuya alma fue Marsilio Ficino, existieron las reuniones en los *Orti Rucellai*, la *Academia della Crusca* y la de los *Umidi*. En Roma, la academia romana de Pomponio Leto, las de los *Lincaei*, los *Humoristi*, los *Fantastici*, los *Vignaioli*, los *Padri*, los *Sdegnati*. En Nápoles, la academia alfonsina y la pontaniana de G. Pontano. En Venecia, la academia aldina. En Bolonia, las de los *Otiosi* y *Sitibondi*. En Ferrara, *Elevati*. En Reggio Emilia, *Accesi*. En Nápoles, *Ardenti*. En Sena, *Intronati*. En Parma, *Innominati*. En Alejandría, *Immobili*. En Verona, *Filarmonici*. En Génova, *Adormentati*. En Padua, *Arditi*. En Milán, *Nascosti*. En Cesena, *Offuscati*. En Ancona, *Caliginosi*. En Fabriano, *Disunti*. En Rímini, *Adagiati*. En Cesena, *Catenati*. En Lucca, *Oscuri*. En Perugia, *Insensati*.

Creemos suficientes estas indicaciones para comprender la importancia del movimiento humanista y su influjo en la elevación de la cultura europea, sin necesidad de empequeñecerlo interpretándolo tendenciosamente en el sentido de «descubrimiento del hombre y de la naturaleza». En primera línea lo fomentaron Papas y prelados, y sus representantes fueron en su mayor parte eclesiásticos o funcionarios al servicio de la Iglesia. Si de momento el interés se centró ante todo en el cultivo de las bellas letras y la recuperación de los monumentos del saber antiguo, quedaban establecidas las bases que servirán para abrir nuevos campos de investigación en otros dominios de la ciencia.

Dante, Petrarca y Boccaccio revalorizaron la lengua vulgar, perfeccionaron el italiano, dándole categoría de lengua literaria. Algo parecido sucedió con el castellano en tiempos de Juan II. Sin embargo, la mayor parte de los humanistas no supieron apreciar el valor de las corrientes nacionales procedentes de la Edad Media, ya entonces muy poderosas. Incluso entorpecieron su desarrollo, suplantándolas con una imitación anacrónica de los modelos latinos. Por fin sobrevino la reacción, prevaleciendo las lenguas nacionales tanto en el orden literario como en el científico, quedando el latín relegado a círculos cultos, más reducidos cada vez. Buena parte del éxito de los libros de filosofía que comenzarán a aparecer en el siglo XVII lo deberán a haber adoptado la lengua vulgar.

Humanismo paganizante.—Los principios del movimiento humanista coinciden con el Cisma de Occidente, momento crítico en la historia de la Iglesia, que debilitó la autoridad pontificia, con el aseglaramiento del clero y la relajación de la disciplina, con la corrupción de costumbres en las clases elevadas y la decadencia de la teología escolástica.

El movimiento humanista alcanzó muy pronto un alto grado de efervescencia. De suyo, la admiración hacia la antigüedad, la restauración de los valores culturales clásicos y de las bellas formas literarias y artísticas nada tenía de reprobable ni anticristiano. Era la culminación de una labor realizada a lo largo de toda la Edad Media. El cristianismo no es incompatible con la belleza de las formas ni con las galas de la literatura. De hecho, esa restauración, fomentada y favorecida por los Papas, a veces con excesiva benevolencia, dio origen a un floreciente renacimiento cristiano.

Pero el entusiasmo exagerado por la literatura de la antigüedad implicaba un peligro, ya señalado por San Basilio cuando daba normas para la lectura de los autores paganos. Bajo la

belleza de las formas literarias y artísticas latía un concepto naturalista de la vida opuesto o, por lo menos, ajeno al cristianismo. Muchos humanistas permanecieron fieles en su fe y su conducta a los principios del dogma, de la moral y del espíritu cristiano. Pero en otros, el estudio de las letras clásicas fue acompañado por el interés en penetrar y asimilar el espíritu de los griegos y romanos, y sirvió para revelarles un modo de vida puramente naturalista. Algunos se dejaron fascinar por el espejismo de una antigüedad idealizada, tal como se les aparecía a través de la belleza de las formas literarias y artísticas de poetas, oradores, arquitectos, escultores y filósofos. Es una imagen superficial, que no responde al fondo tremendamente trágico y pesimista en muchos casos que late en el desarrollo de la vida real de griegos y romanos, tal como hoy la conocemos con más medios de información histórica que los renacentistas. Nietzsche hizo resaltar contra Burchkardt el contraste entre lo *dionisíaco* y lo *apolíneo*, es decir, los aspectos tenebrosos del alma griega al lado de la belleza de sus creaciones artísticas. La imagen del mundo clásico, bella, armoniosa, gozosa y optimista, al modo como la concebían Goethe, Hölderlin y Hegel, debe dosificarse con otros ingredientes oscuros y desordenados que la contrapesan terriblemente y que en realidad prevalecen sobre ella. Esa imagen bella, placentera, pero parcial y, por lo tanto, falsa de la antigüedad ejerció una profunda fascinación en algunos humanistas del primer siglo, en cuyas vidas se realiza el derrumbamiento de los principios dogmáticos y sobrenaturales del cristianismo, dando lugar a otras formas de vida de tendencia pagana y naturalista.

El entusiasmo desbordado y un poco irreflexivo hacia los modelos del paganismo repercutió en menosprecio de los valores cristianos de la Edad Media. Del cultivo de la forma literaria se pasó a la asimilación del espíritu pagano en el pensamiento y las costumbres. El ideal cristiano sobrenatural es sustituido por otro ideal naturalista. Los héroes de la antigüedad se anteponen a los santos de la Iglesia. Las *Vidas paralelas* de Plutarco prevalecen sobre el *Flos sanctorum*. Lo que en un principio había sido un inocente movimiento literario se convirtió en un trastorno de perspectiva y en una profunda revolución, cuyo resultado fue en muchos casos una paganización efectiva de costumbres y una actitud ante la vida, que comienza a sentirse de una manera puramente natural y autónoma, desligada de toda orientación de orden trascendente (antropocentrismo).

Sin embargo, más que de naturalismo, en el sentido que más tarde adquirirá esa palabra, se trata de una relajación de costumbres y de libertad moral y disciplinar. Pocos de los primeros humanistas dejaron de ser sinceros creyentes en el fondo. Lo cual no impedía que en la práctica algunos adoptaran la norma de «credere ut decet, vivere ut libet», abandonando la austeridad cristiana, anteponiendo la belleza a la moral, y adoptando actitudes y costumbres propias del paganismo de sus modelos literarios. Jorge Vasari (1511-1574) atestigua que «sotto il nome di vivere alla filosofica, vivevano come porci e come bestie». Benvenuto Cellini (1500-1571) describe en su *Vida* la conducta poco edificante de algunos artistas del Renacimiento. La libertad de costumbres se refleja en la literatura: Boccaccio escribió el *Decamerón;* Maquiavelo la *Mandrágola;* Lorenzo el Magnífico, *Canti carnascialeschi;* Cristóforo Landino la *Xandra;* Francisco Filelfo, *De iocis et seriis;* Poggio, las *Facetiae;* Antonio Becadelli, panormitano, el repulsivo *Hermaphroditus;* Juan Pontano, versos licenciosos; Bibbiena (cardenal Bernardo Dovizzi), la groserísima comedia *La Calandria.* Pedro Aretino (1492-1556).

El prurito de imitación de los autores clásicos les hacía incurrir en expresiones que, más que en el campo de la herejía, entraban en el de la ridiculez. Ya Dante invoca a Jesucristo diciendo: «O sommo Giove, che fosti in terra per noi crocefisso» (*Purg.* VI 118). Invocaban a los «dii immortales». Dios era el Padre Júpiter, Señor del Olimpo. El cardenal Bembo llamaba a la Virgen «diosa lauretana». Otros la invocaban «Spes, fidesque deorum». El cielo era el «zéfiro celeste», los santos «divi» y la tiara pontificia «ínfula romulea». Hasta el sensato cardenal Bessarión escribió a los hijos de Plethon después de la muerte de su padre una carta consolatoria en que les decía que su espíritu había volado al cielo para bailar con los dioses la danza mística de Iaccho [31].

De León X se murmuraba que prefería Cicerón a la Vulgata. Bembo (1470-1547) aconsejaba a su amigo Iacopo Sadoleto (1477-1547) que no leyera las epístolas de San Pablo («omitte has nugas»), y se decía que no rezaba el breviario para no contaminar su latín con expresiones bárbaras. Pomponio Leto iniciaba a sus discípulos en el culto del espíritu de Roma, divinidad protectora de los humanistas. En su Academia, instalada en el Quirinal, celebraba cada año la fiesta de Rómulo y Remo y la fundación de la ciudad.

[31] ἐς οὐρανὸν καὶ τὸν ἀκραιφνῆ μεταστῆναι χῶρον, τὸν μυστικὸν τοῖς ὀλυμπίοις θεοῖς συγχορεύσοντα Ἴακχον (PG 161,696).

Sin embargo, en realidad la mayor parte de estos humanistas fueron menos paganos de lo que ellos pensaban o deseaban ser. El retorno al paganismo no podía realizarse sino a costa de la negación del cristianismo, y no es fácil arrancar de golpe raíces muchas veces seculares, que retoñan con vigor aun mezcladas con elementos contrarios. Si algunos se dejaron seducir, muchos más fueron los que supieron mantenerse en un justo equilibrio y armonizar el Humanismo con su fe cristiana. No es exacto personificar el Renacimiento en unos cuantos humanistas pedantes, orgullosos, paganizantes y semidescreídos. Contra ellos, en la misma Italia, reaccionó, quizá en algunos casos con excesiva violencia, un grupo selecto que trató de frenar aquel torrente que, bajo flores de literatura, arrastraba el cieno de instintos inferiores a los del paganismo. La voz de los predicadores—como Jerónimo Savonarola (1452-1498), San Bernardino de Siena (1380-1444), Alberto de Sarzana, San Juan Capistrano († 1456), Juan Dominici, O. P. († 1419) [32], Giovanni de Sanminiato, Gil de Viterbo, San Antonino de Florencia († 1459)—tronó y relampagueó hasta llegar a oídos de aquellos cuya benévola tolerancia casi podía interpretarse como complicidad ante los abusos. Entre 1400 y 1520 figuran más de noventa santos canonizados, que dieron ejemplo de la virtud más heroica. Otros muchos, como Nicolás de Cusa, San Pío V, San Carlos Borromeo, Gerardo de Groot, Juan Busch, el cardenal Amboise, Juan Raulin, Juan Standonck, prepararon o fomentaron la verdadera reforma católica.

CAPITULO III

Centros humanistas

I. Italia *

Florencia.—Bajo el gobierno de los Médicis, rica familia de comerciantes, Florencia se convirtió en el primer centro del Renacimiento en Italia. Cosme I el Viejo (1389-1464) y su nieto Lorenzo el Magnífico (1448-1492) se propusieron ennoblecer su ciu-

[32] R. Coulon, O. P., *Beati Johannis Dominici Lucula Noctis* (París, Picard 1908). A. T. Riplinger, O. P., *Blessed John Dominici and the Renaissance:* Reality 11 (1963) 60-75.

* **Bibliografía:** Burchkardt, J., *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch* (Basilea 1860): Gesammelte Werke III (1955). *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad española por J. M. Rubio (Madrid, Escelicer, 1941); Cantimori, D., *Eretici italiani del cinquecento* (Firenze 1939); Id., *Questioni di Storia moderna:* La Riforma in Italia (Milán 1948); Carbonara, C., *Il secolo XV*, en *Storia della filosofia italiana*, dirigida por M. F. Sciacca VI (Milán, Bocca, 1943); Chastel, A., *Art et Religion dans la Rennaisance italienne:* Humanisme et Renaissance 7 (1945) 7-61; Corsano, A., *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al Giuridiszionalismo* (Bari 1936); Febvre, L., y Romano, R., *La Italia del Renacimiento*, en *La Evolución de la Humanidad*. Biblioteca de síntesis histórica sec.3ª t.81 (México); Fioren-

dad con lo más selecto de las artes y las letras, y la elevaron al más alto grado de esplendor artístico y literario.

El descubrimiento del tratado de arquitectura de Vitrubio determinó el abandono del estilo ojival y el retorno al orden romano. En Florencia se destaca un conjunto de arquitectos, escultores y pintores de primer orden. Brunelleschi (1377-1466) levantó la grandiosa cúpula del Duomo. Michelozzo (1396-1472) construyó el salón para biblioteca del convento de San Marcos. Lucca della Robbia (1400-1482), con sus terracotas, marca la transición al estilo del Renacimiento. Lorenzo Ghiberti (1378-1456) cinceló en bronce las puertas del baptisterio, que hicieron decir a Miguel Angel (1475-1564) «elle sono tanto belle che starebero bene alle porte del Paradiso». Donatello (1383-1466) cinceló las de la basílica de San Pedro de Roma con figuras paganas que escandalizaron a Eugenio IV. Cronaca (1457-1508). Verrochio (1435-1488), maestro de Leonardo de Vinci. Como pintores brillaron Giotto (1267-1337), Fray Angélico de Fiésole, O. P. (1387-1455), Ucello (1396-1477). Filippo Lippi (1406-1469) y su hijo Filippino Lippi (1457-1504) acentuaron la derivación hacia el naturalismo. Sandro Boticelli (1445-1510). Domenico Ghirlandaio (1449-1494). Antonello de Messina introdujo la pintura al óleo. El paduano Andrés Mantegna (1431-1506). Lucas Signorelli († 1523). Masaccio (1401-1428). Andrea del Castagno (1423-1457). Pollaiulo (1426-1498). Benozzo Gozzoli (1420-1497). Jacopo Tatti Sansovino (1477-1570).

El *Studio* de Florencia fue fundado en 1349. Lorenzo el Magnífico lo favoreció mucho y lo trasladó a Pisa en 1471. El movimiento

TINO, F., *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* (Nápoles 1885); ID., *Studi e ritrati della Rinascenza* (Bari 1911); FLAMINI, F., *Il Cinquecento:* Storia litteraria d'Italia (Milán 1902); GARIN, E., *Il Rinascimento italiano* (Milán 1941); ID., *Filosofi italiani del Quattrocento.* Antología (Florencia 1942); ID., *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile del Rinascimento* (Bari, Laterza, 1952, 1958); ID., *La cultura filosófica del Rinascimento italiano* (Firenze, Sansoni, 1961); ID., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano* (Bari 1965); GEBHARDT, EM., *Les origines de la Renaissance en Italie* (Paris 1879); ID., *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire* (Paris 1887); ID., *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie depuis la fin du XII siècle jusqu'au Concile de Trente* (Paris 1884); GEIGER, L., *Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland* (Berlín 1882); GENTILE, G., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (Bari, Laterza, 1913, 1923); ID., *Il pensiero italiano nel Rinascimento* (Firenze, Sansoni, 1940); GOTTHEIM, E., *Die Renaissance in Süditalien* (Munich-Leipzig 1924); HÖNIGSWALD, R., *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme* (Basilea 1938); MABILLEAU, L., *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (Paris 1881); MARCHETTI, *Rievocazioni del Rinascimento* (Lucca 1924); MONDOLFO, R., *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella* (Buenos Aires, Losada, 1947); MONNIER, Ph., *Le Quatrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV siècle italien* 2 vols. (Paris 1901, 1920); OWEN, J., *The skeptics of the italian Renaissance* (Londres 1893); PETROCHI, M., *La Controriforma in Italia* (Roma 1947); RAGNISCO, P., *La caratteristica della filosofia italiana:* Riv. di Fil. 3 (1911); RODOCANACHI, E., *La Réforme en Italie* (1930-1931); ROSSI, V., *Il Quattrocento.* Storia letteraria d'Italia (Milán 1898, 1944); SAITTA, G., *Filosofia italiana Umanesimo* (Venecia 1928); ID., *Il pensiero italiano dell'Umanesimo e del Rinascimento* 3 vols. (Bolonia 1949-1950); SCIACCA M. F., *La filosofia italiana* (Milán, Bocca, 1941); SPAVENTA, B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea* (Bari, Laterza, 1908; Roma 1962); SYMONDS, J. A., *The Renaissance in Italy. The Revival of Learning* 7 vols. (Londres 1898-1900); TACCHI-VENTURI, P., *Storia della religione in Italia alla prima metà del secolo XVI* (Roma 1908); ID., *La vita religiosa di Roma nel Seicento e nel Settecento:* Roma onde Cristo è romano I (Roma 1937); TAYLOR, H. O., *Thought and Expression in the Sixteenth Century* (Nueva York 1920); THODE, E., *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (Berlín 1885); TRINKAUS, C. E., *Adversity's Noblemen. The Italian Humanist on Happiness* (Nueva York 1940); TIRABOSCHI, G., *Storia della letteratura italiana* 13 vols. (Módena 1771-82); 16 vols. (Milán 1822-26); ZABUGHIN, W., *Storia del Rinascimento cristiano in Italia* (Milán, Treves, 1924); ID., *La religione degli umanisti e l'idea di Roma:* La Rinascita 1-2 p.20-39.

humanista se inició bajo el influjo de Petrarca y Boccaccio, que comentó la *Divina Comedia* en el Studio (1373). Le sucedió el gramático JUAN MALPAGHINI, de Rávena (1346-1417), amigo de Petrarca, para quien copiaba libros. Continuaron el movimiento humanista LUIGI MARSIGLI (1342-94), NICCOLO DE NICCOLI (1363-1437), JUAN DE AURISPA, GUARINO DE VERONA, AMBROSIO TRAVERSARI. Enseñaron griego varios bizantinos. El primero fue MANUEL CHRYSOLORAS (1355-1415), que enseñó desde 1397 y tradujo el *República*, de Platón; JUAN ARGYROPOULOS enseñó de 1456-71; ANDRÓNICO CALLISTOS, JUAN PANNONIUS, DEMETRIO CHALCOCÓNDYLAS (1475-92), a quien sucedió JUAN LÁSCARIS.

Cancilleres humanistas.—Varios cancilleres florentinos, que a la vez fueron eminentes humanistas, contribuyeron eficazmente al movimiento artístico y literario. COLUCCIO SALUTATI (Lino Coluccio di Piero Salutati, 1331-1406), canciller de la «Signoría» desde 1375 hasta su muerte. Gran campeón del humanismo a la manera de Petrarca. Sostuvo una controversia con Juan Dominici, O. P., el cual escribió con este motivo su *Lucula noctis*. Habla de «nostra modernitas». Sigue una tendencia moral cristiano-estoica, mezclando a Séneca y Cicerón, y ensalza la vida práctica y activa sobre la contemplativa. Escribió *De religione et fuga saeculi* (De saeculo et religione), *De nobilitate legum et medicinae* (Florencia 1542), *De fato fortuna et casu*, en versos hexámetros, defendiendo la libertad contra los astrólogos. *De tyranno* (ed. Von Martin, Leipzig 1913; ed. F. Hercules, Leipzig 1914) [1].

LEONARDO BRUNI ARETINO (h.1374-1444).—Natural de Arezzo. Discípulo de Coluccio Salutati. Estudió griego con Manuel Chrysoloras. Fue secretario apostólico de varios Papas y canciller de la «Signoría» desde 1427. Es benemérito por sus numerosas traducciones, con que contribuyó poderosamente a la restauración del saber antiguo [2]. Su versión de la *Ética a Nicómaco* fue motivo de una controversia con don Alonso de Cartagena. Escribió *Historia florentini populi. De studiis et litteris. Isagogicum moralis disciplinae. Dialogi ad Petrum Histrum. Vita Ciceronis. Vita di Dante. Libellus de disputationum exercitationisque studiorum usu* (1401), en que ataca a la escolástica [3]. Le sucedió CARLOS MARSUPINI († 1453),

[1] MATEO JANIZZOTTO, *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati* (Cedam, Padua 1959).

[2] «Nam cum viderem hos Aristotelis libros, qui apud Graecos elegantissimo stilo perscripti sunt, vicio mali interpretis ad ridiculam quamdam ineptitudinem esse redactos, ac praeterea in rebus ipsis errata permulta ac maximi ponderis, laborem suscepi novae traductionis... facultatem praebui ut non per aenigmata et deliramenta interpretationum ineptarum ac falsarum, sed de facie ad faciem possent Aristotelem intueri» (Prólogo a la traducción de la *Política* de Aristóteles). Respecto de otros libros no es de la misma opinión: «Proferunt dicta in his libris, quos Aristotelis esse dicunt, verba aspera, inepta, dissona, quae cuiusvis aures obtundere ac satiare possent... Praesertim, cum hi libri, quos Aristotelis esse dicunt, tam magnam transformationem passi sunt, ut, si quis eos ad Aristotelem ipsum deferat, non ille suos esse cognoscat... Studiosum eloquentiae fuisse Aristotelem atque incredibili quadam suavitate scripsisse, Ciceronis sententia est; nunc vero hos Aristotelis libros, si tamen Aristotelis esse putandi sunt, et molestos in legendo et absonos videmus atque tanta obscuritate perplexos, ut praeter Sybillam aut Oedipodem nemo intelligat» (*De disp. usu*, ed. Feuerlin, Nürenberg 1734] p.22-26).

[3] «Quid autem de dialectica, quae una ars ad disputandum pernecessaria est. An ea florens regnum obtinet neque ignorantiae bello calamitatem ullam perpessa est? Minime vero;

que tradujo la *Batracomiomaquia*. CRISTÓFORO LANDINO (1434-1504), patriota y güelfo, contrario al emperador, al que califica de «bestia salvaje». Enseñó retórica y elocuencia en el *Studio* (1458). Escribió *Lecciones sobre Plutarco* (1460), *Disputationes camaldulenses* (1472), *De vera nobilitate*, *De nobilitate animae*. Comentó la *Divina Comedia* en sentido excesivamente alegórico (1481): *Comedia del divino poeta Dante Alighieri, con la dotta e leggiadra spositione di Christophoro Landino* (Venecia 1536).

ANGEL AMBROGINI POLIZIANO (1454-1494).—Natural de Montepulciano. Bajo la protección de Lorenzo el Magnífico estudió latín con Cristóforo Landino y griego con Argyropoulos. Fue preceptor de Pietro y Juan (después León X), hijos de Lorenzo. Enseñó latín y griego en el *Studio*, y explicó el *Organon* y la *Etica a Nicómaco* (1491), tratando de volver al pensamiento auténtico de Aristóteles [4]. Tenía un carácter vanidoso y agresivo. Pagano de espíritu y ecléctico de pensamiento. Prefería las odas de Píndaro a los Salmos, y aborrecía el breviario («sólo lo he leído una vez y jamás he perdido el tiempo de peor manera»). No obstante, Lorenzo el Magnífico intentó hacerlo cardenal en 1493. Fue humanista eruditísimo y gran escritor, en latín y en toscano. Editó y comentó las *Pandectas*. Escribió poemas latinos en estilo clásico, imitando a Ovidio y a su autor favorito, Virgilio: *Orfeo*, *Elegias*, *Sylvae (Nutritia, Rusticus, Manto, Ambra)* [5]. Su mejor obra es la *Miscellanea*. En el *Panepistemon*, especie de enciclopedia (Venecia 1489) distingue tres clases de saber: 1.°, el inspirado (teología); 2.°, el inventado o descubierto (filosofía), y 3.°, mixto (adivinación). La filosofía se divide en: 1.° *Spectativa* (intuitiva), que comprende metafísica, psicología, matemáticas, física. 2.° *Actualis* (práctica), que abarca civilis, dispensativa o doméstica, privada (moralis). 3.° *Rationalis* (lógica): gramática (enseña a indicar), dialéctica (enseña a demostrar), retórica (enseña a persuadir), historia (enseña a contar), poética (enseña a divertir).

FRANCISCO FILELFO (1398-1481).—Nació en Tolentino. Estudió en Padua, siendo expulsado por inmoral. Fue secretario de la

nam etiam illa barbara, quae trans oceanum habitat, in illam impetum facit. At quae gentes, dii boni! quorum etiam nomina perhorresco: Ferabrich, Tysber, Ocham, Suisset, aliique huiusmodi, qui omnes mihi a Rhadamantis cohorte traxisse cognomina videntur» (ib., p.26). La barbarie de los escolásticos le hace añorar las obras de los antiguos: «Ubi sunt M. Varronis libri, qui vel soli facere possent sapientes?... ubi Ciceronis complura volumina? O miseram atque inopem conditionem horum temporum...» (p.29).

[4] Modestamente declara: «Quare ades auribus atque animis, Florentina iuventus, ac verae philosophiae primordia non iam de lutosis barbarorum lacubus, sed de praecorum latinorumque nitidis fontibus hauri mecum» (*Opera omnia* [Basilea 1553] p.530). Reacciona despectivamente contra los dialécticos nominalistas, «proclamando el retorno a los autores griegos»: «Si ex me quaeratis, qui mihi praeceptores in peripateticorum fuerunt scholis, strues vobis monstrare librarias potero, ubi Theophrastos, Alexandros, Themistios, Ammonios, Simplicios, Philoponos, aliosque praeterea ex Aristotelis familia numerabitis; quorum nunc in locum, si diis placet, Burleus, Herveus, Occan, Tisberus, Entisberus, Strodusque succedunt. Et quidem ego adolescens doctoribus quibusdam nec iis quidem obscuris philosophiae dialecticaeque operam dabam, quorum alii graecarum nostrarumque iuxta ignari litterarum ita omnem Aristotelis librorum dira quadam morositatis illuvie foedabant, ut risum mihi aliquando, interdum etiam stomachum moverent» (ib., p.529).

[5] Edición con escolios de Francisco Sánchez el Brocense (Salamanca 1596).

república de Florencia. Enviado en misión diplomática a Constantinopla, se perfeccionó en griego con Juan Chrysoloras, sobrino de Manuel. Regresó a Italia en 1427, trayendo muchos manuscritos, entre ellos la *Etica a Nicómaco*. Enseñó en Bolonia (1428) y Florencia (1429). Fue secretario apostólico en Roma con Nicolás V y coronado poeta en Nápoles por Alfonso V (1453). Es el tipo de humanista nómada, vagabundo, avariento, cínico y sin conciencia. En una carta adula al sultán de Turquía, llamándolo libertador del mundo, enviado por Dios para reunir bajo su cetro a toda la humanidad. Polemizó con Niccolo Niccoli y Carlos Marsupini, y se dice que, por envidia, pagó un asesino para darle muerte. Multiplicó las invectivas virulentas contra todos, llegando a calumniar a su protector Cosme de Médicis. Se abrió contra él proceso criminal, y tuvo que huir para evitar el castigo. Identifica la virtud con el placer: «No es tan sólo absurdo, sino fatuo y loco, quien pretenda negar que el hombre virtuoso goza del placer más alto y sea feliz». Escribió *De iocis et seriis*, *De morali disciplina*, *Convivia mediolanensia*, *Commentationes de exilio*. Tuvo un hermano, Mario Filelfo (1426-1480). Su discípulo AGUSTÍN DATI (1420-1478), de Siena, escribió *De ordine discendi* y *Elegantiolae*.

POGGIO BRACCIOLINI, Juan Francisco (1380-1459). Nació en Castel Terranova. Fue muy joven a Florencia, dedicándose al oficio de copista para cursar sus estudios. Le protegieron Coluccio Salutati y Niccolo Niccoli. Estudió latín con Juan Malpaghini y perfeccionó el griego con Manuel Chrysoloras. En 1403 consiguió una colocación en la curia pontificia, donde permaneció hasta 1453, en que aceptó el cargo de secretario de la «Signoría» de Florencia. En 1414 acompañó a Juan XXIII (Baltasar Cossa) al concilio de Constanza. Martín V lo tomó a su servicio como secretario apostólico, y desempeñó el cargo bajo siete papas (1423-1453). En 1428 hizo un viaje a Inglaterra, rebuscando en las bibliotecas, aunque con escaso fruto. Recibió solamente las órdenes menores. Su vida fue poco ejemplar. A los cincuenta y cinco años se casó con Selvaghia di Ghino Manenti, de dieciocho, después de haber tenido once hijos con una concubina. Acumuló grandes riquezas, formando un verdadero museo de antigüedades, estatuas, medallas, monedas y joyas en su villa del Esquilino. Su pluma cáustica, mordaz, de gladiador o espadachín literario, estaba pronta a la adulación, a la lisonja o a la calumnia. Combatió de la manera más grosera a Ambrosio Traversari, Valla, Filelfo, Leonardo Bruni Aretino *(Historia convivalis)* y Lorenzo Valla, a quien califica de «inmundum ac stupidum porcellum» que «cloacam pro stomacho gerit», y el cual le contestó adecuadamente («hic bestialissimus Pogius», «sceleratum, nefandum calumniatorem», «latronum ac barbarorum duce»).

Sus méritos como erudito, filólogo y arqueólogo quedan manchados por su carácter y su vida. Escribió un tratado *De avaritia* contra los mismos que lo habían enriquecido, del que dice Eneas Silvio Picolomini: «quamvis ipse, more hominum qui aliena potius

quam sua praenoscunt vitia, nequaquam liberalis esset» (*De viris claris*. XVI). Pastor lo califica de «una de las figuras más repelentes de su tiempo»; tolerar tipos semejantes en el colegio de secretarios era «pagar demasiado caro el progreso que podían hacer a la latinidad de los documentos pontificios». En 1438, a sus cincuenta y ocho años, comenzó sus desvergonzadas *Faceliae*, que terminó a los setenta (1449). Escribió *Urbis Romae descriptio*, *Historia florentina*, *Historia de varietate fortunae*, con tendencia al estoicismo, *De nobilitate*. La nobleza del hombre es personal y espiritual, y no proviene de fuera, sino de dentro de sí mismo: «ex animo, hoc est ex sapientia, ex virtute excutienda nobis est, quae sola erigit homines ad laudem nobilitatis. Non extrinsecus nobilitas provenit, sed a propria descendit virtute».

León Bautista Alberti (1404-1472) *.—Nació en Venecia de una familia florentina desterrada, que regresó a Florencia en 1428. Es una de las figuras más completas y representativas del Renacimiento: humanista, poeta, jurista, músico, pintor, arquitecto, matemático, practicaba la esgrima y la equitación. A los veinte años compuso bajo el seudónimo de «Lepidus Comicus» una desvergonzada comedia en latín (*Philodoxios)*, que por su perfecto estilo se creyó antigua, y Aldo Manucio imprimió en *Vidua et defunctus*. Fue clérigo, secretario pontificio y arquitecto del Vaticano con Nicolás V (1447), ante el cual influyó para que la nueva basílica de San Pedro se construyera a la manera clásica de Vitrubio, pero Bramante rechazó el proyecto. Sus mejores obras son el palacio Ruscellai, la fachada de Santa María Novella y la iglesia de San Francisco de Rímini. Su admiración por la antigüedad le inspira un ideal naturalista de la perfección del hombre, que pone en su desarrollo integral. El hombre es libre y no está sometido al determinismo de fuerzas superiores. Debe luchar con energía: «La fortuna no lo puede todo. No es fácil vencer al que no quiere ser vencido. La fortuna solamente subyuga al que quiera someterse a ella». Las virtudes activas deben prevalecer sobre las contemplativas. El hombre no ha nacido para pudrirse tumbado, sino para estar haciendo. La «virtù» es el medio de adquirir «amplissimi principati, supreme laudi, eterna fama e immortal gloria». Escribió: *De pictura*, *De re aedificatoria*, *Momus* (ideal del príncipe perfecto), *De commodis litterarum atque incommodis*, *De componenda statua*, *Teogono*, *Uxoria*, *Della famiglia*, *Della tranquillità dell'animo* [6].

La Academia platónica * *.—Plethon sugirió a Cosme de Médicis la idea de fundar una academia. Pero no se llevó a cabo hasta 1458,

[6] G. Semprini, *L. B. Alberti* (Milán 1927). P. H. Michel, *Un idéal humain au XV siècle* (París 1930). *Opere* (Bolonia 1782). *Opere volgari* (Bomucci, Florencia 1843-1849) 5 vols. (Mancini, Florencia 1890). Tratados sobre arte: H. Ganitschek, *Alberti's Kleine Schriften* (Viena 1877).

* **Bibliografía:** León Baptista Alberto, *Los diez libros de Architectura*. Traducidos de latín en romance (Madrid 1582); Id., *La Moral y muy graciosa historia del Momo*. Traducida en castellano por Agustín de Almaçán (Madrid 1598); Mancini, M., *Vita di Leon Battista Alberto* (Firenze 1909 [2]).

** **Bibliografía:** Della Torre, A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze* (Firenze 1902; reimpresión fototípica 1959); Gilbert, F., *Bernardo Rucellai and the Orti oricellari*.

en que Cosme destinó para ese fin una parte de la villa Careggi, en Poggio a Casciano, cerca de Florencia [7]. La Academia florentina fue un centro de fervor platonizante bajo la dirección de Marsilio Ficino. No era una institución docente, organizada en forma de universidad, sino una asociación libre de aficionados a las letras y las artes [8]. Sus miembros («platonica familia») se saludaban llamándose «carissimi in Platone». Ingresaban cada año el 7 de noviembre, aniversario del nacimiento y muerte de Platón, por grupos de nueve en honor de las musas. Encendían lámparas ante la estatua de Platón, celebraban su fiesta comentando el *Banquete*, y hasta se dice que llegaron a pedir su canonización. El 7 de noviembre de 1474 hicieron el comentario del *Banquete* Marsilio Ficino, Juan Cavalcanti, Carlos Marsuppini y Tomás Benci. Los miembros se dividían en tres categorías: *mecenati* (la familia Médicis), *ascoltatori* (oyentes) y *novizzi* (aspirantes) [9]. Entre los miembros se contaban León Bautista Alberti, Cristóforo Landino, Angel Poliziano, Pomponio Leto, Juan Pico de la Mirándola, Felipe Valori, Maquiavelo, Girolamo Benivieni, Juan Neri, Antonio Calderino, Pedro Aretino, Juan Cavalcanti, Amérigo Corsini, el poeta bucólico Luigi Alamanni (1495-1556), que escribió *La coltivazione dei campi*, Piero Parenti, Francisco Vettori, Francisco y Santiago de Diaceto [10], Accolti, Mercati, Buondelmonti, etc. Otras reuniones tenían lugar en los «Orti ruccellai», pertenecientes a los políticos Bernardo y Cosme Ruccellai, en cuyos jardines sitúa Maquiavelo sus diálogos sobre el *Arte de la guerra*. Giovanni Ruccellai (1475-1556) escribió un poema *Api*, imitando las *Geórgicas* de Virgilio.

La Academia decayó después de la muerte de Ficino y no volvió a levantarse ni aun después del retorno de los Médicis (1512).

Historiadores.—En Florencia cultivaron la Historia, con carácter casi siempre local y a favor de los Médicis, JACOPO NARDI (1476-1563), que tradujo Tito Livio al italiano (1540) y escribió *Istoria della Città di Firenze* (ed. 1582). FILIPO NERLI: *Commentari de'fatti civili accorsi dentro la città di Firenze dall'anno 1215 al 1537*. PIER FRANCISCO GIAMBULLARI (1495-1555) escribió una *Storia*

A Study on the origin of modern political Thought: Journal of the Warburg Institute 12 (1949) 101-131; SIEVEKING, K., *Die Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz* (Gottinga 1812).

[7] «Magnus Cosmus, senatus consulto patriae Pater, quo tempore concilium inter Graecos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum Graecum nomine Gemistum, cognomine Plethonem, quasi Platonem alterum, de mysteriis Platonicis disputantem frequenter audivit. E cuius ore fervente sic afflatus est protinus, ut inde academiam quamdam alta mente conceperit, hanc opportuno primo tempore pariturus. Deinde cum conceptum tantum magnus ille Medices parturiret, me electissimi medici sui filium, adhuc puerum, tanto destinavit» (MARSILIO FICINO, Proemio a la traducción de las *Enneadas* de Plotino, Florencia 1492).

[8] «Non ex quovis commercio vel contubernio confluentium, sed in ipsa dumtaxat liberalium disciplinarum communione convenientium» (M. FICINO, *Epist.* l.11 fol.224a).

[9] Marsilio los divide en dos clases: los que disertan con él y los que escuchan: «Non enim tantum mihi arrogo ut docuerim aliquos aut doceam, sed socratico potius more sciscitor omnes atque hortor faecundaque familiarium meorum ingenia ad partum assidue provoco» (ibídem, fol.224b).

[10] P. O. KRISTELLER, *Francesco de Diacceto and florentine Neoplatonism in the XVI century*: «Miscellanea Giovanni Mercati», t.4 n.124, «Studi e Testi» (Città del Vaticano 1946) p.1-45.

d'Europa (publicada en 1566). BENEDETTO VARCHI (1503-1565), helenista, enseñó en Padua, comentó la *Etica a Nicómaco* y escribió una *Storia fiorentina*. BERNARDO SEGNI, *Istorie fiorentine dall'anno 1527-1555*. VILLARI, *Istorie fiorentine*. NICOLÁS MAQUIAVELO, *Istorie fiorentine* (Roma 1532). FRANCISCO GUICCIARDINI (1483-1540), *Storia d'Italia* (Florencia 1561), *Storie fiorentine dal 1378-1509*.

Roma.—El esplendor de Florencia se eclipsó después de la caída de los Médicis. Pero el movimiento humanista se extendió rápidamente por otras muchas ciudades italianas. Bonifacio VIII fundó en Roma la Universidad de la *Sapientia* (1303), restaurada por Eugenio IV en 1431. León X estableció más tarde un colegio para estudios helenísticos. Después del regreso de Aviñón, las artes y las letras se desarrollaron extraordinariamente bajo la protección de los Pontífices, que tuvieron como secretarios a numerosos humanistas eminentes.

Fueron secretarios apostólicos bajo Eugenio IV el siciliano JUAN DE AURISPA (1374-1459), buen helenista, que desempeñó misiones diplomáticas en Siena, Venecia y Castilla. LAPO DE CASTILGLIONCHIO, helenista y buen traductor. FLAVIO ANDRÓNICO BIONDO, de Forli († 1463), geógrafo, arqueólogo e historiador, gran admirador de la antigüedad. Escribió *Decades*, imitando a Tito Livio; *Roma instaurata, Roma triumphans, Italia illustrata, Historiarum et inclinatione Romanorum*.

Muchos humanistas pertenecieron al Colegio de Abreviadores, cuya misión consistía en resumir los breves y los diversos actos de los Papas. Por el lugar en que trabajaban se dividían en abreviadores del parque mayor y menor. En realidad era una *sine cura*, o un pretexto para favorecer con pensiones a los humanistas. Paulo III lo suprimió, pero volvió a restablecerlo León X. Fue suprimido definitivamente por San Pío X en 29 de junio de 1908 (bula *Sapienti consilio)*.

Fueron bibliotecarios del Vaticano bajo Nicolás V JUAN TORTELLI († 1466), que estudió griego en Constantinopla (1435-38) y JUAN ANDREA DEI BUSSI, obispo de Aleria, que en su edición de Apuleyo (1469) emplea por vez primera la expresión «media tempestas». El milanés PIER CANDIDO DECEMBRI (1399-1444?), secretario apostólico y jefe del Colegio de Abreviadores bajo Nicolás V, tradujo César y Quinto Curcio, y cinco o seis libros de la *Ilíada* a petición de Juan II de Castilla (1440). Mención especial merece el gran latinista y eminente educador MAFFEO VEGGIO (1407-1458), natural de Lodi, que enseñó en la Universidad de Pavía, restaurada por Galeazzo Visconti de Milán (1361). Fue a Roma (1432), donde permaneció hasta su muerte, siendo canónigo de San Pedro (1444) y abreviador en la curia pontificia. Escribió *De felicitate et miseria, De significatione verborum* (1432), *De educatione liberorum clarisque eorum moribus* (Milán 1491), *Descriptio Basilicae Vaticanae* [11]. PAULO GIOVIO (1483-1552), natural de Como. Historiador. Escribió *Illus-*

[11] A. FRANZONI, *L'opera pedagogica di Maffeo Veggio* (Lodi 1907).

trium virorum vitae, Historiarum sui temporis libri XLV (1550-1552). PABLO CORTESE, secretario de Alejandro VI. Escribió un resumen de dogmática, considerando necesario el conocimiento de las doctrinas de los antiguos para comprender el cristianismo. Por el contrario, ADRIANO DE CORNETO, en su tratado *De la verdadera filosofía* (Bolonia 1507) se muestra adversario de Platón, Aristóteles y el humanismo.

GIANOZZO MANETTI (1316-1459).—Natural de Florencia. Discípulo de Traversari. Excelente persona y gran humanista, latinista, helenista, hebraizante, diplomático e historiador. Tuvo que abandonar Florencia y se refugió en Roma, donde fue secretario y amigo de Nicolás V (1453). Tradujo las *Eticas* a Eudemo y a Nicómaco, que dedicó a Alfonso V de Nápoles, de quien fue secretario. Hizo una edición de la Biblia. Tradujo el Salterio y el Nuevo Testamento. Compuso un tratado *De dignitate hominis* (1452), contrapuesto al *De contemptu mundi* (De miseria humanae conditionis) de Inocencio III. Se inspira en Aristóteles *(De Anima)*, Cicerón *(De natura deorum)* y Lactancio *(De opificio Dei)*, pero con profundo sentido cristiano, aunque demasiado optimista y un poco ingenuo. El hombre es el centro y el fin de la creación. «¿Para qué ha sido creado el mundo? No para sí, sino para Dios: por lo tanto, para el hombre, el cual es por esto como el último fin de la creación». La dignidad del hombre proviene de su «excellentia corporis, animae, totius personae». Inocencio III ponderaba como una de las miserias del hombre el nacer desnudo. Manetti contesta que, si nace así, es por la belleza de su cuerpo. El alma del hombre es creada de la nada, inmaterial, imagen de Dios e inmortal. El fin del hombre es «ad bene beateque vivendum». Mas no por esto debe olvidarse de Dios. El mundo ha sido creado para el hombre, que es el rey de la creación y debe regirlo y gobernarlo ejerciendo el «magisterium mundi». Lo propio del hombre es obrar y entender («agere et intelligere»). Debe alcanzar la sabiduría y practicar la justicia y la religión. Pero la condición humana tiene otra excelencia por encima de la naturaleza, que proviene de la encarnación de Cristo, el cual realiza la unión más íntima con la humanidad y eleva al hombre a un destino sobrenatural [12].

Con Poggio trabajaron en Roma varios humanistas, como AGAPITO CENCI DEI RUSTICI, BARTOLOMÉ ARAGAZZI DE MONTEPULCIANO, que editó Lactancio, Vitrubio y Prisciano, y ANTONIO LOSCHI DE VICENZA († 1450).

LORENZO VALLA (1407-1457) *.—Natural de Roma. Se educó con Leonardo Bruni y Poggio. Enseñó latín y elocuencia en Pavía.

[12] A. AUER, *G. Manetti und Pico della Mirandola, De hominis dignitate.* Vitae et Veritati, Festgabe für Karl Adam (Düsseldorf, Patmos Verlag, 1956) p.83-102.

* **Bibliografía:** *Ediciones: Opera omnia*, per HENRICUM PETRUM (Basilea 1540, 1543, 1592. Reproducción anastática por E. GARÍN, Turín, Bottega di Erasmo, 1961), 2 vols. folio; *Scritti filosofici e religiosi.* Ed. por GIORGIO RADETTI, en *Col. Classici della Filosofia* (Firenze, Sansoni, 1953).

Estudios: GABOTTO, F., *Lorenzo Valla e l'epicureismo del Quattrocento* (Milán-Turín 1889); MANCINI, M., *Vita di Lorenzo Valla* (Firenze 1891).

Solicitó en vano un empleo en Roma, y pasó a Nápoles, poniéndose al servicio de Alfonso V, que estaba en guerra con el Papa (1437). Combatió el poder temporal de los Pontífices en su obra *Contra Donationis, quae Constantini dicitur, Privilegium, ut falso creditum Declamatio* (1440). Presenta al Papa como un «rey devorador de pueblos» (δημόβορος βασιλεύς) y habla de la «dominación brutal, bárbara y tiránica de los sacerdotes». Alfonso V hizo las paces con el Papa en 1442, y, no necesitando ya los servicios de Valla, lo entregó a la Inquisición de Nápoles, la cual lo recluyó en el convento de los dominicos. Su enemigo Poggio se complace en recordarle que «spatulas et tergum religiosi viri acriter mulsant, vel potius a sordibus infectum corpus mundant, quo nitidius videretur» *(Invectio II in Vallam)*. Valla le replicó, con no mayor suavidad, en sus *Antidoti in Poggium*. Expulsado de Nápoles, solicitó de Eugenio IV un empleo *(Apologia pro se et contra calumniatores ad Eugenium III, Pont. Max)*. El Papa le perdonó generosamente y le concedió una pensión. Nicolás V lo nombró secretario pontificio, penitenciario apostólico y canónigo de Letrán (1457). Enseñó literatura clásica en la *Sapienza*. Una violenta polémica sobre los méritos de Cicerón y Quintiliano con Jorge de Trebizonda obligó a éste a abandonar su cátedra. Polemizó también con Bartolomé Fazzio y Antonio Becadelli *(In Bartholomaeum Facium et Antonium Panormita libri IV)*.

En el diálogo *De voluptate et vero bono* (Pavía 1431) ensalza la figura de Epicuro y pone como norma y finalidad de las acciones humanas la utilidad y el placer. La moral estoica y epicúrea es superior a la de Platón y Aristóteles. Hay que anteponer la ventaja mayor a la menor, y la desventaja menor a la mayor. La virtud consiste en una selección entre los placeres. Esa es la finalidad de las leyes que regulan las ciudades, y de las artes y ciencias que sirven para la vida. Es la voz de la naturaleza y, por lo tanto, la de su Creador («idem est natura quam Deus, aut fere idem»). También los cristianos obran por el placer, aunque anteponen los celestiales a los terrenos. Ante el escándalo que ocasionó este libro publicó una revisión *(De vero bono)*, en que dice lo mismo en forma más disimulada. La verdadera felicidad consiste en el placer de buscar el Sumo Bien, en cultivar la virtud y amar a Dios, que es el autor de todos los bienes.

En el diálogo *De professione religiosorum* (1442) ataca la vida monástica, defendiendo la libertad de la vida religiosa, la cual no consiste en una obligación contraída con carácter colectivo, sino en la libre adhesión del individuo a Dios. La voluntad y la libertad son las supremas potencias del hombre, y no pueden ser limitadas ni siquiera por la presciencia divina. Todo cuanto ha creado la naturaleza, «siempre buena, laudable y santa», el vino, las mujeres y la música, merece ser amado. El estado religioso, con el celibato y los ayunos perpetuos, es un desafío a la naturaleza. Los animales tienen memoria, razón y voluntad («e sua re et e suo non eligunt...

habent itaque bestiae, sicut et nos, memoriam, rationem et voluntatem»).

En las *Dialecticarum disputationum libri tres contra Aristotelicos* (impreso en 1499) combate el predominio del aristotelismo en las escuelas. Aristóteles es un «maestro de mala filosofía». El aristotelismo lleva a la irreligión con sus doctrinas de la eternidad del mundo y la negación de la inmortalidad individual del alma. Después de Pitágoras nadie se llamó *sabio*, sino *filósofo*. «Más insoportables son los recientes peripatéticos, que prohíben la libertad de disentir de Aristóteles, como si éste fuera un «sophos» y no un «philosophos», y, adhiriéndose solamente a Aristóteles, tienen a los demás filósofos por «asophos» [13]. Personifica la escolástica en Boecio y Cusa, y les censura pretender penetrar en los misterios del mundo superior en vez de reconocer la debilidad de la inteligencia humana. La dialéctica era antes un arte breve y fácil y los dialécticos de ahora la han convertido en una ciencia larguísima, difícil e intrincadísima. La dialéctica es una parte de la retórica («confutatio»). Los retóricos utilizan la dialéctica, con la única diferencia de que visten los silogismos que los dialécticos utilizan desnudos («Sed vide, quid interest: dialecticus utitur nudo, ut sic loquar, syllogismo, orator autem vestito»). La filosofía no debe convertirse en un arte de guerrear, sino de investigar la verdad, que debe ser el único fin de todos («non enim hostes inter nos sumus, cum disputamus, sed sub eodem imperatore, quae est veritas, militamus»). El número de las categorías aristotélicas no es natural, sino convencional. Pueden reducirse a tres: sustancia, cualidad y acción. El individuo (persona) entra en la de cualidad.

En el tratado *De libero arbitrio* (1493) plantea el problema de la conciliación entre la presciencia divina y la libertad humana. Personifica la presciencia en Apolo y la omnipotencia en Júpiter. No hay oposición entre la presciencia de Dios y la libertad del hombre. El conocimiento de un suceso futuro no determina necesariamente que haya de realizarse. La presciencia divina no suprime la contingencia de los acontecimientos futuros. La libertad humana es un hecho innegable, aunque «ni los ángeles ni los hombres conocen por qué motivo permite la voluntad divina que unos hombres se endurezcan en el mal, mientras que se compadece de otros».

En Valla se revela claramente el espíritu de antiescolasticismo, escepticismo, crítica y hasta de racionalismo y naturalismo religioso, que desde entonces irá en aumento. Rebajando lo que sea necesario el testimonio de su enemigo Poggio, éste decía de Valla: «Lorenzo menosprecia la física de Aristóteles, encuentra bárbaro el latín de Boecio, destruye la religión, profesa ideas heréticas, menosprecia la Biblia..., y hasta ha declarado que la religión cristiana no se

[13] «Quo minus ferendi sunt recentes peripatetici, qui... interdicunt libertatem ab Aristotele dissentiendi, quasi sophos hic et non philosophus... ceteros philosophos pro asophis habent unum Aristotelem amplectentes... Avicenna et Averroes plane barbari fuerunt nostrae linguae prorsus ignari et graeca vix tincti» (*Dialecticarum disp.* [Colonia 1541] p.4-7).

La naturaleza es la guía en todas las cosas: «Annon intelligitis, in omnibus esse naturam ducem?» (*Dial. disp.* ed. cit., p.264 c.9).

apoya sobre pruebas, sino sobre la fe, que pretende ser superior a toda prueba». No obstante, hay que reconocer sus méritos como humanista y crítico. Con sus *Adnotaciones in Novum Testamentum*, donde hace resaltar algunas inexactitudes de la Vulgata, inició la crítica filosófica e histórica y abrió el camino de la exegesis moderna, que después seguirá Erasmo. Estimaba a Santo Tomás *(Lode S. Tomasso d'Aquino)*, pero prefiere la patrística a la teología racional. Demostró la falsedad de la carta de Abgar, de la donación de Constantino, de la redacción del símbolo de los doce apóstoles y el carácter apócrifo de los libros atribuidos al Seudo Dionisio. En su obra *Elegantiarum linguae latinae* (Roma 1444, reimpresa 60 veces entre 1471 y 1536) estableció sobre bases científicas el estudio de la lengua latina. Viene a ser un manifiesto del humanismo literario o filológico, en que opone el latín clásico al corrompido de los escolásticos. Aun después de destruido el poder temporal de Roma persiste su soberanía espiritual mediante la lengua. «Donde reina la lengua de Roma, allí está también el espíritu de Roma».

La Academia romana *.—Fue fundada hacia 1460 por POMPONIO LETO (Julio de San Severino, 1428-1497), discípulo de Valla, a quien sucedió como profesor de literatura clásica en la *Sapienza*. Gran latinista, arqueólogo y admirador de la Roma antigua. Reunía unos cuantos amigos en su casa del Quirinal, iniciándoles en el espíritu de Roma como «pontifex maximus». Cambiaban sus nombres cristianos por otros paganos. Contaban los años *ab Urbe condita*. Celebraban la fecha de la fundación de Roma y se arrodillaban ante el altar de Rómulo. Asistían a las reuniones PLÁTINA (Bartolomé Sacchi, de Cremona, 1421-1481), expulsado de su cargo de secretario abreviador; MARINO VÉNETO (Glauco), PEDRO DE LUCA (Petreyo), LÚCIDO FAZINI (Marco Lúcido Fósforo), ANTONIO CAMPANO, FILIPPO BUONACORSI (Callímaco, 1437-1496). Más que una asociación paganizante era un grupo de hombres enamorados de las grandezas de la antigüedad romana. Pero sus extravagancias e imprudencias les hicieron sospechosos a Paulo II, el cual abrió proceso contra ellos en 1468. Se les acusó de herejía, de inmoralidad, de negar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, de ensalzar a Epicuro como el máximo de los filósofos, y de ideas republicanas, llegando a suponer una conjuración para dar muerte al Pontífice. Fueron encarcelados en el castillo de Sant'Angelo, y Paulo II disolvió la Academia, que volvió a abrirse bajo Sixto V. En las catacumbas de Roma se han encontrado grafitos con nombres de los académicos, que fueron los primeros en comenzar a frecuentarlas [14].

[14] Pastor pinta a Pomponio Leto y su Academia con los colores más sombríos. W. ZABUGHIN los atenúa mucho en su obra *Giulio Pomponio Leto* (Roma 1909-1910). B. LLORCA, R. GARCÍA VILLOSLADA, F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica* III (BAC, Madrid 1960) p.387ss.

* **Bibliografía:** MOTTA, E., *B. Platina e Papa Paolo II:* Archivio della società romana d'storia patria (1854); ROSSI, G. B., *L'Accademia di Pomponio Leto e le sue memorie scritte sulle pareti delle catacombe romane* (Roma 1890); SABELLICUS, *Vita Pomponii Leti* (Estrasburgo 1510); VEIT, L. M., *Pensiero e vita religiosa di Enea Silvio Piccolomini prima della sua consacrazione episcopale:* Analecta Gregoriana 139 (Roma 1964).

Nápoles.—Alfonso V el Magnánimo (1394-1458) entró en Nápoles en 1443 a la manera de un emperador romano, en un carro de oro, por una brecha abierta en la muralla. Echó en olvido, o poco menos, su reino de Aragón, convirtiendo su corte napolitana en uno de los centros más brillantes y fastuosos del Renacimiento. Embelleció la ciudad. Fundó una biblioteca y una academia, por la que desfilaron los humanistas más eminentes, con los cuales gastaba al año veinte mil florines. Allí estuvieron Bessarión, Eneas Silvio Piccolomini [15], Teodoro Gaza, Jorge de Trebizonda, Juan Pontano [16], Bartolomé Fazzio [17], Antonio Becadelli [18], Pier Cándido Decembri, Gianozzo Manetti, Gabriel Attilio, Nicolás Tedeschi, Francisco Filelfo, Lorenzo Valla. Napolitano es el excelente poeta latino Jacopo Sannazzaro (1458-1530), que escribió *De partu Virginis* (1526) y el poema pastoril *La Arcadia* (1502).

En la corte de Nápoles entraron en contacto con el movimiento humanista numerosos personajes castellanos, aragoneses y catalanes, como don Carlos, príncipe de Viana; Alfonso de Madrigal, el Tostado; Alfonso de Borja, Juan de Margarit, obispo de Elna; Jerónimo Pau, Juan Fernández de Híjar, Fernando de Córdoba, Juan Llobet, Luis de Cardona, Francisco Ferrer, el defensor de Rodas (1444); Vicente Comes, Leonardo de Sors, Juan de Fogassot, Bernardo Gareth, Casideu, Juan Pardo («homo doctus in graeco et latino») [19].

Bolonia.—Su Universidad, centro famoso de estudio del derecho desde el siglo XII, había decaído mucho. Nicolás V envió a Bessarión para reorganizarla (1440). Enseñaron los humanistas Pedro de Muglio, Coluccio Salutati, Rambaldi, Juan Aurispa, Guarino de Verona, Francisco Filelfo y los venecianos Nicolás Perotti (1430-1480), que escribió *Rudimenta grammatices*, y Rómulo Amaseo († 1552).

Padua.—Su Universidad, rival de Bolonia, fue fundada por Federico II y protegida por los príncipes de la casa de Carrara hasta que fueron destronados por Venecia (1405), que le dio nuevo impulso. La favoreció mucho el cardenal Bembo. Pablo Manuccio escribe a Octavio San Marco: «Patavium te contulisti: quam urbem! Athenas alteras» (*Epp.* l.7 ep.7). El movimiento humanista comenzó muy pronto con un vigor comparable al de Florencia y Roma.

[15] Eneas Silvio Piccolomini (1405-1464). De Siena. Discípulo de Filelfo en Florencia. Asistió al concilio de Constanza. Papa, con el nombre de Pío II (1458-1464). Brillante humanista. Escribió: *Chrysis. De fortuna. Historia de dos amantes, Eurialo Franco e Lucrezia Senesa* (trad. castellana, Salamanca 1496). *De liberorum educatione. Asia.*

[16] Juan Gioviano Pontano (De Ponte, 1426-1503). Jefe de la Academia de Nápoles. Escribió *De fortitudine.* En su diálogo *Charon* (1491), imitación de Luciano, ataca al cristianismo bajo pretexto de combatir las supersticiones paganas. G. Toffanin, G. *Pontano fra l'uomo e la natura* (Bolonia 1938).

[17] Bartolomé Fazzio († 1457). Nació en La Spezia. Enseñó en Nápoles. Buen cristiano. *De excellentia et praestantia hominis. Dialogus de felicitate vitae.*

[18] Antonio Becadelli «Panormitano» (1394-1471). Enseñó en Pavía (n. 1430). Protegido por Alfonso V, cuya historia escribió: *De dictis et factis*, etc. En su *Hermaphroditus*, dedicado a Cosme de Médicis, ensalza cínicamente los vicios más inmundos.

[19] Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* vol.2 (Madrid 1943) p.633. B. Croce, *La corte spagnola d'Alfonso d'Aragona a Napoli*: Atti della Academia Pontaniana di Napoli, vol.24 (1894).

En 1300 enseñaba el poeta e historiador ALBERTINO MUSSATO (1261-1329), que disputó sobre los poetas paganos con el dominico Giovannino de Mantua, sosteniendo que la poesía clásica, lejos de ser contraria al cristianismo, es una forma primitiva de teología envuelta en lenguaje alegórico. De 1392 a 1405 enseñó JUAN CONVERSINO DE RÁVENA (1343-1408), gran aficionado a Cicerón y el mejor latinista de su tiempo, amigo de Petrarca y Boccaccio [20]. Tuvo por discípulos al educador PIER PAOLO VERGERIO (1370-1446), SECCO POLENTONE, VICTORINO DE FELTRE y GUARINO GUARINI DE VERONA (1370-1460), «el maestro de todos cuantos en nuestra época se distinguieron en humanidades» (Pío II). Enseñaron en Padua, además, MARCOS MUSURUS, de Creta; LEÓNICO TOMEO, LAURO QUIRINI, OGNIBENE DA SCOLA, GASPARINO DE BARZIZZA (1370-1431), que editó Píndaro, Platón, Jenofonte y Calímaco, y el ciceroniano LÁZARO BUONAMICI († 1552). No obstante, Padua debe su fama, más que al humanismo, a las derivaciones del aristotelismo averroísta, de las cuales nos ocuparemos más adelante. A pesar de haber sido la sede del averroísmo más cerrado, florecieron físicos y astrónomos, como Galileo, y anatomistas como Fallopio.

Venecia *.—En torno al impresor Aldo se formó la *Neacademia* (1500) con constituciones redactadas en griego. La imprenta aldina fue un tiempo, en frase de P. de Nolhac, «el centro intelectual de Europa». En ella colaboraron el helenista SCIPIONE FORTEGUERRI, MARCO MUSURUS, cuya bella escritura sirvió de modelo para fundir los caracteres griegos; ANGEL GABRIELI, PEDRO BEMBO, ANDRÉS NAVAGERO, de Turín, que admiraba a Píndaro y odiaba a Marcial, de cuyas obras quemaba un ejemplar todos los años; NICCOLO LEÓNICO TOMEO, DANIEL RANIERI, MARINO SANUTO, JUAN BAUTISTA EGNAZIO, BENEDICTO RAMBERTO, GASPARINO DE BARZIZZA, JERÓNIMO ALEANDRO, ERASMO, etc. JERÓNIMO RAMNOSIO tradujo Avicena al veneciano.

Mantua.—VICTORINO DE FELTRE (Ramboldini, 1376-1446). Enseñó en Padua (desde 1416), y hacia 1425 abrió escuela en Mantua (la «Giocosa»). Es el pedagogo más eminente del Renacimiento. Su ideal era la formación de sus alumnos conforme a la «humanitas», entendida en sentido cristiano [21]. Fue discípulo suyo el poeta GREGORIO CORRERIO. El beato BAUTISTA SPAGNUOLI (1447-1516), denominado «el Mantuano», fue general de la Orden carmelitana. Gran humanista y poeta. Escribió *Eglogas, Sylvae, Fastos, Bucólicas*, en que trata de conciliar la filosofía y los Santos Padres con un sentido profundamente cristiano [22]. Del también carmelita JUAN

[20] R. SABBADINI, *Giovanni da Ravenna, insigne figura d'Umanista* (1343-1408) (Como, Ostinelli, 1924).

[21] P. BOSIO-BOZ, *Vittorino da Feltre* (Alba 1947).

[22] P. B. MARIE DE LA CROIX, *Les Carmes humanistes* (1465-1525). Études carmélitains (1935) p.72ss.

* **Bibliografía:** DE NOLHAC, P. *Les correspondants d'Alde Manuce* (Roma 1887); FERRIGNI, M., *Aldo Manuzio* (Milán 1925); FERRIGUTO, A., *Almarò Barbaro, l'alta cultura del settentrione d'Italia nel 400, i «sacri canones» di Roma e le «santissime leze» di Venezia* (Venecia 1922).

CRASTONE (Crestonus, h.1475) no se sabe si era italiano (placentinus) o griego de nacimiento. Escribió *Lexicon graeco-latinum secundum alphabetum* (Milán 1470) e hizo un epítome de la gramática griega de Láscaris (Milán 1476).

II. FRANCIA *

El movimiento humanista francés procede, como todos los demás, del italiano. La afición a las bellas letras no se había extinguido por completo en Francia. Cuando Petrarca pasó por París en 1361 pudo encontrar algunos cultivadores del saber clásico, como el benedictino PEDRO BERSUIRE (1290-1362). No obstante, regresó hablando de la «Gallia barbara» y diciendo que «oratores et poetae extra Italiam non quaerantur». Protestó contra esa frase NICOLÁS DE CLEMANGES (1367-1437), discípulo de Gerson, secretario de don Pedro de Luna y rector de la Universidad (1393), aunque en carta al cardenal Galeotto de Pietramala confiesa que el interés hacia las bellas letras era escaso [1]. Gerson invitó a Coluccio Salutati a ir a enseñar a París. Pedro de Ailly, en un «principium» sobre las *Sentencias* (1375), asegura que entre los teólogos había preocupación por la «eloquentia». Pero lo que pudiera denominarse «humanismo» en ese tiempo se reducía a cultivar con un poco de esmero el género epistolar, a la manera del trinitario JUAN DE MONTREUIL (1354-1418), orador de la Universidad, secretario de Car-

[1] «Miraris te, pater optime, scribis, me in Galliis progenitum, in oratoriis poeticisque disciplinis aliquid sapere potuisse. Miraris praeterea, quem sim in illis artibus praeceptorem nactus, cum Galli, ut ais, ad talia studia non sua soleant adaptare ingenia, nec propterea ulla apud illos huiusmodi praecepta disciplinarum tradantur» (En LAUNOI, *Reg. Navarrae Gymnasii Pat. Historia II* 559).—E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age* (París 1947) 741ss.—F. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (1507-1522) (Roma 1938).

* **Bibliografía:** ATKINSON, G., *Les nouveaux horizons de la Renaissance française* (París 1935); BARRIÈRE, P., *La vie intellectuelle en France, du XVI à l'époque contemporaine. La vida intelectual en Francia desde el siglo XVI hasta la época contemporánea.* Bibl. de síntesis histórica: «La evolución de la Humanidad», serie 4.ª t.124; trad. de J. LÓPEZ PÉREZ (México, UTEHA, 1963); BOHATEC, J., *Budé und Calvin. Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus* (Graz 1950); BRÉMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* t.1 (París 1916); ID., *Autour de l'humanisme. D'Erasme à Pascal* (París 1936); ID., *L'humanisme chrétien et les origines de la théologie moderne:* Annales de Phil. chrétienne 4.ª serie, XI n.5; CHARBONEL, P. R., *La pensée italienne en France au XVI siècle et le courant libertin* (Paris, Champion, 1917); DELARUELLE, L., *Guillaume Budé, les origines, les débuts, les idées maîtresses* (París 1907); DESJARDINS, A., *Les moralites français du XVI siècle* (París 1870); D'IRSAY, S., *Histoire des Universités françaises et étrangeres des origines à nous jours* 2 vols. (París 1933-5); HALPHEN, L.; RÉNAUDET, A.; CARRIÈRE, V., *Aspects de l'Université de Paris* (París 1949); EGGER, E., *L'Hellénisme en France* 2 vols. (Paris, Didier, 1869); FÉRET, *La faculté de théologie de l'université de Paris* 6 vols. (París); DE LAUNOY (1603-78), *De varia Aristotelis fortuna in academia Parisiensi;* LEFRANC, A., *Histoire du Collège de France depuis les origines jusqu'à la fin du Premier Empire* (París 1893); ID., *Grands écrivains français de la Renaissance* (París 1914); LÉVY-BRUHL, L., *History of modern Philosophy in France* (Chicago 1899); MICHELET, Ch., *Histoire de France au XVI siècle.* VIII: La Renaissance (París 1855); MOENCH, W., *Die italianische Platon-Renaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte* (Berlín 1936); PICOT, E., *Les français italianisants au XVI siècle* 2 vols. (París 1906-7); ID., *Les italiens en France au XVI siècle* (Burdeos 1918); RÉNAUDET, A., *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie, 1494-1517* (París, Champion, 1916, 1953); ID., *Autour d'une définition de l'humanisme:* Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, travaux VI (1945); SIMONE, F., *Il rinascimento francese:* Studi e ricerche (Turín 1961); ID., *Il pensiero francese del Rinascimento,* en *Grande Antologia Filosofica* VII (Milán, Marzoratti, 1964) p.1-278; TILLEY, A., *The literature of the French Renaissance* (Cambridge 1904); ID., *Studies in the French Renaissance* (Cambridge 1922).

los V, imitador de Coluccio Salutati, que recomendaba la lectura de los clásicos.

En la segunda mitad del siglo XV se establece una corriente de intercambio entre Francia e Italia. Pero en el desarrollo del humanismo francés se mezclaron otras influencias, cuyos resultados no siempre fueron satisfactorios desde el punto de vista de la ortodoxia. Podemos distinguir varias corrientes: 1.º Un humanismo de tipo petrarquista (Guillermo Fichet). 2.º Un humanismo erasmizante (Lefèvre d'Etaples). 3.º Un humanismo influido por el averroísmo paduano (Francisco Vicomercato). 4.º Una reacción neoplatonizante influida por Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Sabunde, Cusa, Castiglione (Guillermo Postel, Bouillé). 5.º El movimiento de los «libertinos» (Rabelais, Dolet, Clemente Marot, Buenaventura des Périers). 6.º Un humanismo combinado con el protestantismo hugonote (Margarita de Navarra). Ante estas derivaciones, algunas netamente heterodoxas, se comprende la oposición que el humanismo encontró entre los teólogos de la Sorbona y la reacción de algunos apologistas bien intencionados, aunque con una preparación insuficiente [2].

El verdadero introductor del humanismo en París fue el saboyano GUILLERMO FICHET (1433-1485), rector de la Universidad (1467), que instaló la primera imprenta. Petrarquista y nominalista. Escribió *Rhetoricorum libri tres* (París 1471). Editó obras de Bessarión, Lorenzo Valla (*Elegantiae*) y los neoplatónicos florentinos. Le sucedió el trinitario ROBERTO GAGUIN (1433-1502) [3].

Enseñaron griego en la Universidad GREGORIO TYPHERNAS, de Città di Castello, discípulo de Chrysoloras; FELIPE BEROALDO, de Bolonia (1453-1505); ANDRÓNICO CALLISTOS († 1478) y JORGE HERMÓNIMOS, de Esparta, que enseñó treinta años, desde 1476, y tuvo por discípulos a Reuchlin, Beato Renano, Erasmo, Guillermo Budé y Lefèvre d'Etaples. En 1484 llegó a París el veneciano GIROLAMO BALBI (1460-1535), pero tuvo que ausentarse en 1490, ante los ataques de GUILLERMO TARDIF [4] y FAUSTO ANDRELINI, de Forli (1460-1518), discípulo de Filelfo, que llegó a París en 1488 [5].

Las guerras de Italia—Carlos VIII (1494-1495), Luis XII (1498), Francisco I (1515)—contribuyeron a reforzar el movimiento humanista. Los franceses quedaron deslumbrados ante el refinamiento de las ciudades italianas y de una vida tan distinta de la que ellos

[2] A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premiers guerres d'Italie* (1494-1517) (Paris 1916).

[3] ROBERTO GAGUIN (1433-1502), natural de Calonne sur la Lys (Arras), cerca de Bethune. Discípulo de Tifernas y Fichet. Profesor y decano de la facultad de Derecho canónico (1467). Viajó por Italia, Alemania y España (1468). General de los Maturinos (1473). Buen humanista y orador. Contra el dominico Vicente Bandelli escribió *De conceptione Virginis Deiparae adversus Vincentium de Castronovo* (París 1488). *De puritate Conceptionis virginis Mariae. De arte metrificandi. De origine et gestis Francorum Compendium. Epistolae et orationes* (ed. L. Thuasne, París 1903).—P. DE VAISSIERE, *De Roberti Gaguini vita et operibus* (1896).—JEAN DILENCE DE ST. JOSEPH, O. SS. T., *R. G. poète et defenseur de l'Immaculée Conception* (ed. crítica, Roma-Marsella, Editions Trinitaires, 1960).

[4] GUILLERMO TARDIF (1440-?). Enseñó elocuencia y letras clásicas en el Colegio de Navarra. Fue maestro de Reuchlin. Compuso una *Rethorica* y tradujo las *Facetiae* de Poggio.

[5] «Tete Balbum... haeresis suspectum... carnivoracem quadragesimarium... scripta tua... haeretica probabo» (*Antibalbica*, Thuasne 310, I p.46 n.4).

llevaban en la incómoda soledad de sus castillos. Carlos VIII entró en Florencia (1494) y a su regreso llevó consigo a Juan Láscaris, que enseñó breve tiempo en París. Volvió más tarde con Francisco I y dirigió la formación de una biblioteca en Fontainebleau. Después de 1515 afluyeron a Francia arquitectos, pintores, escultores, grabadores y armeros italianos. En 1507 llegó de Italia y enseñó griego FRANCISCO TISSARD D'AMBOISE (1460-?). Luis XII llevó en 1509 al veneciano JERÓNIMO ALEANDRO DE LA MOTTA (1480-1542), gran helenista, que enseñó en el colegio de la Marche, fue rector de la Universidad (1513) y dio el impulso definitivo a los estudios humanísticos. Bibliotecario del Vaticano (1516), arzobispo de Brindisi (1524) y cardenal (1538).

Francisco I, a inspiración de GUILLERMO BUDÉ [6], fundó en 1530 el Colegio de Francia (Collège Royal), que significó un gran impulso para el movimiento humanista [7]. Enseñaron griego PEDRO DANÈS (de 1530-1534), JACOBO TOUSSAINT (1532-1547) y ADRIÁN TURNEBE (Turnebus 1512-1565), y hebreo, FRANCISCO VATABLE y GUIDACERIUS. BENEDETTO TAGLIACARNE (Theocreno) fue preceptor de los hijos de Francisco I. BARTOLOMÉ MASSON (Latomus).

Hasta este tiempo el humanismo francés había seguido una orientación más seria que el italiano, y generalmente ortodoxa [8]. Pero bajo el influjo de los averroístas paduanos comenzó a derivar hacia el librepensamiento y el naturalismo (libertinos). El lombardo FRANCISCO DE VICOMERCATO (1500-1570), médico de Francisco I (1530), ocupó la primera cátedra de filosofía en el Colegio de Francia (1542). En su comentario *In tertium librum Aristotelis de Anima* (París 1543) y en su libro *De anima rationali peripatetica disceptatio* (París 1543) adopta una actitud racionalista, inspirada en Pomponazzi. Prescinde de la revelación y de toda religión y hace resaltar intencionadamente las doctrinas aristotélicas contrarias al dogma cristiano, sobre Dios, la eternidad del mundo, el determinismo y

[6] GUILLERMO BUDÉ (1468-1540). «Prodigio de Francia». Francisco de Vitoria habla de él con gran respeto y lo califica de «vir omnino egregius et magnae auctoritatis». Constituye con Luis Vives y Erasmo el «triunvirato del humanismo europeo» (Villoslada). Estudió derecho en Orleáns, y griego con Juan Láscaris y Jorge Hermónymos de Esparta. Ejerció el cargo de secretario real. Poseyó una erudición inmensa, pero poca gracia en el estilo. Fue profundamente cristiano, aunque con algo de tendencia al «deísmo espiritualista y estoico» (Renaudet, p.300). Poco afecto a la escolástica, prefería el estudio directo de las fuentes. Con Erasmo mantuvo relaciones un poco tirantes, en que alguno sospecha entrara algo de envidia por parte del segundo. Escribió: *De Asse et partibus eius* (1514). *De studio litterarum recte et commode instituendo* (1527). *Annotationes in Pandectas tam priores quam posteriores* (París 1508). *Annotationes posteriores in Pandectas* (1526). *Commentarii linguae graecae* (1529). *De transitu Hellenismi ad Christianismum* (1534), donde considera la cultura helénica como una preparación para pasar al cristianismo. *Opera omnia* (Basilea 1557).

[7] ABEL LEFRANC, *Histoire du Collège de France depuis les origines jusqu'à la fin du Premier Empire* (Paris 1893).

[8] «En 1500 l'université parisienne est, à peu de chose près, par son organisation et par ses méthodes, ce qu'elle était un siècle plus tot. C'est toujours la formidable machine construite au moyen âge pour fabriquer des théologiens» (DELARUELLE, *Etudes sur l'humanisme français. Guillaume Budé. Les origines, les débuts, les idées maitreses* p.54-55).

El P. Villoslada, con más acierto, habla del «crecer de la ola renacentista que bate suavemente en el ocaso del siglo XV los viejos muros de la Universidad, y en los albores del XVI triunfa y se derrama con el blanco hervor de sus espumas sobre los colegios, las imprentas, el palacio real, los monasterios, hasta estrellarse en la roca viva de la Sorbona» (o.c., p.321).

la fijeza de las leyes naturales, la mortalidad del alma, la negación de la providencia, etc. Influyó en Galland [9].

Las infiltraciones del averroísmo italiano provocaron una fuerte reacción antiaristotélica por parte de Pedro Ramus, Lefèvre d'Etaples, Guillermo Postel, Sinforiano Champier y Amaury Brochard (*Excellence et immortalité de l'âme humaine*, hacia 1535).

El conflicto se agravó con las luchas religiosas entre católicos y protestantes. MARGARITA DE NAVARRA († 1549), hermana de Francisco I, favoreció a los protestantes y libertinos. Vivió en Nérac, donde recibió la visita de Calvino. Sabia latín y griego y alternaba la composición de poesías místicas inspiradas en el iluminismo platonizante de su protegido Lefèvre d'Etaples (*Marguerítte des princesses* [Lyón 1547], *Miroir de l'âme pecheresse* (prohibido por la Sorbona) con los desvergonzados cuentos del *Heptameron*, a imitación de Boccaccio [10].

No es extraño que, ante las derivaciones naturalistas y materialistas del averroísmo y los «libertinos», la Facultad de Teología de París, siempre fiel y celosa guardiana de la ortodoxia, mirase con recelo los avances del humanismo [11]. La Facultad de Artes y los colegios de Navarra y Santa Bárbara en París, el de Guyena en Burdeos y el de la Trinidad de Lyón se mostraron más abiertos a las nuevas corrientes. Enrique II (1547-1559) fue menos favorable a las letras, pero en su reinado se consolida y extiende el humanismo.

Como humanistas se distinguieron ISAAC CASAUBON (1559-1614), natural de Ginebra. Gran helenista. Editó Aristóteles, Teofrasto, Polibio, Persio y Suetonio. JOSÉ SCALÍGER (1540-1609), hijo de Julio César Scalíger, natural de Agen. Filólogo, poeta latino e historiador. Tradujo los himnos órficos y la *Casandra* de Lycophron. Comentó Varrón y Flaco. SAMUEL BOCHART (1599-1667), natural de Caen, gran orientalista. GUILLERMO SALUSTIO DU BARTAS (1544-1590), calvinista. Compuso *Muse chrétienne* (1573) y un poema sobre los seis días de la creación titulado *Semaine ou Création du monde* (1578). MAURICIO SCEVE escribió un poema religioso: *Microcosme;* JUAN DAURAT (Auratus, 1507-1586); DIONISIO LAMBIER (Lambianus, 1520-1572), JACOBO CUJÁS (Cujatius, 1522-1590), OCTAVIANO DE SAINT GELAIS, traductor de Terencio; TOMÁS SEBILLET, GUILLERMO BOUCHETAL, traductor de Eurípides y Sófocles; ESTEBAN PONCHER, obispo de París, ministro de Luis XII, favorable al movimiento humanista «litteratorum hominum evocator et amplexa-

[9] «In his quatuor de anima difficillimis abstrusissimisque dubitationibus dissolvendis nullus Aristotelicae doctrinae vel peritissimus ad hunc usque diem non se torsit, omnesque suos conatus non adhibuit, quod tamen paucis in universum feliciter successisse, monumenta eorum, in quibus eiusmodi disceptationes tractantur, nobis fidem faciunt» (*De anima rationali peripatetica disceptatio* [París 1543] p.211).

[10] *L. Heptameron* (ed. M. François, París 1943). *El Heptamerón. Cuentos de la Reina Margarita de Navarra*, trad. de Lorenzo Arnaiz (Madrid, Aguilar, s. f.).

[11] El síndico *Nöel Beda* († 1536) dirigió la oposición de los teólogos de la Sorbona contra el humanismo. Atacó los comentarios de Lefèvre d'Etaples y las *Perífrasis* de Erasmo, logrando su condenación por la Universidad en 1528.

El franciscano JUAN VITRIER enseñaba en Saint Omer una espècie de «paulinisme singulièrement libre, ou la Sorbonne, en 1498 avait censuré des ressemblances suspectes avec les doctrines bohemmienes» (HAUSER-RENAUDET, o.c., p.141).

tor»; PEDRO VITRÉ (Viterius), corresponsal de Erasmo; CRISTÓBAL DE LONGUEUIL (1488-1522); LÁZARO DE BAÏF, PEDRO BUNEL, profesor en Santa Bárbara; DIONISIO LEFEVRE DE VENDOME, GODOFREDO TORY, JACOBO LUIS D'ESTREBAY, NICOLÁS BÉRAULT, MARTÍN DELPHE, JUAN DE LA PIERRE, GUILLERMO COP, médico del rey, helenista. Tradujo Hipócrates y Galeno. HENRI ESTIENNE (1528-1598), gran impresor. En su *Apologie pour Herodote* se burla de la Edad Media. JUAN DE BOYSSONÉ, BRACHET, L'HÔPITAL, MONTLUC.

Buen representante de la tendencia libertina es FRANCISCO RABELAIS (h.1483/93-1553). Nació en la Devinière, cerca de Chinon. Tomó el hábito en el convento franciscano de Fontenay-le-Comte y se ordenó de sacerdote. Salió del convento, y el papa Clemente VII le autorizó para ingresar en la abadía benedictina de Maillezais (h.1525). La abandonó poco después, y estudió medicina en Montpellier. Explicó Galeno y editó los *Aforismos* de Hipócrates (1532). En 1532 se estableció como médico en Lyón. Bajo el seudónimo de M. Alcofribas Nasier, Abstracteur de Quinte-Essence, publicó *Les grandes et inestimables chroniques du grant et énorme géant Gargantua* (1532), a las que siguieron *Horribles et épouvantables faictz et prouesses du très renommé Pantagruel, roi des Dipsodes, fils du grand géant Gargantua. La Vie très horrificque du grand Gargantua, père de Pantagruel* (1534). En 1534 hizo un viaje a Italia acompañando como médico al después cardenal Juan de Bellay, obispo de París. Paulo VI le dispensó sus irregularidades eclesiásticas (1536). Recibió un canonicato en la abadía benedictina de Saint Maur des Fossés, pero lo abandonó el año siguiente (1537). Cura de Saint Martin de Meudon (1550-1552). Fue gran admirador de Erasmo, a quien escribía: «Pater mi humanissime, patrem te dixi, matrem etiam dicerem si per indulgentiam mihi id tuam liceret». Como él, sacudió el yugo de las observancias monásticas y combatió ferozmente la escolástica en un lenguaje soez y desvergonzado [12]. Su ideal de vida aparece en la descripción de la abadía de *Théléme*, cuya única regla consistía en hacer cada uno lo que quisiera («Fay ce que vouldras»). Habla de Jesucristo con respeto, pero ridiculiza a los eclesiásticos y las ceremonias del culto. Quizá no se le debe considerar como librepensador ni deísta, pero cabe suponer segunda intención en la errata del tercer libro de Gargantúa, en que por tres veces se confunde *asne* por *âme*. Se le atribuye haber dicho al morir: «Je vais quérir un grand peut-être. Tirez le rideau, la farce est jouée».

[12] En el catálogo que hace de la abadía de San Víctor ridiculiza los autores más en boga en aquel tiempo: «Bigua salutis. Bragueta iuris. Pantofla decretorum. Marmotretus, de babouynis et cingis, cum commento Drobellis. Ars honesti petandi in societate, par M. Ortuinum. De brodiorum usu, et honestate chopinandi per Sylvestrem prieratem, Iacopinum. Tartaretus, de modo cacandi. Bricot, de differentiis souparum. Parquilli, doctoris marmorei, de Capreolis cum chardoneta comedendis, tempore papali ab Ecclesia interdicto. Maioris, de modo faciendi boudinos. Beda, de optimitate triparum. Quaestio subtilissima, utrum Chimera, in vacuo bombinans, possit comedere secundas intentiones? et fuit debatuta per decem hebdomadas in concilio Constantiensi. Tarraballationes doctorum Coloniensium adversus Reuchlin. Barbouillamenta Scoti», etc.

III. Inglaterra *

Los principios del humanismo en Inglaterra pueden señalarse hacia 1485, en que Poggio visitó la Isla y Cornelio Vitelli comenzó a enseñar en Oxford. La mayor parte de los humanistas ingleses fueron eclesiásticos y buenos cristianos. No se aprecian tendencias paganizantes ni espíritu de ruptura con la tradición medieval. Los principales centros humanistas fueron Oxford y Cambridge.

Oxford.—Juan Colet (1467-1519). Sacerdote, deán de San Pablo y profesor en Oxford, donde fundó la St. Paul's School (1512). Viajó por Italia (1493-1496), entablando contacto con los humanistas, especialmente con Marsilio Ficino, quien lo ganó al neoplatonismo. Sus preocupaciones son ante todo de orden religioso. Era poco favorable al estudio de los autores paganos, considerándolos inútiles y hasta nocivos. Rechazaba la teología escolástica, y en particular a Santo Tomás, de quien opinaba que había adulterado la doctrina cristiana con el aristotelismo. Para hallar el vigor auténtico del cristianismo proclamaba el retorno a las fuentes, al Evangelio y los Santos Padres. Estimaba extraordinariamente a Orígenes, San Cipriano, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. Su religión consistía en un evangelismo platonizante, inspirado en Ficino y Pico de la Mirándola, y basado en la lectura asidua de la Sagrada Escritura. Es la labor a que animó a Erasmo, el cual decía de Colet y del franciscano Juan Vitrier: «quibus ego multum debeo». Promovió la reforma en sentido católico. Escribió *De Sacramentis Ecclesiae. De compositione Sancti Corporis Christi mystici* y comentó la *Divina Jerarquía* del Seudo Dionisio. Guillermo Tilley de Selling († 1495), amigo de Poliziano. Guillermo de Waynflete (h.1395-1486), prior de Christ Church de Canterbury y protector de Linacre. Guillermo Lilly, que estudió griego en Rodas y en Roma. Guillermo Grocyn (1446-1519), cura de St. Laurent. Asistió en Florencia a las lecciones de Poliziano y fue el primer profesor de griego en Oxford. Tomás Linacre (h.1460-1524), miembro de la Neacademia de Venecia, profesor en Oxford, Italia (1485-1499) y Londres. Margarita Gigs, Reynolds, Juan Clement, Juan Harris.

Cambridge.—San Juan Fisher (1459-1535), obispo de Rochester y cardenal en 1504. Se doctoró en Italia. Buen humanista. Llevó a Erasmo a Cambridge. Combatió el luteranismo y murió mártir en 1535 por el mismo motivo que Santo Tomás Moro. Sir Thomas Smith (1512-1577). Juan Cheke (1514-1557). Guillermo Gunell. Nicolás Cratzer. Fueron partidarios de Erasmo Roger Ascham y Guillermo Blount (lord Mountjoy, 1479-1534), maestro de Enrique VIII cuando fue príncipe. El escocés Jorge

* **Bibliografía:** Bush, D., *Renaissance and English Humanism* (Toronto 1939); Seebohm, F., *The Oxford Reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More* (Londres 1887[3]); Weiss, R., *Il pensiero della Rinascenza in Inghilterra*, en *Grande Antologia Filosofica* vol. 7 (Milán, Marzoratti, 1964) p.888-1009.

BUCHANAN (1506-1582), gran poeta latino, estudió con Juan Mair en el colegio de Monteagudo de París. El gran dramaturgo GUILLERMO SHAKESPEARE revela un profundo conocimiento de la cultura clásica.

SANTO TOMÁS MORO (1478-1535).—Nació en Londres. Estudió en Oxford. Canciller de Inglaterra. Fue condenado a muerte y decapitado por oponerse al voto del Parlamento, que declaraba nulo el matrimonio de Enrique VIII con Catalina de Aragón y designaba como sucesora en el trono a la hija del rey con Ana Bolena. En la cárcel compuso el opúsculo *Quod pro fide mors non est fugienda*. Obra de juventud es su celebérrima *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia* (Lovaina 1516), de que hablaremos más adelante. Erasmo, su gran amigo, dice de Moro: «quo viro multis iam saeculis nihil sol vidit integrius, candidius, amicius, cordatius».

IV. PAÍSES BAJOS *

La Universidad de Lovaina (1425), rival de Douai, llegó a ser el centro principal de estudios. Erasmo, Adriano VI, Van den Dorp, Costers, Juan Palude de Montcassel, Luis Vives y otros varios humanistas se asociaron en el *Contubernium* (1490-1520). Busleijden fundó el *Collegium Trilingue* (Collegie van de dry Thongen, 1517-1550), dedicado al cultivo del griego, hebreo y caldeo [1]. Los colegios de la Congregación de Hermanos de la Vida Común (Fraterhuius, Fratres collationarii, Gregorianos, Jeronimianos) contribuyeron poderosamente a la difusión del humanismo. Fue iniciada por GERARDO DE GROOT [2] y organizada por su amigo FLORENCIO RADEWIJNS, en Deventer, Zwolle, Delf, Windesheim, Amersfoort, etc. A éste sucedió JUAN BUSCH. Su espíritu («devotio moderna») responde a una reacción contra la sequedad de la teología nominalista. Es una tendencia mística, afectiva, sentimental, muy distinta de la especulativa y abstracta de Eckhardt, Susón y Taulero. Aspiran a un procedimiento accesible a todos, en que las especulaciones son sustituidas por máximas, oraciones y elevaciones. Su mejor expresión es la *Imitación de Cristo*, de TOMÁS HEMERKEN DE KEMPEN (Kempis, 1379/80-1492) [3].

* **Bibliografía:** DAXHELET, E., *Adrien Berlandus humaniste belge (1486-1538)* (Lovaina 1938); DE WULFF, M., *Histoire de la Philosophie en Belgique* (Bruselas 1910); NEVE, F., *La renaissance des lettres et l'éssor de l'érudition ancienne en Belgique* (Lovaina 1890); ROERSCH, A., *L'Humanisme belge à l'époque de la Renaissance* 2 series (Bruselas 1910); ID., *Humanistica lovaniensia* (Lovaina 1933); ID., *L'Humanisme belge de la Renaissance à la lumière des plus récents travaux*: Bull. de l'Institut belge de Rome (1937) 5-26.

[1] H. DE VOCHT, *History of the foundation and the rise of the Collegium Trilingue Lovaniense, 1517-1550* (Lovaina 1951).

[2] GERARDO DE GROOT (1340-1384). Nació en Deventer. Estudió en París con Juan Buridán y Nicolás Oresme (1355) y se desengañó de las sutilezas y abstracciones de los nominalistas. Solamente fue diácono. Le causó gran impresión una visita a Ruysbroeck. Ingresó en la cartuja de Munnikhuysen, pero solamente permaneció dos años, regresando a Deventer, donde después de su muerte se abrieron los primeros colegios de «Hermanos de la Vida común». El de Deventer llegó a contar 2.000 alumnos.

[3] El desengaño de la teología y la reacción sentimental contra el nominalismo se aprecia en el Kempis: «Quid prodest tibi alte de Trinitate disputare, si careas humilitate, unde dis-

RODOLFO AGRÍCOLA (Rolef Huysmann, 1444-1486).—Holandés, natural de Bafloo, cerca de Groninga (Frisia). Discípulo de Kempis en el colegio de Santa Inés de Zwolle. Estudió en Erfurt, París (h.1460), Lovaina y Colonia. De 1473 a 1480 viajó por Italia. Estudió griego en Ferrara con Teodoro Gaza y latín con Guarino de Verona. Como latinista mereció ser llamado «alter Virgilius». Dominó el hebreo y cultivó la medicina y ciencias naturales. Fue amigo de Nicolás de Cusa. Juan de Dalberg, rector de la Universidad de Heidelberg, lo llamó para enseñar en 1483. Murió tres años después. Pronunció su oración fúnebre Juan Reuchlin. Fue sacerdote piadoso y ejemplar. Su intención era estudiar los autores clásicos para ponerlos al servicio de la fe cristiana y lograr una inteligencia más clara de las Sagradas Escrituras. Su actitud es poco favorable a la escolástica, aunque en la teoría de los universales es nominalista [4]. El universal se constituye por las propiedades idénticas y comunes de las cosas. Escribió *De inventione dialectica* (1477-80), inspirado en Cicerón, Quintiliano y Lorenzo Valla [5]. *Libellus de formando studio* (1484) [6], *Lucubrationes* (Basilea 1518). Fue calificado de «padre del humanismo alemán».

Fueron discípulos de Agricola ALEJANDRO HEEK (Hegius 1433-1498), hermano de la Vida Común, rector en Wesel, Emmerich y Deventer, donde fundó el colegio de San Lewuino, en que se educó Erasmo, quien lo llama «restaurador de la lengua latina». BARTOLOMÉ ZEHENDER (1460-1514) y JUAN SYNTHEM († 1498), hermanos de la Vida Común, RODOLFO LANGEN († 1519), ANTONIO LIBER.

JOSSE BADIUS ASCENSIUS (Bade van Asche, h.1461-1535). De Gante. Estudió en Lovaina. Corrector de pruebas de Juan Trechsel. Humanista e impresor. Se estableció en París (1499) e imprimió cientos de obras de humanistas y nominalistas (R. Holkot) y la *Summa de Ecclesia*, de Juan de Torquemada (1496). A imitación de Sebastián Brandt, escribió una obra poco afortunada, *Salutiferae naves* (1501). JUAN WESSEL (Gansfort, h.1419-1489). Teólogo holandés, de tendencia nominalista e ideas muy avanzadas, aunque

pliceas Trinitati?» «Quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus, de quibus non arguemur in iudicio, quia ignorabimus?... Et quid curae nobis de generibus et speciebus?» «Quiesce a nimio sciendi desiderio: quia magna ibi invenitur distractio et deceptio.—«Taceant omnes doctores; sileant universae creaturae in conspectu tuo: tu mihi loquere solus» (I c.1-3).

[4] Contra la dialéctica de su tiempo escribe: «Inextricabilis aliqua eruitur disputatio, quae tempus extrahat et inani strepitu feriat aures; docent, quemadmodum pueri solent, in aenigmate proponere, quae ne tum quidem, quum docuerint, vel ipsimet, qui docent, vel illi, qui didicerint, sciant». «Istam miseram et cavillosam loquendi sollicitudinem certum est non modo reliquis artibus discendis non prodesse, sed etiam obesse plurimum» (*De inv. dial.* II 1 [ed. Colonia 1532] p.212.213).

[5] «Volumus, dialectices esse, posse de quolibet dicere probabiliter» (*De inv. dial.* II 2 p.225). «Dialecticam esse artem probabiliter de una quavis re disserendi».

[6] Insiste en su crítica de los métodos de enseñar en su tiempo. «Plerique etiam loquaces has et inani strepitu crepitantes, quas vulgo artes iam vocamus, sibi vindicant et perplexis disputationum ambagibus vel etiam, ut verius dicam, aenigmatibus diem terunt; ... his miseras adolescentium onerant aures, haec subinde ingerunt inculcantque et in plerisque meliorem ingenii spem atque frugem in teneris adhuc annis enecant» (*Lib. de form. studio* [ed. Colonia 1532] p.4).

A. BOSSERT, *De Rodolpho Agricola, frisio, litterarum in Germania restitutore* (París 1865).

no llegó a la heterodoxia. Enseñó en París («magister contradictionis»). MATIAS EYMICH o de Andernach (h.1420-1480). Natural de Boppard, doctor en Colonia y obispo auxiliar de Maguncia. ARNALDO BOSTIUS (Vaarnewyck?, 1445-1499), carmelita de Gante. Escribió *Speculum historiale*. NICOLÁS CLENARDO (Cleynaerts). Flamenco. Enseñó griego en Salamanca (1531-1537) y después en Portugal. Murió en Granada (1542). JUAN VASEO. Flamenco. Enseñó griego en Salamanca (1536) y en 1538 pasó a Portugal. GUILLERMO CANTER (1542-1575), de Utrech. GERARDO JUAN VOSS (1577-1649), historiador. JUAN DESPAUTÈRE (Van Spauteren, 1460-1520). Escribió *Commentarii grammatici, Ortographia, Ars epistolica*. ALARDO DE AMSTERDAM (c.1490-1544). CORNELIO CROCUS (h.1500-1550), discípulo del anterior.

ERASMO (h.1466-1536) *.—Nació en Rotterdam o Gouda. Helenizó su nombre de pila, Desiderio, en Erasmo (de *erasmios*, ama-

* **Bibliografía**: *Ediciones: Opera* (ed. Beatus Rhenanus, 9 vols. fol., Basilea 1521-1541); *Opera omnia emendatiora et auctiora studio Jo. Clerici (Le Clerc)* 10 vols. (Lugduni Batavorum-Leiden 1803-1806; Hildesheim, G. Olms, 1961); *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum* 11 vols. Ed. P. S. ALLEN, H. M. ALLEN, H. W. GARROD (Oxford 1906-1947); *Obras escogidas*. Trad. y notas por L. RIBER (Madrid, Aguilar, 1956); *Ausgewählte Werke (Enchyridion militis christiani. In Novum Testamentum praefationes. Ratio seu Methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam)*. Edición H. HOEBORN (Munich 1933); *Elogio de la locura*. Trad. del francés por A. ZOZAYA, en *Biblioteca Ec. Filosófica* 83 (Madrid); *Elogio de la locura*. Trad. de A. RODRÍGUEZ BACHILLER (Madrid, Aguilar, 1944, 1949); *Elogio de la locura*. Trad. de J. M. ESPINÁS MASIP (Barcelona, Fama, 1953); *Douze années de bibliographie érasmienne* (1950-1961) por M. J. Cl. MARGOLIN. Colección «De Pétrarque à Descartes» vol. 6 (París, Vrin, 1963).

Estudios: ALLEN, P. S., *The age of Erasmus* (Oxford 1914); ID., *Erasmus. Lectures and wayfaring sketches* (Oxford 1934); ALONSO, D., *El crepúsculo de Erasmo*: Rev. de Occ. 38 (1932) 31-53; ASENSIO, E., *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos italianizantes*: Rev. de filosofía española 36 (Madrid 1952); BATAILLON, M., *Erasme et l'Espagne* (París 1937); *Erasmo y España*. Trad. de A. ALATORRE (México 1950). BELTRÁN DE HEREDIA, V., *España y Erasmo*: CT (1938) 544-582; BINNS, L. E., *Erasmus the Reformer. A Study in Estatement* (Londres 1923); BORGHI, L., *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo da Rotterdam* (Firenze 1935); BONILLA SAN MARTÍN, A., *Erasmo en España. Episodio de la Historia del Renacimiento*: Rev. Hispanique 17 (Nueva York-París 1907) 379-548; BURIGNY, *Vie d'Erasme* 2 vols. (París 1757); DOURADO, M., *Erasmo e a revolução humanista* (Río de Janeiro 1939); DRUMMOND, R. B., *Erasmus, his Life and Character* 2 vols. (Londres 1873); EMERTON, *Desiderius Erasmus of Rotterdam* (Nueva York 1908); ETIENNE, J., *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI siècle* (Lovaina 1956); GASNARRI, P., *Il significato storico della «Philosophia christiana» di Erasmo di Rotterdam*: RivFilNeosc (Milán 1944) 75-114; GARCÍA VILLOSLADA, R., S. I., *Erasmo y Vitoria*: RazFe 107 (1935) 19-38.340-350.506-519; ID., *Tomás More en las epístolas de Erasmo*: RazFe 109 (1935) 303-324; 110 (1936) 328-352; 111 (1936) 168-187.386-405; GAUTHIER-VIGNAL, L., *Erasme* (París, Payot, 1936); GODET, A., *Erasme*: DTC V (1913) 388-397; HYMA, A., *Erasmus and the Humanist* (Nueva York 1930); HUIZINGA, J., *Erasmus* (Basilea 1928, 1936). *Erasmo*. Trad. S. OLIVES CANALS (Barcelona, Zodiaco, 1946); MAISON, A., *Erasme* (París 1933); MAJOR, E., *Erasmus von Rotterdam* (Virorum illustrium reliquiae I) (Basilea 1925); MANN, M., *Erasme et les débuts de la réforme française 1517-1536* (París 1933); MANN PH., M., *Erasmus and the Northern Renaissance* (Londres 1950); MATSON, *Erasme* (París 1933); MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 1.4; MESNARD, P., *Erasme de Rotterdam. Essai sur le libre arbitre* (Alger 1945); MEYER, A., *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther* (París 1909); NOLHAC, P. DE, *Erasme en Italie. Etude sur un épisode de la Renaissance* (París 1888, 1925); NULLI, S. A., *Erasmo e il Rinascimento* (Turín 1955); PINEAU, J. B., *Erasme, sa pensée religieuse* (París, PUF, 1924); QUONIAM, TH., *Erasme* (París, Desclée, 1935); RÉNAUDET, A., *Erasme. Sa vie et son oeuvre jusqu' en 1517 d'après sa correspondence*: Rev. historique 111 (1912) 225-62; 112 (1913) 241-274; ID., *Erasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondence (1518-1521)* (París, Alcan, 1926); ID., *Etudes érasmiennes (1521-1529)* (París 1939); TELLE, E., *Erasme de Rotterdam et le 7e. sacrement* (Ginebra 1954); TREINEN, H., *Studien zur Idee der Gemeinschaft bei Erasmus .. und ihre Stellung in der Entwicklung des humanistischer Universalismus* (Saarlouis 1955); VAN DER HAEGEN, *Biblioteca erasmiana* (Gante 1901); ZWEIG, ST., *Triunfo y tragedia de Erasmo de Rotterdam*. Trad. R. M. TENREIRO (Barcelona, Juventud, 1935, 1951).

ble). Estudió las primeras letras en Gouda con Peter Winckel y prosiguió su formación en los colegios de San Lewuino de Deventer (1475-1484) y Hertogenbosch (1484-1487), regidos por los hermanos de la Vida Común, los cuales seguían métodos anticuados de enseñanza, pero daban cabida al humanismo. Con Alejandro Heek y Juan Synthem adquirió desde sus primeros años un elegante estilo latino y una notable formación clásica.

Volvió a Gouda (1487) e ingresó en el convento de canónigos regulares de San Agustín de Emaús en Steyn, donde pronunció los votos religiosos y permaneció cinco años. En un momento de veleidad mística escribió dos libritos, *De praeparatione ad mortem* y *De contemptu mundi*, reflejo de la «devotio moderna». Años más tarde conservará algún recuerdo de sus experiencias monacales, escribiendo al prior del convento de Steyn: «Quid est vita hominis, quantis doloribus mixta! Febricula levis pene me occidit, sed quotidiana. Iam mundus displicet, contemno illas spes meas, desidero illam vitam qua in sancto otio possim mihi et uni Deo vacare, meditari in scripturis sanctis, eluere lachrimis veteres errores» [7].

Se entregó con el máximo ardor al estudio de los clásicos. En la rica biblioteca conventual pudo leer sus autores favoritos: «In poematibus Maronem, Horatium, Nasonem, Juvenalem, Statium, Martialem, Claudianum, Persium, Lucanum, Tibullum, Propertium, authores habeo; in soluta oratione Tullium, Quintilianum, Sallustium, Terentium». Con ellos alternaba la lectura de Poggio, Agustín Dati, Gasparino de Barzizza, Filelfo, Poliziano y, sobre todo, Lorenzo Valla, su predilecto, cuyas *Annotationes* publicó más tarde en París (1505): «Porro in elegantiarum observantiis nemini aeque fidem habeo atque Laurentio Vallensi». El estudio de los clásicos era su única preocupación («animo praeter studia nihil erat suave»), sin cuidarse de conciliar sus aficiones con las observancias monacales («ad litteras tantum rapiebatur animus... quod a caeremoniis abhorrerem et libertati amans essem»). De entonces data su desprecio hacia la escolástica, que consideraba un formalismo estéril y nunca estudió a fondo [8], y la profunda aversión a la vida monástica, que le duró toda la vida. Más tarde escribirá su *Antibarbari*, o *Antibarbarorum liber* (1520), sátira acerba y resentida contra la ignorancia de los monjes, pero su gestación data de sus tiempos conventuales. Para Erasmo eran bárbaros todos cuantos no se dedicaban al estudio de los poetas antiguos (*Apologia Erasmi et Cornelii sub dialogo lamentabili assunta adversus barbaros qui veterum eloquentiam contemnunt et doctam poesim derident*). No se limita a manifestar su desprecio por las observancias

[7] Allen, *Opus epistolarum* I 201-202. Carta a Nicolás Werner, prior de Steyn, abril 1498. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* III 76-95.

[8] Véase cómo describe la formación de los monasterios. «In his enim adolescentes vix trimestri studio grammaticae dato, protinus rapiuntur ad sophisticen, dialecticen, suppositiones, ampliationes, restrictiones, expositiones, resolutiones, ad gryphos et quaestionum labyrinthos, hinc recta in adyta Theologiae. Tales, ubi ventum est ad eos auctores, qui utriusque linguae facundia praecelluerunt, Deum immortalem! ut caecutiunt ¡ut delirant, ut sibi videntur in alio prorsus esse mundo!» (*De recta latini graecique sermonis pronuntiatione* [Leyden 1528] I col.919).

monásticas, sino que revela ya un concepto de neto naturalismo religioso. No obstante, llegó a ordenarse de sacerdote (25 abril 1492), pero poco después abandonó los hábitos, dejó de decir misa y la oía raras veces.

Ese mismo año salió del convento, buscando una forma más libre de vida («vellem eam mihi istam libertatem fata sinerent quam natura contulit»). Entró como secretario latino al servicio de Enrique de Berghes, obispo de Cambrai. Con él permaneció tres años (1492-1495), hasta que se trasladó a París para adquirir grados en teología. Ingresó en el colegio de Montaigu, regido por Standonck. Pero la austeridad del virtuoso reformador le resultó poco grata. Se resintió del estómago y abandonó el colegio. En 1498 se graduó de bachiller bíblico, pero no llegó a doctorarse en teología, quizá porque más que a la ciencia se dedicó a cultivar la amistad de los humanistas parisienses, como Fausto Andrelini y Roberto Gaguin. Por entonces compuso los *Adagia* (París 1500). En 1498 estuvo en Oxford, donde conoció a Santo Tomás Moro y John Colet, el cual le aconsejó que se dedicara al estudio de la Sagrada Escritura y Santos Padres.

Sus propósitos, todavía un poco indecisos, se revelan en el *Enchiridion militis christiani* (compuesto en 1501 y publicado en 1504 en una colección titulada *Lucubratiunculae)*. La teología debe basarse solamente en la Sagrada Escritura. Hay que prescindir de sutilezas dogmáticas. Ante todo le interesa Cristo, «como ejemplo y maestro de la virtud: Ad Christum tendit qui ad solam virtutem fertur» [9]. Su ortodoxia es correcta, pero ataca violentamente las ceremonias del culto, la vida conventual y las observancias monásticas, como opuestas a la «verdadera» piedad. El cristianismo queda reducido a una simple «filosofía cristiana», puramente natural, en el cual «solam virtutem esse optimam, dulcissimam, pulcherrimam, honestissimam, utilissimam; contra turpitudinem unicum esse malum, cruciatum, faedum, erubescendum, damnosum, atque hoc non opinione populari, sed ipsa natura rerum metiatur, fieri non potest ut ea constante persuassione, diu in nobis inhaereat». Es un «cristianismo» cuyas fronteras se amplían de tal modo, que dentro de ellas caben holgadamente Sócrates, Platón y Cicerón [10]. Ideas semejantes aparecen en el tratadito *De pueris statim ac liberaliter instituendis* (1501), *De ratione studii*, *De civilitate morum puerilium*. El cristianismo viene a quedar reducido a una pura religión natural simplificada, cuya esencia consiste en un fondo moral y virtuoso.

En 1499 regresó a París, y después pasó a Holanda (1501) y Lovaina (1502-4). Se dedicó al estudio del griego y hebreo, con intención de consagrarse a la exégesis bíblica. Publicó las *Annotationes in Novum Testamentum* de Lorenzo Valla. Volvió a Oxford en 1505. Por fin, a sus cuarenta años, pudo realizar en 1506 su

[9] *Ench.* p.25A.

[10] «Profecto mirandus animus in eo qui Christum ac sacras litteras non noverat. Proinde quum huiusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero, quin dicam, Sancte Socrates, ora pro nobis. At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene nominem sanctae animae Maronis et Flacci» *(Convivium religiosum)*.

sueño dorado de visitar Italia. Recibió el doctorado en teología en Turín. En Bolonia se perfeccionó en el griego. Se hizo amigo de los cardenales Pedro Bembo y Juan de Médicis, después León X. En Venecia se puso en contacto con los eruditos de la Academia aldina. En 1508 publicó una edición muy aumentada de los *Adagia*, amplia colección de sentencias de autores clásicos, en que revela aún más su concepto de «filosofía cristiana», como un amplio propósito de una espiritualidad y una moral universal, común a paganos y cristianos.

Abandonó Venecia a fines de 1508, y, pasando por Ferrara y Siena, llegó a Roma a principios del año siguiente. A fines de 1509 volvió a Inglaterra, alojándose en casa de su amigo Tomás Moro, y para distraerlo en una enfermedad compuso en pocos días el *Elogio de la locura (Morías Encomion id est, Stultitiae Laus*, París 1511), sátira al modo de Luciano, en que ninguna clase social se libra de sus aceradas invectivas. De manera especial se ensaña contra el orgullo y la ciencia ilusoria de los teólogos, contra la ignorancia y supersticiones de los monjes, contra el fasto de los obispos, la política tortuosa y la corrupción de los papas.

Tras breve estancia en París y Basilea, volvió a Inglaterra, pasando tres años en Cambridge (1511-1514). Enseñó griego y preparó la edición y traducción del *Nuevo Testamento (Novum Instrumentum*, Basilea 1516), que dedicó a León X [11]. Iba precedida de una *Introducción* sobre el *Método de la verdadera teología* y acompañada de una *Exhortación al estudio de la filosofía cristiana (Paraclesis, id est, Adhortatio ad christianae philosophiae studium)*. Haciendo tabla rasa de la teología medieval, se inclina claramente a una religión simplificada del puro espíritu, en lo cual hace consistir la «filosofía de Cristo» [12].

El método que expone en la *Introducción al Nuevo Testamento* consiste ante todo en conocer la historia y las tres lenguas de la Biblia: «prima cura debetur perdiscendis tribus linguis, latinae, graecae, hebraicae». El teólogo debe manejar la técnica filológica y seguir la autoridad de los Santos Padres, aunque con libertad y con las necesarias reservas. La Biblia es un libro sencillo y fácil de entender, con tal que se eviten las complicaciones que introducen los teólogos escolásticos. Es un libro que se dirige a todos, y para que llegue a todos debe traducirse en lengua vulgar. De la Biblia brota la «philosophia Christi», que consiste en un conjunto muy sencillo de máximas morales, semejantes a las de los griegos y latinos, sacadas sobre todo de los Evangelios y las epístolas de San Pablo (Erasmo estimaba poco el Antiguo Testamento). Con ello bastaba para una religión del «puro espíritu», que coincidía con las enseñanzas de los antiguos. Este mismo concepto aparece

[11] Erasmo traduce: «In principio erat *sermo*, et *sermo* erat apud Deum, et Deus erat ille sermo».

[12] «Hanc unam Christi philosophiam a nonnullis etiam christianis rideri, a plerisque negligi, a paucis tractari sed frigide... Et nos tot modis initiati, tot sacramentis adacti Christo, non foedum ac turpe putamus illius nescire dogmata, quae certissimam omnibus praestant felicitatem». *(Paraclesis.)*

en los *Colloquia familiaria*, especialmente en el *Convivium religiosum* (Lovaina 1519, 1522; *Familiarium Colloquiorum opus*, 1526).

Desde 1521 vivió retirado en Friburgo y Basilea, llegando a la cumbre de su fama como gran erudito y maestro eximio de las letras. Mantiene una riquísima correspondencia con los mayores personajes de su tiempo. Editó las obras de San Cipriano (1520), San Hilario (1523), San Ireneo (1523), San Ambrosio (1527), San Agustín (1528), San Juan Crisóstomo (1530). En el *Dialogus ciceronianus* (1528) critica el excesivo purismo de los italianos.

Pero ya entonces había estallado el incendio de la rebelión protestante y comenzado la tragedia de Erasmo. Amante de la paz, el reposo, la moderación y la tranquilidad por encima de todo, intentó mantenerse en una neutralidad imposible y en una actitud ambigua, sin comprometerse con ninguno de los bandos en pugna. Los reformadores, Lutero, Hutten, Melanchton, Zuinglio, con quienes tantas afinidades ideológicas le unían, trataron de atraerlo a su partido. Erasmo reconoció que «ego peperi ovum, Lutherus exclusit». Elogió a Lutero como el «hombre destinado a abolir la escolástica, pasto de los asnos, para sustituirla por la poesía, regalo de los dioses». Pero las violencias de los reformadores, tan contrarias a su espíritu de tranquilidad y conciliación, le hicieron disgustarse de ellos [13]. Pero tampoco quiso combatir la Reforma, como le pedían León X, Adriano VI y Clemente VII. Se imaginó que era posible nadar entre dos aguas, guardando la neutralidad entre ambos partidos. Pronto tuvo que desengañarse, cuando su antiguo y ofendido amigo Ulrico de Hutten rompió el fuego con una injuriosa *Expostulatio*, a la que no tuvo más remedio que replicar malhumoradamente con su *Spongia Erasmi adversus aspergines Huttenii* (1524). Obligado a decidirse, escribió contra Lutero su *Collatio de libero arbitrio* (1524), a la que éste contestó con el *De servo arbitrio*. Erasmo replicó con dos *Hyperaspistes diatribae* (1526). Pero para romper con Lutero eligió la tesis excesivamente concreta de la libertad del hombre, dejando a un lado otros muchos temas dogmáticos impugnados por los protestantes, en que su pensamiento coincidía con ellos más de lo debido. Incluso en el punto elegido, un examen bien aquilatado revela una actitud naturalística, no conforme del todo a la estricta ortodoxia [14].

Desde entonces su estrella comenzó a palidecer. Los católicos lo despreciaron por su indecisión y los protestantes por su cobardía. Ninguno de los dos partidos consideró suficientemente claros ni definidos su pensamiento y su actitud en aquellos momentos de luchas encarnizadas, en que se debatía el destino religioso de la

[13] «Nonnulli me calumniant, incedere medium. Inter Christum et Belial incedere medium fateor, impietas est. At inter Scyllam et Carybdim medium tenere cursum arbitror esse prudentiam. Nihil unquam magis detestatus sum quam seditionem». En carta a Luis Coronel le manifiesta: «Si Luthero vel tantulum favissem, nolo iactare quid potuerim in Germania. Sed ego vel decies oppetiero quam ut periculosi dissidii sim vel auctor vel adiutor» (ALLEN, *Opus epist.* V 45-47).

[14] «Sine Dei voluntate nihil fit, fateor; sed generaliter illius voluntas pendet a nostra voluntate» *(De lib. arbitrio)*. H. HUMBERTCLAUDE, *Erasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre* (Paris 1910).

cristiandad. Su sueño era la concordia con todos, prescindiendo de las diferencias doctrinales, a las que no daba ninguna importancia. Su aspiración era la paz a toda costa (*Querela pacis*, o *Pacis Querimonia*, 1517), poniendo sus esperanzas para lograrla en un concilio universal (*De amabili Ecclesiae concordia*, Friburgo 1535).

La difusión del erasmismo y las sospechas sobre su ortodoxia fueron causa de la convocación de las Juntas de Valladolid, en las cuales no se adoptó ninguna resolución definitiva [15]. Erasmo llegó a preocuparse, como se ve por la famosa *Carta a un teólogo de la Sorbona*, dirigida probablemente a Francisco de Vitoria, buena muestra de un espíritu tortuoso, que, al mismo tiempo que adula al destinatario, parece dispensar su protección al mismo de quien mendigaba el favor [16]. Murió en Basilea en 12 de julio de 1536.

Erasmo fue ante todo un humanista y un literato, «un espíritu inquieto y refinado, difícil para someterse a una disciplina, aficionado a viajar y conocer cosas y países, con una insaciable curiosidad intelectual» [17]. Aborrecía a muerte la teología escolástica. Creía que la restauración de las bellas letras era la panacea universal para todos los males de su tiempo. Influyó en la fundación de la St. Paul's School de Oxford (1512), en el *Contubernium* y el Colegio trilingüe de Lovaina (1517). Fue un enamorado del nuevo arte de la imprenta, que calificaba de «máquina casi divina». Por su enorme influjo sobre la aristocracia intelectual de su tiempo ha sido comparado a Voltaire. Los humanistas lo colmaron de elogios. Wolfgang Fabricio Capito (Köpfel) lo califica de «auctorem cum renascentium litterarum tum redeuntis pietatis». Joaquín Camerario escribía: «Todo el que no quiere pasar por extranjero en el imperio de las musas, lo admira, alaba y glorifica. Si alguno puede conseguir una carta suya, es inmensa su gloria y lo solemniza como el más espléndido triunfo. Pero aquel a quien le es dado hablarle puede decirse feliz sobre la tierra» [18]. Conrado Mutianus lo saludó con estas palabras cuando llegó a Erfurt: «Erasmo se levanta por encima de la medida humana. Hay que adorarle como a una divinidad y con piadosa devoción, como a un ser celeste».

Pero el que trate de penetrar un poco en su pensamiento íntimo tiene que reconocer con Huizinga que el signo de su espíritu es la ambigüedad y la duplicidad [19]. Su pensamiento religioso es un enigma. Sería excesivo dudar de la sinceridad de su fe cristiana, pero no aparece clara la pureza de su ortodoxia. Su «filosofía de Cristo» está más cerca del libre examen protestante que del catolicismo. Su *slogan* de «vuelta a las fuentes» («Christum ex fontibus

[15] M. Bataillon, *Erasme et l'Espagne* (Paris 1937) p.250-260; V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria* (Madrid, Labor, 1939) p.93-106.

[16] V. Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria* p.108-111.

[17] E. Codignola, *Sommario di Storia della Filosofia* (Firenze 1940) vol.2 p.39. «Nulla di commune diffati fra l'intransigenza teologica, rozza e aggresiva del ribelle monaco sassone e l'umanissima e comprensiva «filosofia cristiana» di Erasmo, che è già in fondo cristianesimo laico, religione naturale. Erano due mentalità escludentisi vicendevolmente» (ib., 40).

[18] St. Zweig, *Triunfo y tragedia de Erasmo de Rotterdam*. Trad. R. M. Tenreiro (Barcelona 1935) p.96.

[19] J. Huizinga, *Erasmo* (Barcelona 1946) p.201; R. García Villoslada, *Loyola y Erasmo* (Madrid, Taurus, 1965).

praedicare»), proclamando el retorno a la Biblia, al Evangelio y a los Santos Padres, haciendo tabla rasa de la labor de los teólogos medievales, es una modalidad de la ofensiva contra la teología escolástica, convirtiendo la teología en filología. No le faltaba razón a Campanella cuando decía: «Erasmus in theologicis grammaticae, et in grammaticis theologiae gloriam ambiens». Su fondo religioso es excesivamente naturalista. Decía que había más de un santo fuera del calendario de la Iglesia. En la espiritualidad erasmiana se encuentra algo de la «devotio moderna», que pudo asimilar en sus primeros años en contacto con los hermanos de la Vida Común. Pero ni siquiera en el sentido más amplio de la palabra se le puede calificar de místico. Su vida fue moderada, bien por virtud o porque su precaria salud no le permitía excesos. La lectura del *Enchiridion militis christiani* deja la impresión de frialdad de un puro ejercicio literario, carente del estremecimiento íntimo de las cosas intensamente vividas, que constituye el principal encanto de los místicos cristianos. Por debajo del cristiano se adivina al humanista, predicando un moralismo estético al estilo de los estoicos, de Séneca o Cicerón. Un «cristianismo» puramente racional y natural, sin complicaciones de dogmas suprarracionales, con una piedad elemental, sin ceremonias de culto, sin sacramentos ni jerarquía, sin ayunos ni austeridades molestas, en que podían entrar en plano de igualdad la doctrina de Cristo, reducida a un amplio moralismo, con las enseñanzas de los filósofos griegos y los poetas paganos. Una teología cristiana desnuda de silogismos, formalismos y especulaciones estériles, que podría coincidir con las enseñanzas de Platón, Séneca y de su adorado Cicerón, cuyas páginas besaba devotamente.

Erasmismo.—Erasmo carece de un pensamiento filosófico concreto. Pero, a pesar de su imprecisión, dio origen a un amplio movimiento, en que van mezclados el humanismo, la estima de las bellas letras, la elegancia y el bien decir, con un espíritu de reacción contra la escolástica, de libertad de pensar y simplificación del cristianismo. Lo ambiguo de su personalidad fue causa de que en ella fuesen estimadas cualidades muy distintas y hasta contradictorias. En Italia tuvo menos seguidores, pero simpatizaron con él Pedro Bembo, Jacobo Sadoleto y Gaspar Contarini. En Francia, Guillermo Budé, Rabelais, Lefèvre d'Étaples y sus discípulos, que derivaron hacia un evangelismo y un misticismo que en varios casos terminó en la herejía. En Inglaterra encontró amigos entre Santo Tomás Moro, San Juan Fisher, Juan Colet y los prelados Guillermo Warham y Gutberto Tunstall. Su influjo fue mayor en Alemania entre los humanistas, como Sebastián Brandt, Jacobo Wimpheling, Beato Renano, Ulrico Zäsi, Bruno, Basilio y Bonifacio Amerbach, Willibaldo Pirckheimer y especialmente en el círculo de Erfurt: Conrado Mutianus, Crotus Rubeanus, Eoban Hess y Ulrico de Hutten. En España, el erasmismo tuvo amplia difusión, cuyos representantes examinaremos más adelante.

V. ALEMANIA *

Petrarca estuvo en Praga como legado pontificio en 1356, y animó al canciller del emperador a cultivar los estudios clásicos. Más tarde visitaron Alemania Poggio, Paulo Vergerio y Eneas Silvio Piccolomini (1442). Pero hasta fines del siglo XV no aparece una corriente fuerte de humanistas alemanes.

El humanismo alemán tiene un carácter más nacional y científico que el italiano. Sus representates no se limitaron al cultivo de las bellas letras, sino que extendieron su interés a la historia, la filología, la geografía, la astronomía y las matemáticas y sintieron una preocupación mayor por las cuestiones religiosas. A la vez que estudiaban la antigüedad clásica se dedicaron a hacer ediciones y comentarios de las fuentes bíblicas y patrísticas cristianas. Pero muy pronto se definió una doble tendencia. Los «viejos humanistas» respetaron la teología escolástica y permanecieron fieles a la Iglesia católica. Otros, como el grupo de Erfurt, primero se unieron a Reuchlin y Erasmo, y después a Lutero, preparando la revolución protestante.

Centro alsaciano.—Alsacia fue el centro principal del humanismo alemán en su primer período. SEBASTIÁN BRANDT (1457-1521), de Estrasburgo. Fue hombre profundamente religioso. Criticó las costumbres de su tiempo en su *Nave de los locos (Narrenschiff*, 1494, Leipzig 1854; traducción latina *Stultifera navis*, París 1498), obra de mediocre gusto literario y recargada de pesada erudición. Más indigestas aún son su *Rosarium ex floribus vitae passionique Christi consertum*, y su *Invocación a la Virgen* (1499), entretejida con frases de Apuleyo. JACOBO WIMPHELING (1450-1528) hizo de la Universidad de Heidelberg un centro de humanismo en Alemania occidental. Fue sacerdote, buen teólogo y gran educador. Escribió *Elegantiae maiores, rethorica pueris utilissima* (Heidelberg 1499). Se le debe la primera historia de Alemania *(Epithome rerum germanicarum usque ad nostra tempora*, Estrasburgo 1505). Se esforzó por la reforma del clero renano y criticó los abusos de su tiempo en su *Avisamentum de concubinariis non absolvendis* (1507). JUAN HEYLIN VON STEIN († 1496). De Heidelberg. Amigo de Wimpheling. Enseñó en París y Basilea, siguiendo la doctrina tomista. Al fin de su vida se retiró a la Cartuja. ENRIQUE GLAREAN (1488-1563). Estuvo en Basilea, París y Freiburg. FEDERICO MAURO VON EMDEM († 1482) enseñó en Münster. RODOLFO LANGEN (1438-1519)

* **Bibliografía:** ANDREAS, W., *Deutschland vor der Reformation* (Stuttgart 1959[6]); BOSSERT, A., *De Rodolpho Agricola, frisio, litterarum in Germania restitutore* (París 1865); BURDACH, K., *Deutsche Renaissance* (Berlín 1918); JANSEN, *Geschichte des deutsches Volkes beim Ausgang des Mittelalters* 8 vols. (Friburgo i. Br. 1878-93); 19.ª-20.ª ed. revisada por L. PASTOR (Friburgo 1913-17). Trad. francesa por G. A. HEINRICH y E. PARIS, *L'Allemagne et la Réforme: la civilisation en Allemagne depuis la fin du Moyen Age jusqu'au commencement de la guerre de Trente Ans* 9 vols. (París 1887-1914); KALKOFF, P., *Die Stellung der deutschen Humanisten zur Reformation*: Zeitschr. für Kirchengeschichte 46 (1927) 161-231; RUPPRICH, H., *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten* (Leipzig 1935); SCHMIDT, CH., *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV siècle* 2 vols. (París 1879); ZELLER, ED., *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Munich 1873, 1920).

enseñó en Münster, que convirtió en centro del humanismo en el noroeste de Alemania. JACOBO SPIEGEL, LUIS DRINGENBERG, JUAN MURMELLIUS, CONRADO CELTÈS o Celtis (Pickel, 1459-1508), que introdujo el humanismo en Viena. Fundó la Sociedad Literaria del Rhin en Maguncia. Escribió *Ars versificandi et carminum* (Leipzig 1486). JUAN DE DALBERG, amigo de Agrícola, rector de Heidelberg y obispo de Worms. Presidió la sociedad fundada por Celtès. ORTUINO GRATIUS (Harduino de Graetz), de Deventer. Enseñó en Colonia. Adversario de Reuchlin. BARTOLOMÉ DE COLONIA, CRISTÓBAL DE UTENHEIM, GEILER DE KAYSERSBERG, GREGORIO REISCH († 1525), de Balingen. Estudió en Heidelberg y enseñó en Friburgo de Brisgovia (1489). Fue prior de la Cartuja, y mantuvo relaciones con Erasmo y Lefèvre d'Étaples, a quien facilitó el *De Deo abscondito*, de Cusa. Escribió *Margarita philosophica* (Friburgo 1496, 1503), que es una enciclopedia de artes liberales. JUAN TRITEMIO (de Heindenberg, 1462-1516), natural de Tritenheim. Abad benedictino en Sponheim y Wurzburgo. Escritor fecundísimo y enciclopédico. Cultivó la teología, la literatura, la medicina, la historia natural y hasta la alquimia y la cábala. Fue el historiador más eminente de su siglo, aunque se le culpa de haber inventado documentos inexistentes. Escribió *De vera studiorum ratione*, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (1494), *Polygraphia* (1518), *Steganographia*. BEATO RENANO (Bild de Rhynow, 1485-1547), de Schlettstadt. Discípulo de Lefèvre d'Étaples (1503-1507). Sigue la tendencia aristotélica. Amigo y editor de Erasmo.

En Nüremberg prevaleció el humanismo de tendencia italianizante. Se distinguió WILLIBALDO PIRCKHEIMER (1470-1530), que presidió el círculo de humanistas. Enemigo de la ciencia medieval. Su pensamiento, influido por el criticismo de Valla y Erasmo, no es muy ortodoxo. Renaudet lo califica de «pagano de temperamento y racionalista de espíritu» [1]. En Augsburgo se distinguió CONRADO PEUTINGER (1465-1547), que mantuvo correspondencia con Erasmo [2]. ULRICO ZÄSI (1461-1535), jurista eminente, natural de Constanza. Enseñó en Freiburg. GEILER, editor de las obras de Gerson. ALBERTO KRANZ, de Hamburgo, profesor en Rostock. RICARDO CROCK, en Leipzig. JACOBO LOCHER (Philomusus), en Ingolstadt. IRENICUS (Friedlieb), que escribió *Exegesis Germaniae*. JUAN VERGERHAUS, historiador y primer rector de la Universidad de Tubinga. JUAN COCHLAEUS o Dobeneck († 1552), de Wendelstein, adversario de Lutero.

JUAN REUCHLIN (1455-1522).—Nació en Pforzheim. Estudió en Freiburg (1470) y París gramática con Juan Heylin, retórica con Guillermo Tardif y Roberto Gaguin, y griego con un discípulo de Gregorio Typhernas. Viajó por Italia y fue discípulo de Argyropoulos. En 1474 regresó a Basilea. Por este tiempo escribe *Vocabularium breviloquium* (1475). En 1482 estuvo en Roma. Desde 1492

[1] O.c., p.146.
[2] H. LUTZ, *Conrad Peutinger* (Augsburgo 1958).

se dedicó al estudio del hebreo para comprender mejor la Biblia, y también para conocer la Cábala, en que había sido iniciado por Pico de la Mirándola. Publicó *Capnion sive de verbo mirifico* (Basilea 1494). (*Capnion* es la helenización de su apellido, *kapnós* = humo.) *De mirifico auditu, Rudimenta linguae hebraicae* (1506), *De arte cabalistica* (1517). El *De verbo mirifico* está escrito en forma de conversación entre un gentil, un judío y un cristiano. Enseñó griego y hebreo en Ingolstadt (1520) y Tubinga (1521). Adoptó una tendencia neoplatonizante, antiaristotélica y antiescolástica, influido por Cusa, Ficino y Pico de la Mirándola, mezclando disquisiciones místicas y teosóficas con elementos talmúdicos y cabalísticos. Su nombre va unido a la famosa controversia, en que se enfrentaron los humanistas alemanes contra los teólogos de Colonia.

En 1509 Juan Pfefferkorn (1469-1522) pidió permiso al emperador Maximiliano para destruir todos los libros hebreos, a excepción de la Biblia. Consultado Reuchlin, contestó que solamente debían quemarse los injuriosos al Evangelio, pero debían conservarse el Talmud y la Cábala, porque eran útiles al cristianismo (*Rattschlag ob man den Juden alle ihre Bücher verbrennen soll*, octubre 1510). Pfefferkorn escribió un *Handspiegel wieder und gegen die Jüden* (1511), al que Reuchlin contestó con su *Augenspiegel* (agosto 1511), replicando el primero en términos violentos con otro libro titulado *Brandspiegel*. Intervino en la contienda Jacobo Hogstraten, O. P. († 1527), inquisidor en Colonia y profesor de teología en Lovaina. El *Augenspiegel* de Reuchlin fue condenado por la Inquisición de Maguncia y mandado quemar por la Facultad de Teología de Colonia.

Reuchlin se negó a comparecer y apeló al Papa. El debate se enardeció, cruzándose libelos de una y otra parte. Se pusieron a favor de Reuchlin Hermann von dem Busche, Enrique Loriti de Glaris y los humanistas de Sajonia y Turingia Conrado Muth y Helius Eoban Hess. En contra se manifestaron Arnoldo von Tungern, Conrado Koelin y los teólogos de Colonia y París. León X encomendó el asunto en 1514 a Jorge, obispo de Spira, el cual ordenó suspender el proceso y declaró inocente a Reuchlin, lo que dio ocasión a Ulrico de Hutten para escribir el *Triumphus Capnionis*. Hogstraten apeló a Roma, y el cardenal Domenico Grimani, erasmiano, impuso silencio a los partidarios de Reuchlin (1515). La cuestión se complicó con la aparición de las *Epistolae obscurorum virorum* (1515), en que Ulrico de Hutten, Croto Rubeanus y los humanistas de Erfurt atacaban a los dominicos de Colonia, y más todavía con la rebelión de Lutero en 1517. León X anuló la sentencia del obispo de Spira en 1520 y condenó el *Augenspiegel* de Reuchlin, el cual, a pesar de la controversia y de ser tío de Melanchton, permaneció dentro de la ortodoxia y adicto a la Iglesia católica.

Grupo de Erfurt.—Un carácter mucho más avanzado tiene el grupo de jóvenes humanistas de Erfurt, promovido por Mantorius. Eran hostiles a la escolástica y la Iglesia, se burlaban de la

moral cristiana y hacían una vida escandalosa. Primeramente se adhirieron a Reuchlin y Erasmo y, por fin, terminaron en el luteranismo. En ellos influyó grandemente el canónigo de Gotha CONRADO MUTIANUS RUFUS (Muth, 1471-1526). Se educó en Deventer, pero fue un verdadero librepensador, que hacía consistir toda la perfección en la cultura humanística. No escribió ninguna obra importante, pero en sus cartas trata de unificar la teología cristiana con la filosofía antigua. El Espíritu de Dios es uno, y se manifiesta en todas las religiones. El cristianismo no comienza con la encarnación de Cristo, sino muchos siglos antes, con la sabiduría divina—que es el verdadero Hijo de Dios—, la cual se comunica lo mismo a los judíos, a los griegos y a los germanos. Solamente hay un Dios y una diosa, aunque se les designe con distintos nombres: Júpiter, Sol, Apolo, Moisés, Cristo; Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, María. CROTUS RUBEANUS (Johan Jaeger, 1480-1551). Rector de la Universidad de Erfurt y favorecedor de los humanistas, a quien repudió Lutero calificándolo de «epicúreo». HELIUS EOBANUS HESSUS (Hess, 1488-1540), profesor en Erfurt (1517-1526), Francfurt y Leipzig. Comenzó escribiendo *Cartas a las Vírgenes*, después se pasó a Lutero y terminó en el deísmo. Por su poema *Heroidas* (1514) fue calificado de «Ovidio cristiano». HERMANN VON DER BUSSCHE (1468-1534), natural de Münster. Estudió en Deventer. En Italia conoció a Pomponio Leto. Enseñó en Wittenberg, Leipzig, Colonia y Marburg. ENRIQUE LORITI DE GLARIS (1488-1563), discípulo del anterior. Escribió *Decachordon*. ULRICO DE HUTTEN (1488-1523), natural de Steckelberg. Se educó en la abadía de Fulda, de donde se escapó (1505), manteniendo toda su vida un odio implacable a los monjes. Coronado poeta en 1517. Proclama la alegría de vivir en un siglo en que se cultivaban las bellas letras: «O saeculum! O litterae! Iuvat vivere» (carta a Pirckheimer, 25 octubre 1518). Primero fue amigo y después adversario de Erasmo. Se adhirió a Lutero, aunque por su ímpetu, fogosidad, violencias e imprudencias resultó con frecuencia un aliado molesto y comprometedor. Intervino en la cuestión de Reuchlin como autor principal de las *Epistolae obscurorum virorum* (1515-1517) en colaboración con Crotus Rubeanus y Hermann von der Bussche, en que atacan a Ortuino Gracio y los teólogos de Colonia, ridiculizando el clero, los monjes, la escolástica y el latín bárbaro de los teólogos de su tiempo [3]. JUAN LANG, agustino, buen helenista y jefe de la reforma en Erfurt. PEDRO LUDER, HERMANN TREBELLIS, JORGE ESPALATINO, NICOLÁS MARSCHALK, BABEL, PISTERUS, JUAN AMERBACH (1430-1533), impresor y humanista en Basilea.

[3] *Epistolae obscurorum virorum ad venerabilem virum Mag. Ortuinum Gratium Deventriensem, Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem, variis et locis et temporibus missae ac demum in volumen coactae* (ed. E. Böcking, Leipzig 1864-1869) 2 vols. El primer tomo (1515) es casi todo de Crotus Rubeanus; el segundo (1517), principalmente de Ulrico de Hutten.

VI. España *

La interpretación del humanismo en función de los clisés del «descubrimiento del hombre», como liberación de toda dependencia de orden sobrenatural y eclesiástico, o a la luz de sus derivaciones posteriores—protestantismo, naturalismo, deísmo, incredulidad—, ha sido la causa de que muchos autores hayan negado que España haya tenido Renacimiento [1]. La verdad es que los primeros contactos de algunos españoles con el humanismo coinciden con sus más primaverales manifestaciones italianas en la corte pontificia de Aviñón y los concilios de Constanza (1414-1418), Basilea (1431) y Florencia (1438-1445), así como en la corte napolitana de Alfonso V, donde tuvieron ocasión de conocer y tratar a los principales representantes de las nuevas corrientes literarias [2]. En realidad, el Renacimiento español es un poco tardío, aunque de más duración que otros, si bien llegó a tiempo para igualar, y en algunos aspectos superar, lo mejor que han producido otros países.

Algo del nuevo espíritu aparece ya en el libro de don Pedro

[1] «Spanien hat keine eigentliche Renaissance erlebt» (F. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. d. Philosophie* [13.ª ed., 1953] III p.206); H. Wantoch, *Spanien. Das Land ohne Renaissance* (Munich 1927); V. Klemperer, *Gibt es eine spanische Renaissance?*: Logos 16 (1927) 129-161; H. Morf, *Die Kultur der Gegenwart* (Leipzig 1909) p.220. Prescott calificaba a España de país sumido en las sombras y «cerrado a las luces del Renacimiento». En *The Cambridge Modern History*, Sir Richard Jebb presenta a España como país «refractario de los estudios liberales del Renacimiento» (traducción española, *Historia del Mundo en la Edad Moderna*, I. *El Renacimiento* [Barcelona, Sopena, 1941] p.588). Véase la contestación de Aubrey F. G. Bell, *El Renacimiento Español* (Zaragoza, Editorial Ebro, 1944) p.3ss.247ss.

[2] «Nuestra cultura del Renacimiento y del barroco—lo que se llama los siglos de oro—no hubiera existido sin la inspiración italiana. Allí tuvieron sus musas Garcilaso y Boscán, Gutierre de Cetina y Berruguete, Cervantes y Velázquez, El Escorial y Quevedo. Quizá sea el destino de Italia traer la primavera al mundo. Quizá sea el destino español tener su tiempo en los últimos ardores del estío, más aún, en los otoños de la cultura» (Eugenio Montes, *Melodía italiana*).

* **Bibliografía:** Batllori, M.; García Villoslada, R., *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, en *Grande Antologia Filosofica* VII (Milán, Marzoratti, 1964) p.279-657; Bell, F. G., *El Renacimiento español* (Zaragoza, Ebro, 1944); Beltrán de Heredia, V., *Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá*: CT 16 (1917) 354; Bonilla San Martín, A., *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España* (Madrid 1911); Carreras Artau, T. y J., *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* 2 vols. (I, Madrid 1939; II, 1943); Contreras, J., marqués de Lozoya, *Historia del arte hispánico* (Barcelona 1931-39); Esperabé y Arteaga, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca* (I, Salamanca 1914; II, 1917); Farinelli, A., *Italia e Spagna* (Turín, Bocca, 1929); Echeverría, L. de, *Historiografía de la Universidad de Salamanca* (Salamanca 1966); Fernández de Retana, L., *Cisneros y su siglo* 2 vols. (Madrid 1929-30); Lafuente, V. de la, *Historia de las Universidades en España* 4 vols. (Madrid 1884-89); Gonçalves Cerejeira, M., *O Renascimento em Portugal. Clenardo* (Coimbra 1917-1918); Id., *Clenardo. O Humanismo em Portugal* (Coimbra 1926); Grabmann, M., *Carácter e importancia de la Filosofía española a la luz de su desarrollo histórico*: CT 64 (1943) 4-15; Iriarte, J., *Pensadores e historiadores. Casa de Austria* (Madrid 1960); Lothar, Th., *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch* I (Lisboa 1944); Menéndez y Pelayo, M., *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* t.2; Millás Vallicrosa, J. M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona 1960); Montoliú, M. de, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del Siglo de Oro* (Barcelona, Cervantes, s.f.); Rey Altuna, L., *Repercusiones del aristotelismo paduano en la filosofía española del Renacimiento*: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia vol.9 (Firenze, Sansoni, 1960) p.207-219; Serrano y Sanz, M., *Apuntes para una biblioteca de escritores españoles desde el año 1401 al 1833* 2 vols. (Madrid 1903-5); Solana, M., *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento* 3 vols. (Madrid 1941); Suárez Fernández, L., *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378-1440)* (Madrid, CSIC, 1960); Urriza, J., S. I., *La preclara facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro, 1509-1621* (Madrid 1942); Beltrán de Heredia, V., O. P., *La preclara facultad de Artes y Filosofía de Alcalá*: CT 64 (1943) 175-94.

DE LUNA *Consolaciones de la vida humana*, inspirado en Séneca, con que distrajo las tristezas de su reclusión en Peñíscola [3]. El cardenal Albornoz fundó en 1364 el Colegio de San Clemente de Bolonia, al que acudieron numerosos españoles [4]. Desde mediados del siglo XV los reyes (Juan II de Castilla, Pedro IV y Alfonso V de Aragón, Carlos III de Navarra) y los magnates manifiestan un interés decidido por las artes y las letras, aunque el gran impulso lo dan a fines del siglo los Reyes Católicos.

Aragón y Cataluña.—Los aragoneses y catalanes entraron en contacto con el movimiento humanista antes que los castellanos. El gran maestre de Rodas JUAN FERNÁNDEZ DE HEREDIA (s.XIV) estuvo largos años en Oriente y adquirió muchos manuscritos griegos. Hizo traducir al dialecto aragonés las *Historias* de Paulo Orosio, las *Vidas paralelas* de Plutarco, el *Secretum secretorum* (seudoaristotélico), así como una colección de sentencias morales extractadas de Valerio Máximo y los Santos Padres *(Libro de autoridades*, o *Ram de flores)* [5]. En el reinado de Pedro IV (1336-87) PEDRO DE SAPLANA, O. P., tradujo la *Consolación de la filosofía* de Boecio al catalán, versión que terminó ANTONIO DE GINEBREDA, O. P. († 1395), arzobispo de Atenas. El rey Martín I el Humano (1395-1410) era muy aficionado a libros. Reunió una biblioteca de trescientos códices [6]. En su tiempo se introduce la influencia italiana. ANTONIO CANALS tradujo Petrarca. BERNAT METGE (1350?-1410?) se inspira en Petrarca y Boccaccio. Tradujo *Valter y Griselda*. Escribió *Cobles de mals amonestaments*, o *Sermó*. Su *Somni de l'immortalitat de l'anima nostra* (1398) es un tratado filosófico sobre la inmortalidad del alma, cuyas fuentes son Cicerón *(Tusculanae disputationes, De*

[3] PEDRO DE LUNA (1328-1423). Nació en Illueca (Aragón). Murió en Peñíscola. Su obstinación en mantener su legitimidad como Papa (1394) no debe hacer olvidar sus magníficas dotes humanas, su profundo saber, extraordinaria elocuencia y acrisolada virtud. «En la cultura general no se le puede regatear el mérito de haber sido el primero de los Papas renacentistas» (CARRERAS ARTÁU, I 87). Reunió en Aviñón una copiosa biblioteca, que trasladó a Peñíscola (PASCUAL GALINDO, *La biblioteca de Benedicto XIII*. Discurso inaugural de la Universidad de Zaragoza, 1929). Compuso varios tratados canónicos y teológicos: *Tractatus de Concilio Generali. Super Scismate. Tractatus novus de subscismate. Tractatus de horis dicendis per clericos. Liber de Consolatione Theologiae. Las Consolaciones de la vida humana* (Rivadeneyra, t.51).

[4] GIL ÁLVAREZ CARRILLO DE ALBORNOZ (h.1295-1367). Natural de Cuenca. Estudió en Toulouse (h.1315-1325). Arzobispo de Toledo (1339). Asistió a la batalla del Salado, donde salvó la vida a Alfonso XI; a la conquista de Algeciras (1344), y al cerco de Gibraltar (1350). Fue embajador del rey en Aviñón (1343). Cuando subió al trono don Pedro el Cruel tuvo que abandonar Toledo, y se refugió en Aviñón. Fue nombrado cardenal por Clemente VI (1350). Recuperó y pacificó los Estados pontificios (1354-1357, 1358-1367), revelando magníficas dotes de militar y gobernante. Organizó la administración del territorio pontificio con sus *Constituciones egidianas* (1357). En Bolonia fundó el Colegio Español de San Clemente (1364), cuyos estatutos fueron redactados por don Pedro de Toledo, obispo de Osma (1369). (V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Primeros estatutos del Colegio Español de San Clemente en Bolonia:* Hispania sacra, vol.II [1958]. Fue cardenal de Santa Sabina. Con su labor preparó el retorno de los Papas a Roma, aunque murió diez años antes en Viterbo. Su cadáver fue trasladado a Toledo. Escribió su vida Juan Ginés de Sepúlveda, *Liber gestorum Aegidii Viri praeclarissimi*, etc. (Bolonia 1529). Traducida por don Francisco Antonio Docampo (Bolonia 1612). JUAN BENEYTO, *El cardenal Albornoz, canciller de Castilla y caudillo de Italia* (Madrid, Espasa-Calpe, 1950).

[5] J. y T. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1943) II p.630; R. ALTAMIRA Y CREVEA, *Historia de España y de la civilización española* (Barcelona 1902) p.299ss.

[6] CARRERAS ARTAU, o.c., I p.8; II 527.631.

amicitia y *De senectute)* y Valerio Máximo [7]. JUAN MOLES MARGARIT († 1484), natural y obispo de Gerona. Estuvo en la corte de Alfonso V, y murió en Roma. ANDRÉS FEBRER tradujo al catalán la *Divina Comedia,* y la comentó FRAY JUAN PASCUAL. El médico catalán BERNARDO GRANOLLACHS (1421-?) escribió *Llunaris,* o calendarios, traducidos al castellano y al italiano, y muy difundidos en Francia y Países Bajos hasta mediados del siglo XVI.

El príncipe de Viana don CARLOS DE ARAGÓN (1421-1461) recibió una excelente educación de su madre, doña Blanca de Navarra. En la corte napolitana de su tío Alfonso V de Aragón trató con los más ilustres humanistas italianos. Invitó a Teodoro Gaza a venir a España a enseñarle griego y traducir obras griegas al latín. Reunió una valiosa biblioteca. Tradujo al castellano la *Etica a Nicómaco* utilizando la versión latina de Leonardo Bruni [8]. En su *Epístola a los valientes letrados de España* les invitaba a componer un tratado de ética, economía y política basado en Aristóteles y acomodado a la doctrina cristiana. Su desgraciada muerte privó a España de frutos que de él se podían haber esperado [9].

BACHILLER ALFONSO DE LA TORRE (s.XV). Natural de la provincia de Burgos. Estudió en Salamanca. Colegial de San Bartolomé (1437). Escribió *Metaphysica* y *Philosophia moral* (Burgos 1485?). Para instrucción del príncipe de Viana compuso en hermosa prosa didáctica *Visión delectable de la filosofía y artes liberales, a do por muy sotil artificio se declaran altos secretos* (Ferrara 1554) [10], traducida al italiano con el título *Sommario di tutte le scienze, del magnifico messer Domenico Delfino, nobile veniziano.* Describe las siete artes liberales, a las que añade la metafísica, la filosofía natural, la filosofía moral y la política. Se inspira en Aristóteles, Marciano Capella *(De nuptiis Mercurii et Philologiae)* y en el *De consolatione rationis* de Pedro Compostelano. Tradujo la *Etica a Nicómaco* (Zaragoza 1490, Sevilla 1493).

Castilla.—Menéndez y Pelayo califica de «pórtico de nuestro Renacimiento» el movimiento literario que se desarrolla en la corte de Juan II (1406-1454), gran aficionado a la poesía y las artes. Desde el siglo anterior la lengua castellana se fija y perfecciona con buenos prosistas y poetas; como Juan Ruiz, el arcipreste de Hita *(Libro del buen amor),* el infante don Juan Manuel (1282-1348), cuyos «ejemplos» se anticipan en gracia y expresividad a los mejores cuentos del *Decamerón* [11]; el canciller don Pedro López de Ayala (1332-1407), autor del *Rimado de Palacio* y *Crónicas.* Tradujo los siete primeros libros del *De casibus principum* de Boccaccio.

En el turbulento reinado de Juan II brillaron en Castilla dos

7 CARRERAS ARTAU, o.c., II 526.
8 *La philosophia moral del Aristotil: es a saber: Ethicas y Politicas.* En romance (Zaragoza, por Jorge Coci, 1509).
9 CARRERAS ARTAU, o.c., II 588.
10 En Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, t.36, *Curiosidades bibliográficas* (A. de Castro) p.339-402.
11 CARRERAS ARTAU, o.c., II 499ss.

ilustres próceres, enemigos entre sí, a quienes su intensa vida política y guerrera no les impidió dedicar sus escasos ocios al cultivo de las bellas letras: don Alvaro de Luna (1388-1453) compuso, a imitación de Boccaccio, el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* [12], y el marqués de Santillana, don Iñigo López de Mendoza (1398-1458), gran admirador de los clásicos, de Dante y Petrarca, que reunió una valiosa biblioteca y patrocinó versiones de obras griegas, no directas, sino traducidas del latín. Además de sus conocidísimas poesías escribió varias obras morales de inspiración senequista: *Doctrinal de privados* (contra don Alvaro de Luna), *Doctrinales, Proverbios, Diálogo de Bias contra Fortuna, Comedieta de Ponza.* La influencia italiana se aprecia en su ensayo del endecasílabo en sus *Sonetos al itálico modo.*

La filosofía se reduce a tratar algunos temas morales, inspirados, o simplemente traducidos de Séneca, que es el autor favorito de un grupo de españoles centrados en torno a don ALONSO GARCÍA DE CARTAGENA (Alonso de Santa María, 1384-1456), hijo de don Pablo de Santa María, judío converso, obispo de Burgos, a quien sucedió en la misma sede (1435). Estudió en el convento dominicano de San Pablo de Burgos y cursó derecho en la Universidad de Salamanca, donde probablemente escribió (hacia 1430) una carta dirigida a un «optimus vir Ferdinandus» (Fernán Pérez de Guzmán), en que defendía la versión medieval de la *Etica a Nicómaco*—que creía ser de Boecio—contra Leonardo Bruni Aretino que la había menospreciado en su traducción (1418). Don Alonso dio a conocer este escrito a Francisco Picolpasso, obispo de Milán, el cual la remitió a Leonardo Bruni. Con este motivo se cruzaron varias cartas entre ambos. La disputa, en que intervino Pier Cándido Decembri, terminó haciendo las paces y quedando don Alonso ganado a la causa del humanismo [13]. Juan II le encargó varias misiones diplomáticas. Estuvo seis años en Italia, donde tuvo ocasión de tratar a los más destacados representantes del movimiento humanista. Asistió al concilio de Basilea. Se cuenta que Eugenio IV dijo: «Por cierto, que si el obispo de Burgos en nuestra corte viene, con gran vergüenza nos asentaremos en la silla de San Pedro». Pío II lo calificó de «Praelatorum decus, non minus eloquentia quam doctrina praeclarus... Ipsum unicum esse scientiae speculum». Tradujo el *De casibus principum* de Boccaccio, y quizá también el *De claris mulieribus* (Libro de las claras mujeres) a petición de la reina doña María, mujer de Juan II, «molesta por el antifeminismo del *Corbaccio*» [14]. Tradujo también el *De officiis* (1422), *De senectute* y la *Rhetorica* de Cicerón (1422-24). Su autor favorito fue Séneca, de quien, según Diego Rodríguez de Almella, tradujo

[12] CÉSAR SILIÓ, *Don Alvaro de Luna* (Colección Austral).

[13] R. M. GUMMERE, *Seneca the philosopher in the middle ages and the early Renaissance* (Transactions and Proceedings of American Philological Association, vol.41, Boston 1910); LUCIANO SERRANO, O. S. B., *Los conversos D. Pablo de Santamaría y D. Alfonso de Cartagena* (Madrid 1942); MANUEL ALONSO, S. I., *Alonso de Cartagena. Defensorium unitatis christianae* (Madrid 1943). Vida por Fernán del Pulgar, en Clásicos Castellanos «La lectura», n.49 (Madrid).

[14] CARRERAS ARTAU, o.c., II 622.

doce libros, que dedicó a don Juan II (mss. en la Universidad Civil de Salamanca): *De la vida bienaventurada, De la Providencia divina, De la Clemencia, De las siete artes liberales, Libros de amonestamientos e doctrinas* (De documentis et doctrinis), *De remedios contra adversa fortuna, De las quatro virtudes cardinales, Declamaciones y sentencias con sus glosas.* Hizo también una *Breve copilación* de algunos dichos de Séneca.

Su discípulo FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN (1376-1470?), señor de Batres, dedicó unas coplas a su muerte: «Aquel Séneca murió, a quien yo era Lucilo; la facundia y alto estilo de España con él murió». Fue poeta, historiador y moralista, inspirado en Séneca. Tradujo o hizo traducir sus *Epístolas* sobre la versión italiana de Ricardo Petri. Escribió *Generaciones, semblanzas e obras de los excelentes reyes de España don Enrique III y don Juan el segundo,* etc. *Mar de historias* (tomadas del *Mare historicum* de Juan Colonna). *Floresta de los filósofos. Libro de Job* (a la muerte del padre del marqués de Santillana). *Coronación de las cuatro virtudes. Proverbios* (coplas inspiradas en Séneca). *Loores divinos a los mártires. Cien rimados a loor de la Virgen María* [15].—DIEGO RODRÍGUEZ DE ALMELLA. Familiar de don Alonso de Cartagena y cronista de los Reyes Católicos. Escribió *Valerio de las historias* (1456, publicado en 1472). *Compendio historial de las crónicas de España. Crónica del rey don Juan* [16].—ALONSO DE PALENCIA (1423-1492). Paje de don Alonso de Cartagena en Burgos y de Bessarión en Italia. Estudió griego con Jorge de Trebizonda. Buen latinista. Escribió *Opus synonymorum* (1472), *Universal vocabulario de latín y romance* (1490). Tradujo del latín Josefo y las *Vidas paralelas* de Plutarco.—PEDRO DE MONTES. Escribió *De dignoscendis hominibus.*—El doctor PEDRO DÍAZ DE TOLEDO, capellán del marqués de Santillana, tradujo los diálogos platónicos *Axíoco* y *Fedón* sobre la versión italiana de Leonardo Bruni Aretino (h. 1441-1445): *El libro de Platón, llamado Fedón, en que se trata de cómo la muerte no es de temer.* Tradujo también las *Epístolas* de Séneca (Zamora 1482, Zaragoza 1491) y un tratado *De moribus,* atribuido a Séneca o a San Martín de Braga. *Introducción a los proverbios de Séneca* (Zamora 1482, Medina del Campo 1552). En su *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (1458, impreso en 1494) trata de la inmortalidad del alma, mezclando ideas cristianas con consideraciones tomadas de Séneca y del *Fedón* [17].—El humanista NUÑO DE GUZMÁN (s.XV) mantuvo relaciones con el marqués de Santillana. Viajó por Italia y envió muchos volúmenes en toscano desde Florencia. Retocó la versión del *De ira* de Séneca.

ENRIQUE DE VILLENA (1384-1434), hijo de una hija natural de Enrique II (no tuvo nunca el título de marqués), tradujo la *Divina Comedia* a ruegos del marqués de Santillana. *Los doce tra-*

[15] *Obras,* en Clásicos Castellanos «La lectura», t.61 (Madrid 1924).
[16] RIVADENEYRA, t.68.
[17] CARRERAS ARTAU, o.c., II 635; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica* (Santander 1948) p.56.

bajos de Hércules los interpreta en sentido moral, estoico y senequista, haciendo aplicaciones a las distintas clases sociales. A imitación de las *Consolaciones* de Séneca escribió una *Consolatoria*, dirigida a su amigo Juan Fernández de Valera, con motivo de la muerte de sus padres, hijos y varios parientes en una peste de 1422. Tiene un curioso tratado de *Arte cisoria*, o arte de cortar con el cuchillo. Fue muy aficionado a la astrología y la alquimia, sobre las que escribió *Tratado de Astrología* y *Tratado de aojamiento o fascinología* (1411). El vulgo le atribuyó manipulaciones de nigromancia y hechicería, uniendo su nombre a la leyenda de la cueva de San Cebrián de Salamanca [18].

Fray Lope de Barrientos, O. P. (1382-1489). Natural de Medina del Campo. Catedrático de prima en Salamanca. Amigo del marqués de Santillana, confesor de Juan II y preceptor del príncipe don Enrique. Obispo de Segovia, Avila y Cuenca. Después de la muerte de Enrique de Villena hizo, por encargo del rey, el expurgo de su biblioteca, que consistía «en dos carretas de libros». Algunos, no sabemos cuántos, fueron condenados al fuego, siendo presumible que sólo sufrieran esa suerte los referentes a las artes mágicas, a que su propietario era muy aficionado [19]. El hecho no justifica la ligereza con que lo comenta Feijoo ni los elocuentes párrafos que le dedican don Amador de los Ríos y el Diccionario de Montaner [20]. Por encargo de Juan II escribió un *Tratado de caso e fortuna* (1434-1437), en que sigue la tendencia senequista. *Tractados del dormir e despertar e soñar e profecía e agüeros e adivinanzas. Clavis Sapientiae.*

Ferrán Núñez, médico del nieto del marqués de Santillana, compuso un *Tractado de Amiçiçia*, inspirado en Santo Tomás (*S. Th.* II-II q.26-28) [21] y un *Tractado de la Bienaventuranza* basado en el libro décimo de la *Etica a Nicómaco* (inédito).—Juan de Lucena (s.xv-xvi). De ascendencia judía. Consejero y embajador de Juan II. Estuvo en Italia, en la corte napolitana de Alfonso V. Fue familiar de Pío II. Tradujo el apócrifo *Proverbia Senecae*. Su obra más notable es el *Diálogo moral, Libro de la vida beata* (1463, Zamora 1483), inspirado en el *Fedón*, Séneca, Boecio y sobre todo

[18] M. Villar y Macías, *Historia de Salamanca* (Salamanca 1887) t.1 l.4 c.9 apénd.14 p.522; Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*, en Clásicos Castellanos «La lectura», t.61.

[19] L. Getino, O. P., *Vida y Obras de Fray Lope de Barrientos*: Anales Salmantinos I (Salamanca 1927).

[20] La *Crónica del rey D. Juan segundo* no dice más que «Fray Lope los miró e hizo quemar *algunos*, e los otros quedaron en su poder». Fernán Núñez, el Comendador griego, nos dice que Lope de Barrientos quemó «*los libros de la mágica* de don Enrique de Villena, pero no por su sentencia, sino por mandamiento del rei don Juan, el qual, según dicen, se arrepintió de auer los mandado quemar». Sobre este hecho, los enciclopedistas y apologistas, como La Mothe-le-Vayer, han tejido la fábula de un atentado contra la cultura universal, coreados inconscientemente por Feijoo, Amador de los Ríos y el Diccionario de Montaner. Este dice: «Este acto, digno de los llamados bárbaros, no lo perdonará la historia a Barrientos, cuyo nombre irá unido constantemente a este acto de intolerancia semisalvaje». La cosa no es para tanto. Ni tampoco para atribuir a Lope de Barrientos el encargo de *Inquisidor general*, que hasta más de medio siglo después no existió en España, ni para regalar a don Enrique el título de *marqués de Villena*, que nunca tuvo (cf. L. Getino, o.c., p.XLVI-LXII).

[21] Publicado por A. Bonilla San Martín: Revue Hispanique 14 (1906) 35-70.

en el *Dialogus de felicitate vitae* de Bartolomé Fazzio [22].—RODRIGO FERNÁNDEZ DE SANTAELLA (1444-1509). Natural de Carmona. Colegial de San Clemente de Bolonia (1467). Enseñó allí y en Roma. Arcediano de Reina y protonotario de la Santa Sede en Sevilla, donde fundó el colegio de Santa María de Jesús, base de la futura Universidad. Escribió un *Tractado de la inmortalidad del alma* (Sevilla 1503) y un *Vocabularium ecclesiasticum, partim latina, partim hispana lingua scriptum* (dedicado a Isabel la Católica, Sevilla 1499).

ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL (El Tostado, h.1401-1455). Nació en Madrigal de la Sierra (Avila). Estudió en Salamanca y se doctoró a los veintidós años. Profesor y rector del colegio de San Bartolomé. Fue enviado a Italia por Juan II. No asistió al concilio de Basilea. Defendió la teoría conciliarista, pero después cambió de actitud, prestando obediencia a Eugenio IV. En Siena mantuvo una controversia con Juan de Torquemada, O. P. (1443). Regresó a España e ingresó en la cartuja de Scala Dei (1444), donde sólo estuvo tres meses, pues tuvo que salir por orden del rey. Fue maestrescuela de la Universidad de Salamanca (1446-1454) hasta que fue nombrado obispo de Avila (1454). Murió en Bonilla de la Sierra (Avila). La mayor parte de sus copiosísimas obras versan sobre temas exegéticos y teológicos, y sólo de manera incidental trata algunos de filosofía. Generalmente permanece dentro de la línea del tomismo, aunque afloran algunas tendencias renacentistas que provienen bien de su trato con los humanistas italianos o de su contacto con el marqués de Santillana y la corte de Juan II. Tradujo del griego al latín la *Historia eclesiástica* de Eusebio. Glosó el *Regimiento de Príncipes* de Egidio Romano. Compuso un *Tratado de los dioses de la gentilidad*, o sea *Las catorze questiones*, influido por el *De genealogiis deorum* de Boccaccio. *Cuestiones de filosofía moral* [23]. *De cómo al ome es necesario amar* [24].

FERNANDO DE CÓRDOBA (h.1425-1486). Natural probablemente de Córdoba. Debió estudiar en Salamanca. En 1443 lo envió a Italia el rey de Castilla. En 1444 estuvo en Nápoles y fue confesor de Alfonso V. En 1445 fue a París, asombrando a todos por su extraordinaria precocidad y su prodigiosa memoria. Le protegió Bessarión, por cuyo encargo compuso, a propósito de la controversia entre platónicos y aristotélicos bizantinos, *De duabus philosophiis, et praestantia Platonis supra Aristotelem*, y *De laudibus Platonis*, que no llegaron a publicarse. *De artificio omnis et investigandi et inveniendi naturae scibilis*. Pasó el resto de sus días en Italia, sin dar

[22] Publicado por A. Paz y Meliá, en «Opúsculos literarios» (Sociedad de Bibliófilos Españoles, t.19); M. MORREALE, *El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad:* Nueva Revista de Filología Hispánica 9 (1955) 1-21.

[23] RIVADENEYRA, t.65 p.144-152.

[24] Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI (Sociedad de Bibliófilos Españoles [Madrid 1892] p.219-244); J. BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *Teólogos españoles del siglo XV: El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación:* Rev. Esp. de Teología 1 (1940) 211-242; DTC, Alphonse Tostat. Edición «carolina» (Venecia 1507), por Fr. Paulino Berti (Venecia 1615) 30 vols. en folio.

muestras del talento que había manifestado en su juventud [25].— JUAN ALFONSO GONZÁLEZ DE SEGOVIA (h. 1393-1458). Estudió y enseñó en Salamanca (h. 1420). Asistió al concilio de Basilea, defendiendo el conciliarismo. Escribió *De gestis Concilii Basiliensis. De mittendo gladio divini Spiritus in corda sarracenorum. Quod deceat potius magis via doctrinae quam gladio intendi ad Sarracenorum conversionem* [26].

PEDRO GARSÍA († 1505). Nació en Játiva. Maestro en artes y teología por París. Acompañó a Italia al cardenal Rodrigo de Borja. Obispo de Ales (Cerdeña) (1484) y Barcelona (1490). Sigue la escuela tomista. Escribió trece *Determinaciones magistrales* contra las novecientas tesis propuestas por Juan Pico de la Mirándola, en estilo «humili et scholastico, more parisiensium theologorum» [27].

Al mismo tiempo que se inicia la decadencia de las letras catalanas, la lengua castellana se depura, perfecciona y enriquece. Los Reyes Católicos, don Fernando y doña Isabel, se esforzaron por lograr la unidad política y religiosa de España. Fortalecieron el poder real contra los abusos de los nobles. Impulsaron la reforma del clero y órdenes religiosas. Fomentaron y ampararon las ciencias y las artes. «Fue en España la mayor empinación, triunfo e honra e prosperidad que nunca España tuvo» (Andrés Bernáldez) [28]. Juan de Lucena, en su *Epístola exhortatoria a las letras*, expresa gráficamente el cambio realizado en la corte española: «Jugaba el rey, éramos todos tahúres. Estudia la reina, somos agora estudiantes». Pedro Ciruelo, en la dedicatoria de su *Comentario a la Sphaera de Sacro Bosco* (París 1498), tiene este elocuente testimonio: «Ita et nunc rei militaris peritia, religionum observantia et pacifica regnorum gubernatione hesperii nostri praepollent... Nunc igitur rediit aurea aetas, cum piisimi ducis exemplo perdocti ceteri quique magnates bonis moribus et doctrinis totis viribus incumbunt: hii militiam exercent, hii modestiam religiosae vitae curant, alii item per diversa gimnasia litteras amplexantes passim reperiuntur».

Los efectos de la política de los Reyes Católicos se dejaron sentir muy pronto traducidos en magníficos frutos en el orden cultural. Atraídos por la protección de los reyes y los nobles, afluyen a España numerosos humanistas italianos: Pietro Sasterano, Martín Sisemonio, Pedro Pantino, Andrés Scoto, Pucella, Campolo, los hermanos Antonio y Alejandro Geraldino. Reyes y nobles se entregaron con ahínco al estudio de la lengua latina. «Expergiscitur

[25] A. BONILLA SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España (episodio de la historia de la lógica)* (Madrid 1911); JULIEN HAVET, *Maître Ferdinand de Cordoue et l'université de Paris au XV siècle* (París 1883).

[26] JULIO GONZÁLEZ, *El Maestro Juan de Segovia y su biblioteca* (Madrid 1944); LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)* (Madrid, CSIC, 1960).

[27] *Determinationes magistrales reverendi patris domini Petri Garsie Episcopi Ussellen, contra Conclusiones apologeticas Joannis Pici Mirandulani Concordiae Comitis* (Roma 1498). Le contestó el P. Arcángel de Borgonovo, O. F. M., de Piacenza, con una *Apologia... pro defensione doctrinae Cabalae contra R. D. Petrum Garziam Episc. Usellensem Mirandulam impugnantem sed minime laedentem*, etc. (Bolonia 1564).

[28] *Memorias del reinado de los Reyes Católicos que escribía el bachiller Andrés Bernáldez, «Cura de los Palacios»* († 1513), ed. y estudio por M. Gómez Moreno y J. de M. Carriazo (Madrid 1962).

humanitas ex tota Hispania» [29]. García Matamoros afirma que «non tam praeclarum est scire latine quam turpe nescire» [30]. Más expresivo es Juan de Lucena cuando dice que «el que latín no sabe, asno se debe llamar de dos pies» [31]. Don Fernando estudió latín con Francisco Vidal de Noya, traductor de Salustio. Doña Isabel, con Beatriz Galindo, la Latina. El príncipe don Juan escribía cartas en latín, y doña Juana la Loca improvisaba discursos latinos, que fueron alabados por Erasmo [32].

Los nobles siguieron el ejemplo de los reyes. El marqués de Denia comenzó a estudiar latín a los sesenta años. El conde de Tendilla, don Iñigo López de Mendoza, trajo al humanista milanés Pedro Mártir de Anghiera (o Anglería, 1459-1526), que enseñó en la corte desde 1492 y fue miembro del Consejo de Indias. «In curia sum reginae, quae bonarum artium cultrix est. Imperium hispanis optimatibus, ludum aperui litterarum, ut atheniensibus Socrates, ut multis Plato». «Domum habeo tota die ebullientibus procerum iuvenibus repletam» [33]. Dio en Salamanca una lección sobre Juvenal, y cuenta que estaba el aula tan repleta de oyentes, que tuvieron que pasarlo en hombros por encima del público hasta la cátedra.

Salamanca.—La Universidad fue fundada en 1218 por Alfonso IX de León. Fernando el Santo renovó el privilegio en 1242. Alfonso X el Sabio la protegió y engrandeció. Fue confirmada en 1245 y después en 1254 por Alejandro IV. Reformó sus estatutos don Pedro de Luna, primero como cardenal legado en 1381, y después como Papa (Benedicto XIII). Instituyó cuatro cátedras de teología en la Universidad, una de Santo Tomás en el convento de San Esteban y otra de Escoto en el de San Francisco. En bula de 16 de marzo de 1416 fechada en Peñíscola la equiparó a la de París, concediendo validez universal a los grados de la Facultad de Teología [34]. Había setenta cátedras y treinta y dos colegios, cuatro mayores (San Bartolomé, del Arzobispo, de Oviedo y de Cuenca), cuatro de órdenes militares (Alcántara, Santiago, Calatrava y Jerusalén) y veintiséis menores, de los cuales veinticinco fundados por eclesiásticos. Carlos V fundó el Colegio trilingüe. Había cuarenta librerías y numerosas imprentas [35].

[29] Münzer, *Itinerarium hispanicum:* Rev. Hispanique 48 (1920) 132-133.

[30] *De ads. hisp. eruditione* (Alcalá 1553) f.36v.

[31] «El que latín non sabe, asno se debe llamar de dos pies. Si *Iarre, que voy detrás* non le digo, non aguija por *in pre sequar;* nin se para por *sistete tergam,* si non le digo: *hixo, que te strego* » (*Epístola exhortatoria a Fernand Alvarez Zapata.* A. Paz y Meliá, *Opúsc. lit. de los s. XIV a XVI* ed. cit. p.213). En el *Libro de Vita beata,* pone en boca del marqués de Santillana estas palabras: «Cuando me veo defectuoso de letras latinas, de los fijos de los hombres me cuento, mas no de los hombres».

[32] Aubrey Bell, *El Renacimiento español* p.94.

[33] *Opus epist.* (Alcalá 1530) ep. 112.

[34] Urbano González de la Calle y A. Huarte, *Constituciones y bulas complementarias dadas a la Universidad de Salamanca por el Pontífice Benedicto XIII (Pedro de Luna)* (Zaragoza 1932); E. Esperabé y Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca* (Salamanca 1914-1917) 2 vols.

[35] Según el *Libro de Matrículas,* figuran los siguientes alumnos en los cursos (1546-47) 5.150, (1566-67) 7.836, (1604-05) 5.131, (1650-51) 2.836, (1700-1) 1.923 (Getino, *El Maestro Francisco de Vitoria* [Madrid 1930] p.496).

ELIO ANTONIO DE NEBRIJA (1442-1522). Natural de Lebrija. Su nombre era Antonio Martínez de Cala y Jaraba del Hojo. Estudió cinco años en Salamanca y diez en Bolonia, formándose en el humanismo bajo el influjo de Lorenzo Valla. Enseñó en Sevilla (1473), Salamanca (1476-1488, 1505-1508) y Alcalá (1513-22). Colaboró en la Poliglota (1502). Murió en Alcalá. Se calificaba a sí mismo de «debelador de la barbarie española». Escribió sobre teología, historia, derecho, arqueología, geodesia y ciencias naturales. Debe su fama a sus *Gramáticas*, latina y castellana (*Introducciones latinae explicatae*, 1481). *Lexicon iuris civilis*. *Quinquagenae locorum Scripturae*. *De liberis educandis* (1509). *Historia de la guerra de Navarra*. *Historia de los Reyes Católicos* («Decades duae rerum a Ferdinando... gestarum», Granada 1545). *Diccionario latino-español* (1491). En Salamanca coincidió con Nebrija RAMÍREZ DE VILLAESCUSA. Fueron discípulos suyos DIEGO DE LORA (Sevilla), JUAN SOBRARIAS DE ALCAÑIZ (Aragón), PEDRO BADÍA (Valencia), CRISTÓBAL ESCOBAR, PEDRO NÚÑEZ DELGADO (Sevilla, *Epigrammata* 1537) y EL LICENCIADO MANZANARES.

Sucedió a Nebrija el portugués ARIAS BARBOSA († 1530), eminente helenista, discípulo de Poliziano, que enseñó veinte años en Salamanca. Y a éste HERNÁN NÚÑEZ DE GUZMAN, el comendador griego (1463-1553), natural de Valladolid (Pinciano). Estudió en Italia. Colaboró en la Poliglota complutense. En carta a Ginés de Sepúlveda le recomienda que no lea teólogos, para no estropear su estilo. Hizo una edición de Séneca (1536). *Refranes o Proverbios en romance* (Madrid 1619). *Observationes in loca obscura et depravata Historiae naturalis C. Plinii* (1544).

FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS (el Brocense, h.1523-1600). Natural de Brozas (Cáceres). Fue a Evora y Lisboa a los once años y prosiguió sus estudios en Salamanca. Explicó retórica en el Colegio trilingüe (1554) y griego en la Universidad (1573-1593). «Espíritu vivo, arrojado e independiente, enemigo de la autoridad y de la tradición..., poco amigo de la escolástica» [36]. «Ingenio agitador por excelencia..., llevó al campo de la lógica aquella su perspicacia y agudeza de entendimiento, aquel horror a la opinión vulgar y a la barbarie de la escuela» [37]. Sus intemperancias de lenguaje le valieron ser procesado por la Inquisición. Hablaba mal del breviario y criticaba el latín de los Evangelios. Cuando oía citar a Santo Tomás lanzaba una grosera palabrota. Editó a Pomponio Mela y anotó a Juan de Mena y Garcilaso. Su *Minerva* (Salamanca 1587) ha sido calificada por el marqués de Morente del «trabajo más concienzudo, el más crítico y filosófico que jamás se ha publicado sobre la lengua latina». Compuso varias obras sobre Lógica: *Organum Dialecticum et Rhetoricum* (1588). La considera como una ciencia general, previa a indispensable a todas las demás. Debe estudiarse después de la gramática y antes de la retórica. Mas, a pesar

[36] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* 5 p.406 (Madrid 1928).
[37] ID., *La Ciencia Española* I p.13.

de sus propósitos de reforma de la dialéctica y de sus críticas de la barbarie escolástica («aun después de descubierto el uso del trigo continuaron alimentándose con bellotas por no dejar los hábitos antiguos»), todas sus nociones se encuentran mejor y más completas en las obras clásicas sobre la materia [38]. —Juan de Guzmán, discípulo del Brocense.

Fernán Pérez de Oliva (h.1492-1532). Natural de Córdoba. Enseñó filosofía natural o moral en París y Salamanca (1526-1531). Rector de la Universidad (1529). Opositó a la cátedra de filosofía nominalista, pero la llevó el padre Alonso de Córdoba. Es un buen humanista y escribe en excelente castellano, pero con escasa originalidad de ideas. *Dialogus in laudem Arithmeticae Hispana seu Castellana lingua* (París 1518). *Diálogo de la dignidad del hombre* (Alcalá 1546), continuado por Francisco Cervantes de Salazar (1521-75). *Discurso de las potencias del alma y del buen uso de ellas* (1585). Publicó sus obras su sobrino Ambrosio de Morales (2.ª ed. Madrid 1787) [39].

Cultivaron las bellas letras en Salamanca Lucía de Medrano, Francisca de Nebrija, que sustituía a su padre en Alcalá; Beatriz Galindo, la Latina (h.1475-1534), maestra de Isabel la Católica. Otras mujeres humanistas fueron Cecilia de Morillas († 1580) y la poetisa latina Luisa Sigea de Velasco († 1560), natural de Toledo, que vivió en Portugal y Burgos. Sabía latín, griego, hebreo y caldeo. Escribió *Syntra*. *Dialogus de differentia vitae rusticae et urbanae*. Se le atribuyó falsamente una *Satyra sotadica*. Andrés de Resende dedicó una elegía a su muerte, y tres epigramas latinos Fernando Ruiz de Villegas (1510-1571?), discípulo de Vives, que enseñó en París.

Enseñaron griego en Salamanca los humanistas flamencos Nicolás Clenardo (Cleynaerts) y Juan Vaseo.—Juan de Frías, lingüista y exegeta.—León de Castro, enemigo de Martínez de Grajal y Fray Luis de León. Acusó a Arias Montano de hebraizante.—Juan de Villalobos escribió *Gramaticae graecae Introductio* (s.1580). Enseñó griego un año (1561) el eminente exegeta Benito Arias Montano (h.1527-1598), natural de Fregenal de la Sierra. Estudió en Sevilla (1546) y Alcalá filosofía, teología y lenguas orientales (griego, hebreo, caldeo y siríaco). En 1562 asistió al concilio de Trento. Fue capellán de Felipe II (1566), que lo envió a Amberes a dirigir la Poliglota *(Biblia Regia)*, impresa por Plantino [1569-1572] 8 vols. en folio). Menéndez Pelayo lo califica de «rey de nuestros escriturarios» [40]. Fue hombre muy virtuoso. Se retiraba a hacer vida solitaria en la Peña de Aracena (Alájar).

[38] Marcial Solana, *Historia de la filosofía española, Época del Renacimiento (siglo XVI)* (Madrid 1941) I 323-355; Constantino García, *Contribución a la historia de los conceptos gramaticales. La aportación del Brocense* (Madrid, CSIC, 1960).

[39] Pedro Henríquez Ureña, *Estudios sobre el Renacimiento en España. El maestro Hernán Pérez de Oliva*: Cuba contemporánea, año II (1914); Ricardo Espinosa Maeso, *El maestro Hernán Pérez de Oliva en Salamanca*: Bol. Acad. Esp. (1926) t.13 p.433 y 572.

[40] *Inventario bibliográfico de la ciencia española* (Madrid 1888) t.3 p.139; M. Solana, o.c., p.352-362.

Dirigió la biblioteca de El Escorial. Murió en Sevilla. En Alcalá y Salamanca estudió el gran filólogo y arqueólogo ANTONIO AGUSTÍN DE ALBANELL (1516-1586). Nació en Zaragoza. Pasó a Italia (1535), Bolonia (1539), Padua y Florencia. Nuncio en Inglaterra. Obispo de Alifa (Italia), Lérida y arzobispo de Tarragona. Asistió al concilio de Trento.

Alcalá.– Centro de primer orden del humanismo español fue la Universidad de Alcalá, fundada por Cisneros en 1508, el cual se propuso llevar a cabo una reforma de la teología en un sentido menos escolástico y más escriturario, basada en el estudio directo de la Biblia y Santos Padres. Como preparación previa requería el estudio de las lenguas y las artes. «Theologica disciplina ceteris scientiis et artibus pro ancillis utitur» (*Const.* 45). Con esta finalidad organizó el curso de artes conforme al modelo de París («cursus artium, qui debet fieri more parisiensi, requirit exactam diligentiam assiduumque laborem», *Const.* 38). Había cuatro cátedras, con tres cursos y medio. Al final del tercero se daba el grado de bachiller, y en el cuarto el de licenciado. En el primero se estudiaban *Súmulas*, por Pedro Hispano o Juan Versor; en el segundo, *Lógica*, que comprendía los *Predicables* de Porfirio, las *Categorías*, *Perihermeneías*, *Analíticos* primeros y segundos, *Tópicos* y *Elencos* de Aristóteles; en el tercero, *Física*, que comprendía los tratados *De Caelo et Mundo*, *De Generatione et Corruptione*, *Meteoros*, *De Anima*, y los *Parva naturalia (De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia, De longitudine et brevitate vitae)*; en el cuarto se cursaba *Metafísica* y *Matemáticas (De Sphera, Aritmética, Geometría*, de Badwardine; *Perspectiva*, del arzobispo cantuariense). Cisneros exigía de sus catedráticos una plena dedicación a la enseñanza, que consistía en tres lecciones de una hora cada una, dos horas de repaso, y cinco de asistencia a prácticas escolares[41].

El eclecticismo de Cisneros aparece claramente en la fundación de tres cátedras de teología, conforme a las *tres vías* de su tiempo: una de Santo Tomás, cuyo primer regente fue Pedro Ciruelo; otra de Escoto, encomendada al padre Clemente Rodríguez; y otra de nominales, cuyo primer regente fue el maestro Gonzalo Gil, que después pasó a Salamanca (1513), sucediéndole el maestro Miguel Carrasco. Cisneros se propuso colegiar a todos los estudiantes, y para ello proyectó la fundación de dieciocho colegios. Sólo llegó a fundar ocho, centrados en torno al de San Ildefonso.

Enseñaron súmulas Luis Pérez de Castelar; metafísica, Antonio de Morales; retórica, Hernando Alonso de Herrera; hebreo, Alonso de Zamora y Pablo Coronel; griego, Demetrio Ducas, cretense, y Hernán Núñez Pinciano. El excesivo tiempo concedido a las dispu-

[41] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*: CT 13 (1916) 245-70.392-418; 14 (1916) 267-97; *La teología en la Universidad de Alcalá*: Rev. Esp. de Teol. 5 (1945) 145-78.405-32.497-527; *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*: Semana de Filosofía (Madrid) p.215-225; J. URRIZA, S. I., *La preclara facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1621)* (Madrid 1942); M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (Paris 1937); *Cisneros et la Préréforme espagnole* p.1-75.

tas y ejercicios dialécticos determinó una inclinación al nominalismo, contra la que reaccionó Hernando Alonso de Herrera en su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* (1517), y que después hubieron de cortar Domingo de Soto, Cardillo de Villalpando y Pedro Martínez de Brea[42]. Asimismo la orientación humanista que Cisneros quiso imprimir a su universidad derivó, contra su intención, hacia el erasmismo, y en algunos casos al luteranismo. Pero fruto de ella fue la obra gigantesca de la edición de la *Poliglota* complutense, comenzada a preparar en 1502, cuyo primer volumen apareció en 1514 y el último de los seis en 1517[43]. En esta magna empresa intervinieron numerosos eruditos, casi todos españoles: hebraístas como ALFONSO DE ALCALÁ († 1540), PABLO CORONEL († 1534), ALFONSO DE ZAMORA († 1531); latinistas y helenistas como ANTONIO DE NEBRIJA; HERNÁN NÚÑEZ el PINCIANO, los hermanos JUAN DE VERGARA († 1557) y FRANCISCO DE VERGARA († 1545), BARTOLOMÉ DE CASTRO, NÚÑEZ DE GUZMÁN, que hizo la versión latina; DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA O ESTÚÑIGA (Stunica) († 1530) y DEMETRIO DUCAS, cretense († p.1517), miembro de la Academia aldina.

Enseñaron humanidades JUAN RAMÍREZ DE TOLEDO y LORENZO BALBO DE LILLO, que editó la *Argonáutica* de Valerio Flacco (Alcalá 1524). ALVAR GÓMEZ DE CASTRO escribió una historia de Cisneros en latín *(De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnero)*. En Alcalá estudió derecho JUAN PÁEZ DE CASTRO (1515-1570), natural de Quer (Alcarria), gran bibliófilo y lingüista, protegido por don Diego Hurtado de Mendoza. Sucedió a Florián de Ocampo como cronista de Carlos V. Asistió al concilio de Trento (1545), desarrollando una fecunda labor de acopio de textos filosóficos y literarios antiguos. Fue hombre eruditísimo, pero no publicó ninguna obra. Graux lo califica de «le type le plus achevé de l'humaniste espagnol au XVI siècle»[44]. En Alcalá estudió también el historiador AMBROSIO DE MORALES (1513-1591), maestro de don Juan de Austria y autor de la *Crónica general de España*, continuación de la de Florián de Ocampo.

Erasmismo en España.—El movimiento erasmista, no sólo en el sentido de restauración de las «buenas letras», sino también en el menos ortodoxo de la «philosophia christiana», tuvo extensas ramificaciones en España. Lo favorecieron, entre otros, don Alonso Manrique († 1536), arzobispo de Sevilla e inquisidor general, y don Alonso de Fonseca († 1534), arzobispo de Toledo. Echó profundas raíces en la recién fundada Universidad de Alcalá. El bur-

[42] Véase cómo se expresa Cardillo de Villalpando: «Hinc effectum est, ut in quibus locis minor copia sophistarum erat, qui Enzinas, Dulardos, Strodos, atque Naveros mordicus defenderent, et eorum somnia merasque nugas tuerentur, feliciter hic conatus successerit. Huius rei testes facio Conymbricam et Valentinam, nobiles academias, quae per sophistas calcatos ad praestantes disciplinas confugerunt» *(Comm. in Categ. Aristotelis*, prefacio).

[43] «La Bible Polyglotte, gloire d'Alcala dans les annales de l'humanisme, est une des oeuvres les plus imposantes qu'ait réalisées alors la science des philologues servie par l'art de l'imprimeur» (M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* p.24); M. RIVILLA RICO, *La Poliglota de Alcalá* (Madrid 1917).

[44] CH. GRAUX, *Essai sur les origines du fonds grec de L'Escurial* (Paris 1880) c.2 4 p.79.

galés PEDRO DE LERMA (1466-1541) estudió en París, en el colegio de Navarra y la Sorbona. Fue abad de San Justo y Pastor en Alcalá (1508) y explicó la *Etica* de Aristóteles en la universidad. Canciller hasta 1535, en que le sucedió su sobrino Luis de la Cadena (1535-1558). Defendió a Erasmo en las Juntas de Valladolid, y la Inquisición le obligó a retractarse de once proposiciones sospechosas. Huyó a Flandes y se estableció en París (1537), donde fue decano de la facultad de teología[45]. Simpatizaron con Erasmo el doctor MATEO PASCUAL († en Roma 1553), rector de San Ildefonso de Alcalá y fundador del Colegio trilingüe. El converso JUAN DE VERGARA († 1545), canónigo de Toledo, escribió *Tratado de las ocho questiones del Templo* (Toledo 1552), utilizadas por Melchor Cano en el libro XI *De locis*[46].

ALFONSO DE VALDÉS (h. 1480-1532). Natural de Cuenca. Estudió probablemente en Alcalá. Viajó por los Países Bajos y Alemania. Secretario de cartas latinas de Carlos V. Fue calificado de «erasmicior Erasmo». Simpatizó con el protestantismo, aunque no llegó a adherirse a él. *Diálogo de Lactancio y un arcediano, en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma en el año 1527* (impreso en Italia en 1530?). Defiende a Carlos V a propósito del «saco de Roma». En el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1530) ridiculiza la ciencia de los escolásticos. Murió en Viena[47]. Mucho más adelante llegó su hermano JUAN DE VALDÉS (1501-1541). Estudió en Alcalá, y acompañó a Carlos V. Se trasladó a Italia, residiendo en Nápoles, donde fue archivero (1530), Roma (1531) y Bolonia. Regresó a Nápoles (1533), donde murió. Gentilhombre de capa y espada de Clemente VIII. Erasmista apasionado, derivó hacia el luteranismo y posteriormente fundó una secta iluminista particular. Fue amigo de Fray Bernardino Ochino. Su *Diálogo de la lengua* es una joya de la literatura castellana. Ataca duramente las «gramatiquerías» de Nebrija. En su pensamiento religioso incurre en una especie de ontologismo místico, en que pone como camino hacia la verdad la iluminación recibida directamente de Dios en la oración. Así lo expone en sus *Ciento diez consideraciones divinas, Diálogo de doctrina cristiana. Alfabeto cristiano* (1530)[48].

Partidario de la «philosophia christiana» es el eximio humanista ALFONSO GARCÍA MATAMOROS, natural de Sevilla, y profesor de retórica en Alcalá (1558). Menéndez Pelayo califica de «himno triunfal del Renacimiento español» su obra *De adserenda hispanorum eruditione, sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica* (Alcalá 1553, Madrid 1769); nueva edición por José López de Toro (Madrid, CSIC, 1943).

Erasmistas fueron también: JUAN MALDONADO, de Salamanca, que escribió *Pastor bonus*, y *Paraenesis ad politiores litteras adversus*

[45] M. BATAILLON, o.c., p.520; R. VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria* p.381.
[46] FRANCISCO CERDÁ Y RICO, *Clarorum Hispanorum opuscula selecta et rariora* (Madrid 1781) I 1-90, al final del volumen.
[47] FERMÍN CABALLERO, *Alonso y Juan de Valdés*, en *Conquenses ilustres* t.4 (Madrid 1875).
[48] M. SOLANA, o.c., p.417-428; M. BATAILLON, o.c., p.548ss.

grammaticorum vulgum. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRID († 1559), canónigo de Palencia y arcediano de Alcor, que tradujo el *Enchiridion* de Erasmo. DIEGO LÓPEZ DE CORTEGANA, arcediano de Sevilla. Tradujo el *Asno de oro* de Apuleyo (1513). DIEGO GRACIÁN DE ALDERETE, secretario de Felipe II. Buen helenista, traductor de Jenofonte, Plutarco, Tucídides, y otras obras griegas. ALONSO RUIZ DE VIRUÉS († 1545). Natural de Olmedo (olmetanus), monje benedictino del monasterio de Burgos. Predicador de Carlos V. Tradujo varios coloquios de Erasmo. LUIS NÚÑEZ CORONEL, segoviano, profesor de lógica en París. CRISTÓBAL DE VILLALÓN († h. 1580), autor de *El Escolástico, El Crotalón*[49]. BERNARDINO DE TOVAR. BERNARDO PÉREZ DE CHINCHÓN. ALVAR GÓMEZ DE CASTRO. VICENTE DE NAVARRA. PEDRO JUAN OLIVER († 1553). Natural de Valencia. Estudió en Alcalá y París en el colegio Lemoine, donde fue discípulo de Lefèvre d'Etaples. Visitó Inglaterra. Regresó a Valencia en 1528, pero volvió a Francia (1535), París (1538), Oxford (1542) y Lieja, donde murió. Fue buen humanista, enemigo de Celaya, y mantuvo correspondencia con Erasmo y los erasmistas. En París estudió también JUAN MARTÍN POBLACIÓN, amigo de Erasmo, gran humanista y matemático.

Primero enemigo, y después partidario de Erasmo fue SANCHO CARRANZA DE MIRANDA († 1531), navarro y tío del arzobispo de Toledo fray Bartolomé. Estudió en París y Roma (1496), donde escribió su *Libellus de alterationis modo et quidditate adversus Paradoxon Augustini Niphi (Suessani)* (Roma 1514). Fue canónigo de Calahorra, magistral de Sevilla y profesor de dialéctica, filosofía natural y teología en Alcalá. Escribió *Progymnasmata logicalia* (París 1517). Primeramente combatió a Erasmo (*Carranzae Opusculum in quasdam Erasmi Annotationes*, Roma 1518-1522), pero después se declaró favorable[50].

Antierasmistas: DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA († h. 1530). Combatió a Erasmo en sus *Annotationes Iacobi Lopidis Stunicae contra Iaco-*

[49] *El Escolástico, en el cual se forma una Académica república o escolástica universidad con las condiciones que deben tener el maestro y el discípulo:* Sociedad de bibliófilos madrileños (Madrid 1911). *El Crotalón*: Sociedad de bibliófilos españoles (1871). «Ha salido ahora en le mundo un género de hombre soñoliento, dormilón, imaginativo, rixoso, vanaglorioso, lleno de ambición y soberbia... Ha inventado un no sé qué géneros de setas y opiniones que nos lanzan en toda confusión. Unos se llaman reales y otros nominales. Que dejado aparte las niñerías y argucias de sofismas, actos sincategoremáticos, las reglas de instar del maestro Enzinas, y los sofismas de Gaspar Lax, y las fórmulas de Selaya y Coroneles, etc., y absolutamente, Señor, debéis mandar destruir y que ellos y sus autores no salgan más a la luz» (p.271.397).— M. BATAILLON, o.c., p.698ss. Se le atribuyó el *Viaje a Turquía*, que M. Bataillon ha restituido al Doctor Laguna (o.c., p.712ss).

[50] M. BATAILLON, o.c., p.131. Ginés de Sepúlveda, en su *Crónica de Carlos V*, hace esta semblanza de Erasmo: «...varón esclarecido por su elocuencia y vasta erudición, de ingenio agudo, copioso y sutil, y festivo más de lo que puede creerse. Su nombre en vida fue tan famoso, que los hombres no hablaban más que de Erasmo; entiéndase al otro lado de los Alpes, pues los italianos no admiraban tanto su doctrina y estilo. Publicó muchos libros, en parte, suyos, fruto de su propio ingenio, en parte ajenos, de los autores sagrados y santos padres, corregidos por él con gran diligencia y prudentemente enmendados; algunos también comentados con muy doctos escolios. Con todo esto hubiera llegado a ser considerado como uno de los autores y sabios más beneméritos de las letras, no sólo profanas, sino también sagradas, si hubiese tratado de los asuntos sagrados y sus ministros con mayor reverencia y compostura, si no hubiese mezclado bromas y chanzas en materias sacrosantas y se hubiese abstenido de sembrar peligrosas sospechas; males fueron éstos que muchos varones graves, eruditos y religiosos, no dudaron en considerar como las semillas de las locuras luteranas, etc.» (*Opera* I 467-468).

bum Fabrum Stapulensem (Alcalá 1519). Erasmo le contestó con una *Apologia*. JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA escribió *Antapologia pro Alberto Pio Comite Carpensi in Erasmum Roterodami* (París 1532). DIEGO DE VITORIA, O. P., burgalés, hermano de Francisco de Vitoria. ALONSO DE CÓRDOBA, O. S. A. LUIS DE CARVAJAL, O. F. M. PEDRO CIRUELO. DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO (1584-1648)[51]. El revuelo producido por el erasmismo fue ocasión para que el inquisidor general convocara en 1527 las Juntas de Valladolid, a que asistieron veintinueve teólogos, entre ellos Francisco de Vitoria. Se disolvieron sin llegar a ninguna conclusión, pero sirvieron para poner de manifiesto los graves errores de las doctrinas erasmistas[52].

VII. PORTUGAL

El rey Dionís fundó una universidad en Lisboa (1288), confirmada por Nicolás IV en 1290. Fue trasladada a Coimbra en 1308. Volvió a Lisboa (1338), a Coimbra (1354), a Lisboa (1377). Finalmente, Juan III la volvió definitivamente a Coimbra en 1537, y fundó treinta becas en el colegio de Santa Bárbara de París, dirigido por el portugués Diego de Gouvea. Fueron humanistas eminentes ARIAS O AYRES BARBOSA († 1530), profesor en Salamanca. LUCIO ANDRÉS RESENDE (1498-1573), natural de Evora. Estudió en Alcalá y Salamanca con Nebrija y Arias Barbosa, y después en París y Lovaina. Ingresó en la Orden dominicana, pero abandonó el hábito y quedó como sacerdote secular. Escribió *De verborum coniugatione*, *Antiquitatum Lusitaniae libri IV*, *De Colonia Pacensi epistola*, *De Evorensis Ecclesiae Sanctis*, *Epistola de rebus iudicis*[53]. DAMIÁN DE GOES (1501-1572). Nació en Alemquer. Viajó por Italia, Padua y Lovaina. Murió en Batalha. Fue amigo de Bembo. Escribió *Epistola ad Io. Iacobum Fuggerum pro defensione Hispaniae* (Lovaina 1542), *Olisiponensis urbis descriptio*, *De rebus ac Imperio Lusitanorum ad Paulum Iovium disceptatiuncula*, *De religione et moribus Aethiopum*, *Bellum Cambaicum seu Obsidio Urbis Diensis*. AQUILES ESTAÇO (Statius, 1524-1581) estudió a Suetonio. DIEGO DE TEYVE, latinista, estudió en París y Burdeos[54].

[51] «Entrando por una plaza, vi a Alejandro de Ales y a Escoto haciendo maravillosas pruebas sobre una maroma, y habiendo querido Erasmo imitarlos, como si fuera lo mismo andar sobre coturnos de divina Filosofía que sobre zuecos de gramática, cayó miserablemente en tierra, con gran risa de los circunstantes» (SAAVEDRA FAJARDO, *República literaria*, Rivadeneyra, BAE t.25 p.404a).

[52] BATAILLON, o.c., p.265-301.

[53] Obras, *Hispania illustrata* (Francfort 1603) p.827ss.

[54] LOPES PRAÇA, *Historia da Philosophia em Portugal* (Coimbra 1868); THOMAS LOTHAR, *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch*. I Band: *Die Geschichte der Phil. in Portugal von den Anfänge bis Ende des 16 Jahrhunderts-ausschliesslich der Regeneration der Scholastik* (Lisboa 1944).

CAPITULO IV

La filosofía en el Renacimiento

El Renacimiento es un período de enorme riqueza vital, revolucionario, tumultuoso, desordenado, pero de valor desigual en sus múltiples manifestaciones. En el orden literario, artístico y político, representa uno de los momentos más ricos y vigorosos del espíritu humano. En el filosófico debemos distinguir dos etapas: una de 1350 a 1450 (Humanismo) y otra de 1450 a 1600, poco más o menos, en que el Renacimiento, después de haber adquirido fisonomía propia, termina abriendo camino a la filosofía moderna.

El carácter de la primera es preferentemente literario y filológico. Los humanistas desplegaron una actividad prodigiosa en la recuperación de textos de la antigüedad, primero latina y después griega. Hicieron versiones esmeradas y excelentes ediciones. Pero no hallamos en ellos nada que signifique propiamente inquietud filosófica. Sus preocupaciones son ante todo de orden estético, literario, gramatical y filológico, sin rozar apenas el campo de la filosofía. No sintieron interés por los grandes temas del pensamiento. Los pocos que abordaron los trataron con la misma elegante frivolidad que cualquier asunto ligero de literatura. Más que el fondo les interesaba la belleza de la forma. Amaban la pureza de la buena latinidad. Les encantaban las frases felices y paladeaban la gracia de un soneto. Pero sus escritos suenan irremediablemente a retórica un poco hueca, postiza y amanerada. En sus modelos latinos, la belleza de la expresión suele superar el valor doctrinal del contenido, y su imitación, un poco ficticia y servil, dio por resultado en esta primera etapa la carencia de un pensamiento filosófico original. Todos valen más como críticos que como constructores.

De aquel magnífico derroche de energías apenas cabe entresacar en el aspecto negativo su oposición a la escolástica, y en el positivo, una confianza optimista en la naturaleza y las fuerzas del hombre y una actitud altiva ante el mundo y la vida. Los pocos temas de carácter filosófico que abordan apenas pasan de los siguientes: la dignidad del hombre (Pico de la Mirándola [1], Gianozzo Mannetti [2], Bartolomé Fazzio [3], Poggio [4], Fernán Pérez de Oliva [5], Martín de Sarabia [6], Baltasar Pérez del

[1] *Oratio de hominis dignitate* (1486) (ed. E. Garin, Florencia 1942).
[2] *De dignitate et excellentia hominis* (1452).
[3] *De excellentia et praestantia hominis.*
[4] *De nobilitate.*
[5] *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546).
[6] *Discursus pro dignitate humanae naturae et sapientia stoica.*

Castillo [7], Alfonso de Ulloa [8]). El hombre es el centro del mundo (Reuchlin), el libro de la naturaleza en pequeño (Sibiuda, Cusa), el modelo del mundo (Leonardo), la imagen completa del universo, vínculo y símbolo de todas las cosas (Agripa). De este concepto optimista del hombre y la naturaleza proviene el predominio que atribuyen a la vida activa sobre la contemplativa (Alberti, Palmieri [9]), el interés por el problema de la felicidad del hombre (Valla, Raimondi) [10], la educación (Victorino de Feltre, Maffeo Veggio). Todo ello se reduce a formular unas cuantas reglas superficiales de moralidad, envueltas en una fronda de frases sonoras. Hasta muy entrado el Renacimiento apenas cabe destacar unas pocas figuras que merezcan el calificativo de filósofos. Y aun en éstas, el interés, más que la originalidad de sus doctrinas, reside en su personalidad. Ninguno aportó nuevas ideas, aunque en su conjunto contribuyeran a marcar una nueva orientación a la filosofía.

Sin embargo, la recuperación de los textos filosóficos de la antigüedad no podía menos de despertar el interés por su contenido. En el aspecto literario, el Renacimiento se presenta como un «retorno» hacia las bellas letras del pasado. En el filosófico tuvo también el carácter de un «retorno» a los grandes sistemas de la antigüedad. Vuelven a resurgir el platonismo, el aristotelismo y otras filosofías más o menos olvidadas o desconocidas en la Edad Media, como la estoica, la epicúrea, la atomista, la académica, y, junto con ellas, la cábala, la magia y la teosofía.

En el Renacimiento se recupera Platón, cuyas obras habían sido desconocidas en la Edad Media, y se adquiere un conocimiento más directo de Aristóteles en sus obras originales. Se recuperan también los textos neoplatónicos. De aquí se origina un fuerte choque entre las dos corrientes clásicas: el platonismo, o más bien el neoplatonismo, y el aristotelismo. Ambas coinciden en apartarse de la escolástica y en tratar de retornar al pensamiento auténtico de Platón y Aristóteles. Pero a la vez chocan entre sí. Los platónicos centran su interés en el aspecto

[7] *Discurso de la excelencia y dignidad del hombre* (Alcalá 1566).

[8] ALFONSO DE ULLOA († 1570). Natural de Toro (Zamora). Pasó su vida en Venecia. Tradujo el libro de Hernán Pérez de Oliva: *Il picciol Microcosmo, overo la dignità dell'Huomo* (Venecia 1642). *Dialogo della degnità dell'Huomo* (Venecia 1563).

[9] MATEO PALMIERI (1406-1475). *Della vita civile* (impresa en 1529). Hay que vivir «virtuosamente». De la «virtud» proviene la satisfacción interna del hombre. La vida activa empleada para el bien público es superior a la solitaria entregada solamente a la especulación.

[10] COSMA RAIMONDI († 1435). De Cremona. Contra Ambrosio Tignosi escribe: «Epicuro puso el bien supremo en el placer, porque indagó más a fondo la fuerza de la naturaleza y comprendió que hemos nacido y hemos sido formados por la naturaleza de tal suerte, que nada es más natural que tener íntegros y sanos todos los miembros del cuerpo y conservarlos en ese estado, sin ser afectados por ningún mal espiritual o corpóreo».

religioso, mientras que los aristotélicos adoptan una actitud más racionalista y se interesan más bien por la dialéctica y la investigación de la naturaleza.

Primeramente se desarrolla la controversia entre los platónicos y aristotélicos bizantinos. Petrarca y Marsilio Ficino oponen su agustinismo, o su neoplatonismo, al aristotelismo averroísta. Chocan después los aristotélicos de Padua y Bolonia (Nifo y Pomponazzi). En Cusa, Telesio, Patrizzi y Giordano Bruno aparecen las primeras tentativas sistemáticas de fondo neoplatonizante. La filosofía del derecho y del Estado es uno de los capítulos más interesantes y positivos del Renacimiento. De aquí resulta la estructuración del derecho político, la formulación del natural y de gentes y la creación del internacional. Tiene también importancia capital el hecho del nacimiento y rápido desarrollo de las ciencias naturales en sus diversas ramas: física, astronomía, matemáticas, medicina, biología, etc., abriendo horizontes desconocidos en nuevos campos del saber.

Las diversas ramas dentro de la escolástica continúan a lo largo del Renacimiento. Pero todas acaban por sufrir más o menos su influencia, renovándose en sus métodos, eliminando elementos caducos y refrescando su contenido con nuevas cuestiones de actualidad en aquel tiempo (Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano).

I. La influencia bizantina *

Justiniano clausuró la escuela platónica de Atenas (529) y creó en Constantinopla una escuela palatina (οἰκουμενικὸν διδασκαλεῖον), cuyos profesores eran nombrados por el emperador. Pero el desarrollo escolar en Oriente siguió una trayectoria muy distinta de la de Occidente. Hubo escuelas de estudios superiores, pero no llegó a existir una organización equivalente a las universidades latinas a partir del siglo XIII. Los bizantinos tienen el mérito de haber conservado los textos literarios y filosóficos de la antigüedad griega. Pero, fuera del efímero contacto de las Cruzadas, la ciencia bizantina—siempre poco original—permaneció aislada y sin comunicación eficaz

* **Bibliografía:** Bréhier, L., *La civilización bizantina*. «La Evolución de la Humanidad». El mundo bizantino, t.3. Trad. de J. Almoina (México, UTEHA, 1955); Camelli, G., *I dotti bizantini a le origini dell'Umanesimo* (Firenze 1941); Krumbacher, K., *Byzantinische Litteraturgeschichte* (Münster 1897); Legrand, E., *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiées en grec par des grecs, aux XV et XVI siècle* (París 1885); Revilla, A., O. S. A., *Catálogo de los códices griegos de la biblioteca de El Escorial* I (Madrid 1936); Roth, K., *Historia del Imperio bizantino* (Barcelona, Labor). Trad. por J. Rovira Armengol (Barcelona, Labor, s.f.); Tatakis, B., *Filosofía bizantina* (Buenos Aires 1952).

con el Occidente latino [11]. En el siglo XV, la amenaza otomana obligó a los emperadores a solicitar la ayuda de Occidente. Poco antes de la caída de Constantinopla florece un movimiento de estudios clásicos, que coincide con el despertar del humanismo en Italia, aunque éste, en su primera fase, es anterior e independiente del influjo bizantino, si bien algunos calabreses, como Barlaam y Leoncio Pilatus, hicieron viajes a Bizancio. Los italianos carecían casi por completo de cultura helénica y volvieron los ojos a Constantinopla, iniciándose un fecundo intercambio, que comienza ya antes del concilio de Ferrara-Florencia (1438). Después del concilio y, sobre todo, después de la caída de Constantinopla, aumentó la afluencia de refugiados bizantinos, y el centro cultural se traslada a Italia [12].

Platónicos.—JORGE GEMISTO PLETHON (h. 1355-1452). Natural de Constantinopla. Adoptó el sobrenombre de *Plethon* porque solamente se distinguía en una letra del nombre de su admirado Platón. «Plethonem, quasi Platonem alterum», dice Ficino (Γεμιστός = lleno, de γεμίζω; Plethon = lleno, de πλήθω). En su escuela de Mizithra, o Mistra (la antigua Esparta), tuvo por discípulo a Bessarión, que siempre conservó profunda gratitud hacia él y le admiraba por su erudición y elocuencia. Aunque seglar, asistió al concilio de Ferrara-Florencia en compañía de Juan VIII Paleólogo. Enseñó en Florencia y sugirió a Cosme de Médicis la idea de fundar una academia platónica, proyecto que no llegó a realizarse hasta años después, por Marsilio Ficino. Después del concilio regresó a Mistra (1441), donde murió.

Obras.—*Pruebas naturales de la existencia de Dios* [13]. *De las leyes* [14], mandada quemar por Gennadio. *Sobre las diferencias entre la filosofía de Platón y Aristóteles* (Florencia 1440) [15] fue la chispa que encendió la controversia entre platónicos y aristotélicos. Sostiene la superioridad del platonismo sobre el aristotelismo, aspirando al retorno a la filosofía antigua [16]. Es notable su breve tratado *Sobre las Virtudes* (PG 160, 865-882). Hizo un compendio de doctrinas zoroástricas (*Zoroastrorum et Platonicorum dogmatum com-*

[11] «Mansit apud Constantinopolim usque ad nostrum tempus vetustae sapientiae monumentum, ac velut ibi domicilium litterarum esset et arae summae philosophiae, nemo latinorum doctus videri poterat, nisi Constantinopoli aliquando studuisset» (ENEAS SILVIO PICCOLOMINI, *Pii II Pont. Max. orationes* I [Lucca 1755] p.268 n.13).

[12] G. CAMELLI, *I Dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo* (Florencia 1941); ST. D'IRSAY, *Histoire des Universités françaises et étrangeres* I 225ss.

[13] Περὶ θεοῦ φυσικαὶ ἀποδείξεις (*Obras:* PG 160,775-1020).

[14] Περὶ νομοθεσίας, Νόμων συγγραφή. Sólo quedan fragmentos (ed. y trad. C. Alexandre, París 1858).

[15] Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται: PG 160,889-934 (Venecia 1532; París 1541; Basilea 1574).

[16] «Tam Graeci quam Romani, qui nostrum saeculum antecesserunt, Platonem Aristotele multo praestantiorem fecerunt; nostri vero temporis homines et praecipue maior pars eorum qui ad occidentem habitant reliquis sapientiores existimati, Aristotelem magis quam Platonem admirantur persuasi ab Averroe, quodam arabe qui maximam Aristoteli laudem tribuit, audetque affirmare illum suis libris sapientiam naturae perfectissime complexum esse» (*De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia:* PG 161,890).

pendium, Wittenberg 1719), y una colección de oráculos caldeos que atribuyó a Zoroastro (*Oracula magica Zoroastri*, París 1538), con los que introdujo la afición a la literatura neoplatónica y hermética. Contribuyó poderosamente a despertar el interés por la filosofía griega, promoviendo el estudio directo de Platón y, por reacción, el de Aristóteles.

En cuanto al aspecto religioso, aunque haya que rebajar un poco las duras invectivas de Jorge de Trebizonda, es posible que reflejen algo de verdad en cuanto a su tendencia al paganismo en filosofía, moral y religión, y su espíritu de escepticismo e indiferentismo, pudiendo ver en él uno de los precursores del movimiento religioso naturalista. Prefería la filosofía de Platón, Proclo y Psellos al cristianismo. Su *Oración al Dios único* (Florencia 1440) es un verdadero himno pagano. Negaba la Trinidad y los milagros. El Dios supremo es Jesús, y debajo de él estarían el Padre y el Espíritu Santo, como dioses subalternos. El alma humana es inmortal, pero no retorna a Dios, sino que queda ligada al ciclo de las transmigraciones. Jorge de Trebizonda le atribuye haber anunciado la sustitución del cristianismo por una religión natural de fondo neoplatónico, distinta del cristianismo y el mahometismo, que acabaría por imponerse en todo el mundo [17].

JUAN BESSARIÓN (1395-1472) *. Natural de Trebizonda. Fue monje de San Basilio y pasó veintiún años en un monasterio del Peloponeso. Asistió al concilio de Florencia acompañando a Juan VIII Paleólogo. Eugenio IV lo nombró cardenal y arzobispo de Micea (1439), y Pío II patriarca de Constantinopla (1463). Se esforzó por la unión entre griegos y latinos. En dos ocasiones estuvo a punto de ser elegido papa. Nobilísima figura de prelado. «Verdadero Padre de la Iglesia» [18]. «No menos grande como hombre que como erudito, y el último griego notable antes de la completa ruina de su pueblo» (Pastor). Gran aficionado a las letras y protector de los humanistas. Lorenzo Valla lo llama «latinorum graecissimus, graecorum latinissimus». Coleccionó numerosos manuscritos, que legó a San Marcos de Venecia [19]. Contribuyó poderosamente a la difusión de la ciencia griega. Murió en Rávena [20].

[17] «Audivi ego ipsum Florentiae (venit enim ad Concilium cum graecis) asserentem unam eamdemque religionem uno animo, una mente, una praedicatione, universum orbem paucis post annis esse suscepturum. Cumque rogassem, Christine an Machumeti? Neutram, inquit, sed non a gentilitate differentem... Percepi etiam a nonnullis graecis qui ex Peloponneso huc profugerunt, palam dixisse ipsum, antequam mortem obiisset iam fere triennio, non multis annis post mortem suam et Machumetum et Christum lapsum iri, et veram in omnes orbis oras veritatem perfulsuram» (PG 160,89.—JORGE DE TREBIZONDA, en *Comp. Plat. et Arist.* c. último).

[18] E. VAST, *Le cardinal Bessarion, étude sur la chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XV siècle* (París 1878).

[19] Catálogo de su biblioteca: PG 161,702ss. *Opera omnia* (Basilea 1561)

[20] Le fue dedicado este epitafio, que imitará Fray Luis de León:

Τουτ'ετι Βεσσαριων ξῶυ ἀνυξα
σῶματι σῆμα
Πνεῦμα δὲ φευξεται πρὸς θεόν
ἀθάνατον

* **Bibliografía:** MOEHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist and Staatsman* (Paderborn 1923); ROCHOLL, B., *Bessarion. Studie zur Geschichte der Renaissance* (Leipzig 1904); VAST, H., *Le cardinal Bessarion*, etc. (París 1878).

MIGUEL APOSTOLIOS (1422-1480). Natural de Constantinopla. Protegido por Bessarión, para el cual copiaba libros y de quien hizo el panegírico (PG 161 XXVIII). Tradujo la *Batracomiomaquia*.

Aristotélicos.—JUAN ARGYROPOULOS (1416-1486). Natural de Constantinopla. Enseñó en Padua (1441-1444), Florencia (1456-1479) y Roma (1480-84). Tradujo la *Física* y la *Moral a Nicómaco* de Aristóteles.—JORGE SCHOLARIOS (Gennadio, † 1464/68). Natural de Constantinopla. Asistió al concilio de Florencia, donde se manifestó favorable a la unión de los griegos y latinos, pero después cambió de actitud. Regresó a Constantinopla y fue nombrado patriarca por el sultán después de la caída de la ciudad. Hombre eruditísimo, conocedor de la ciencia griega y la escolástica latina. Comentó la *Isagoge* y el *Organon*. Tradujo al griego parte de las *Súmulas* de Pedro Hispano, que después se atribuyeron a Psellos, el tratado *De sex principiis* de Gilberto Porretano, *De fallaciis*, *De ente et essentia* y el comentario al *De Anima* de Santo Tomás. Intervino en la controversia contra Plethon, cuyo libro *Sobre las leyes* hizo condenar al fuego. Condenó también las *Disputationes Dialecticae* de Valla. Era partidario de Aristóteles, a quien consideraba conciliable con el cristianismo, y adversario de Platón, cuya teoría de las ideas calificaba de retorno al paganismo [21].—JORGE DE TREBIZONDA (1396-1486). Natural de Candace (Creta). Seglar. Llegó a Venecia hacia 1428/30. Asistió al concilio de Florencia. Enseñó griego en Venecia y Roma (1431-56). Secretario de Eugenio IV y Nicolás V. Tenía un genio irascible. Polemizó con Lorenzo Valla, Teodoro Gaza, Guarino de Verona, y llegó a agredir personalmente a Poggio. Atacó violentamente a Plethon (*Comparatio Platonis et Aristotelis*, 1464). Consideraba a Aristóteles como el filósofo por excelencia: «Et praeter Aristotelem, quem ipse veluti numen venerabatur, caeteros omnes, sed Platonem praecipue, acri ac maledico dente laceravit» [22]. Nicolás V le privó de su cargo, y se refugió en Nápoles. Después de la muerte de Alfonso V regresó a Roma, donde murió. Escribió *De re dialectica*, *Rethorica libri V*. Tradujo muchos libros precipitadamente y con poca fidelidad, sólo por ganar dinero [23].—TEODORO GAZA (1398/1400-1478). Natural de Tesalónica. Sacerdote ejemplar. Enseñó y fundó una academia en Ferrara (1441-50) y en la «Sapientia» de Roma (1451). Por encargo de Nicolás V hizo excelentes versiones de Aristóteles [24]. Escribió *Institutiones grammaticae* (Aldo, Venecia 1485), *Elogio del perro* (κυνὸς ἐγκωμίον: PG 161,985-997). ANDRÓNICO CALLISTO († 1478). Enseñó en Padua (1461), Bolonia

[21] *Obras*: PG 160,319-777; 1105-1162.
W. GASS, *Gennadius und Pletho* (Breslau 1844).—M. JUGIE, *Georges Scholarios et St. Thomas d'Aquin*: Mélanges Mandonnet, Bibl. Thom. 13 (París 1930) 423-440.—ID., *Scholarios (Georges)*: DTC c.1523-1570.

[22] PAULO GIOVIO: PG 161,746.

[23] «Pontifex summus Nicolaus V volumen traducendum mense martii tradidit et mense decembris anni eiusdem et librum traductum et commentarios vidit absolutos, propter quos postea me destruxit». (Nota de Jorge en un manuscrito autógrafo de su traducción del *Almagesto*, 1452: PG 160,803.—*Obras*: PG 161,769-908).

[24] *Obras*: PG 161,985-1013. Traducciones: PG 161,974.

(1464), Florencia (1471-75) y París (1476), donde murió [25].—DEMETRIO CHALCOCÓNDYLAS († h.1492). Natural de Atenas. Enseñó en Roma (1447), Milán, Perusa (1450-60) y Florencia (1474-92).—CONSTANTINO LÁSCARIS († 1493). Natural de Constantinopla. Enseñó en Milán, Nápoles y Mesina. *De scriptoribus graecis patria calabris* [26]. Su hijo JUAN ANDRÉS LÁSCARIS (1446-1535) enseñó en París y Roma. Lorenzo de Médicis lo envió en una embajada a Bayaceto y compró muchos manuscritos griegos para la biblioteca de los Médicis [27].

II. PLATÓNICOS CONTRA ARISTOTÉLICOS

Entre los griegos llegados de Constantinopla se encendió una áspera controversia, a propósito de la supremacía entre la filosofía platónica y la aristotélica. El fondo doctrinal de la cuestión debatida carece de importancia, y casi da la impresión de un pretexto para airear rivalidades personales. Incluso es posible que en sus comienzos se mezclara algo de carácter político, fomentado por los Médicis de Florencia contra sus rivales Padua y Venecia, con el pretexto del averroísmo.

El origen de la discusión fue el pasaje de Aristóteles en la *Física* donde dice que la naturaleza tiene siempre un fin particular en todo cuanto hace, pero, sin embargo, no obra con intención, premeditación, por raciocinio y con conocimiento de causa [28]. Esto plantea la cuestión de si la finalidad que existe en la naturaleza es consciente o inconsciente. Los aristotélicos de Padua—a los cuales ya se había opuesto Petrarca—interpretaban el texto en sentido averroísta, inclinándose a admitir en la naturaleza una especie de indeterminismo.

La batalla fue iniciada por Plethon, con su opúsculo *De las diferencias entre la filosofía de Platón y de Aristóteles* (1440), escrito a petición de Cosme de Médicis. Opone al aristotelismo la doctrina de Platón, según el cual «la naturaleza lo ha hecho todo con razón y sabiduría» [29]. Pero, no contento con limitarse a la cuestión y con ensalzar el platonismo, atacaba a Aristóteles llamándolo sicofanta e ignorante, acusándolo de falta de originalidad, criticando la inutilidad de su Dios impersonal e inactivo y reprochándole su excesivo apego a las realidades físicas y terrestres.

Salió en defensa de Aristóteles Gennadio, con su libro *Argumenta pro Aristotele* [30], al que replicó Plethon con otro

[25] G. CAMELLI, *Andronico Callisto*: La Rinascità 5 (1942) 104-121.174-214.
[26] PG 161,913-970.
[27] ST. D'IRSAY, o.c., p.235.
[28] *Phys.* II 8,198b-199b.
[29] PLETHON, Περὶ ὧν 'Αριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται c.17 (PG 161,910).
[30] Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' 'Αριστοτέλει (ed. M. Minas, París 1858).

escrito defensivo [31]. Plethon murió en 1450, pero Teodoro Gaza reavivó la contienda en 1461, atacando la finalidad consciente de la naturaleza en su obra *Que la naturaleza carece de voluntad* [32]. Le contestó Bessarión con su libro *De natura et arte* (Roma 1469) y Gaza replicó con su *Antirretikón*. Terció en la lucha el discípulo de Bessarión Miguel Apostolios, atacando a Gaza con un escrito [33] que el mismo Bessarión consideró excesivamente violento (*Epistola ad Michaelem Apostolium de Praestantia Platonis prae Aristotele*, 1462) [34]. Gaza replicó con su *Sobre lo voluntario y lo involuntario* [35] y después con otra obra [36]. De su parte se pusieron Andrónico Callisto (*Defensio Theodori Gazae adversus Michaelem Apostolium*), y Lauro Quirino de Candía, que enseñaba la *Etica* de Aristóteles. Por encargo de Bessarión compuso Fernando de Córdoba dos obras que no llegaron a publicarse: *De duabus philosophiis, et praestantia Platonis supra Aristotelem* y *De laudibus Platonis*.

La lucha llegó a su punto culminante en 1464, con un escrito lleno de ligerezas del irascible JORGE DE TREBIZONDA (*Comparatio Platonis et Aristotelis*). No contento con atacar a Platón con las más viles calumnias, presentándolo como un impío de costumbres depravadas, llegando a sostener que no sabía escribir en griego (!), añadía violentas acusaciones contra la memoria de Plethon, diciendo que no había sido cristiano y que había pretendido fundar una nueva religión, distinta del mahometismo y el cristianismo [37].

Volvió a intervenir Bessarión con su libro *In calumniatorem Platonis libri quatuor* (Roma 1469) [38], escrito con espíritu conciliador, tratando de calmar los ánimos y armonizarlos a todos. «Amo a Platón y amo a Aristóteles, venerándolos a ambos como dos hombres sapientísimos» [39]. Trata de demostrar la armonía entre los dos grandes genios de la antigüedad y de ambos con el cristianismo. Existen discrepancias en la metafísica. Pero prevalece Platón, pues, a pesar de sus errores, fue un precursor del cristianismo. Su doctrina teológica y moral sirve para combatir a los incrédulos. Tanto uno como otro dan

[31] Πρὸς τὰς ὑπὲρ 'Αριστοτέλους Γεωργιοῦ τοῦ Σχολαρίου 'Αντιλήψεις (PG 160, 979-1020).

[32] Ὅτι ἡ φύσις οὐ βουλεύεται.

[33] Πρὸς τὰς 'Αριστοτέλης περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαξῆ 'Αντιλήψεις.

[34] PG 161,687-691.

[35] Περὶ ἑκουσίου καὶ ἀκουσίου.

[36] Θεοδώρου πρὸς Πλήθωνα ὑπὲρ Αριστοτέλους.

[37] PG 161,691.

[38] Texto griego en Aldus (Venecia 1503, 1516). Edición L. Moehler (Paderborn 1927).

[39] φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ'Αριστοτέλη, καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρον (PG 161,690).

la primacía a lo espiritual, y han sido utilizados por la teología cristiana, a la que suministran principios, materiales y medios de desarrollo, constituyendo dos puntales de la religión. Es la actitud que adoptarán Pico de la Mirándola, Hermolao Bárbaro y Lefèvre d'Etaples.

Jorge de Trebizonda replicó con sus *Annotationes* (1470), de las que su hijo Andrés envió numerosos ejemplares a la Universidad de París, pidiendo la condenación de los platónicos. Le contestó NICOLÁS PEROTTI (1430-80), cuya réplica remitió Bessarión a París a su amigo Guillermo Fichet, con el ruego de que le defendiera. Bessarión murió al año siguiente (1472) y así terminó la controversia [40].

CAPITULO V

Aristotelismo *

I. ARISTOTELISMO AVERROÍSTA **

Los antecedentes del averroísmo italiano se remontan a principios del siglo XIII. Miguel Scot, bajo la protección de Federico II y Manfredo, tradujo el *De substantia orbis*, de

[40] A. M. FESTUGIÈRE, *St. Mirandolana*: ADHLDMA (1932) p.110.

* **Bibliografía:** ANTONIETTA, E., *Averroes y su influencia en Padua*: Humanitas 7 (Tucumán 1959) n.12 p.151-174; ID., *Aristotelismo padovano e Filosofia aristotelica*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venecia, 12-18 septiembre 1958). T.9 (Firenze, Sansoni, 1960); BROTTO, G.-ZANTA, G., *La facoltà teologica dell'università di Padova* (Padua 1922); CANTÚ, C., *Les hérétiques d'Italie* (París); CHIAPELLI, A., *La dottrina della doppia verità* (1902); FIORENTINO, P. P., *Studi storici sulla scuola bolognese e padovana del sec. XVI* (Firenze 1868); FONTANESI, G., *Motivi d'arte nell'averroismo padovano*. Atti della Società italiana per il Progresso delle Scienze (1938); GERARDI, S., O. F. M., *Averroismo e averroisti padovani nei secoli XIV-XVI*: Miscell. Francescana 62 (1962) 369-86; GILSON, E., *La doctrine de la double vérité*: Etudes de philosophie médiévale (Estrasburgo 1921) 51-75; GORCE, M., O. P., *Averroïsme*, en *Dict. Hist. Géogr. Eccles.* 5 (París 1931) c.1032-92; ID., *L'essor de la pensée au Moyen Age* (París 1933); GRAHMANN, M., *L'aristotelismo italiano al tempo di Dante, con particolare riguardo all'università di Bologna*: RivFilNeosc (Milán 1946) anno 77; KIESZKOWSKI, B., *Averroismo e Platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV*: Giorn. critico della filos. italiana 14 (1933) 286-301; MAIER, A., *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus*: Quellen und Forschungen aus italianischen Archiven und Bibliotheken, Deutschen Historischen Institut (Roma 1944) 136-157; NARDI, B., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI* (Firenze, Sansoni, 1958); ID., *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano* (Roma 1945); RAGNISCO, F., *Della fortuna di S. Tomasso nella Università di Padova durante il Rinascimento* (Padua 1893); RANDALL, J. H., *The development of scientific method in the School of Padua*: Journal of the History of Ideas (Nueva York 1940) 177-206; RENAN, E., *Averroes et l'Averroïsme* (París 1852, 1861, 1866; ed. Calmann, París 1925); REY ALTUNA, L., *Repercusiones del aristotelismo paduano en la filosofía española del Renacimiento*. Atti del XII Congreso intern. di Fil. vol 9 (Firenze 1960) p.207-219; SORBELLI, A., *Storia dell'università di Bologna. I: Il Medio Evo (sec. XI-XV)*(Bolonia 1940); TOFFANIN, G., *Per l'averroismo padovano. Lettera a Erminio Troilo*: Rinascità 21 (1939) 56-72; TROILO, E., *Averroismo e Aristotelismo padovano* (Padua, Cedam, 1939); ID., *Per l'averroismo padovano e veneto* (Venecia 1940); WERNER, K., *Der Averroismus in der chritischlichperipatetischen Psychologie des späteren Mittelalters*: Sizb.d.k.Ak.d. Wissensch. (Viena 1881).

** **Bibliografía:** ALBERICI, J., *Catalogus Illustrium Scriptorum Venetorum* (Bolonia 1605); FACCIOLATI, J., *Fasti Gymnasii Patavini* (Padua 1557); MIGUEL SAVONAROLA, *Commentariolus de laudibus Patavii* (1444), en MURATORI, *Scriptores rerum italicarum* t.24 (Milán 1738); NICOLÁS COMNENI PAPADOPOLI, *Historia Gymnasii Patavini*; SART, M., y FATTORINI, M., *De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saeculum XIV* (Bolonia 1769).

Averroes, los comentarios al *De Caelo et Mundo* y *De Anima* y las paráfrasis a los *Parva Naturalia*. A mediados del siglo profesaban el aristotelismo en Nápoles Pedro de Hibernia y el maestro Martín. Pero la derivación hacia un aristotelismo heterodoxo tiene lugar a fines del siglo XIII, después de la condenación del averroísmo en París (1277). Primeramente penetra en Bolonia y después se difunde por Padua, Venecia, Mantua y Ferrara, dando origen a un tenaz movimiento que perdura más de dos siglos y cuyos representantes se mantienen impertérritos, a pesar de las invectivas de los humanistas, la oposición de los platónicos florentinos, las impugnaciones de los escolásticos y las condenaciones eclesiásticas. Sin embargo, cuando se estudia cada uno en particular, queda la impresión de que Renán teatralizó un poco el movimiento averroísta, acentuando la nota de su racionalismo e impiedad, con el propósito de oponerlo a la ortodoxia católica [1]. Hay pocos averroístas declarados, y muchas de las figuras que menciona son simplemente nominalistas o terministas que nada tienen que ver con el averroísmo.

Renán presenta a Florencia y Venecia como los «dos polos, tanto de la filosofía como del arte en Italia». La primera tiene más valor artístico. La segunda es más científica y racionalista. En Padua y Venecia predomina el aristotelismo, interpretado en sentido averroísta, mientras que en Florencia, desde Petrarca *(De suipsius et multorum ignorantia)*, y sobre todo desde Plethon y Marsilio Ficino, prevalece la orientación platónica, oponiendo la religiosidad de Platón al racionalismo de los averroístas.

Los averroístas pretendían seguir el aristotelismo genuino tal como lo había interpretado Averroes, en contraposición al cristianizado por Santo Tomás [2]. «Ipsum obscurum, ieiunum barbare et horride omnia scribentem refugiendum putant» (prefacio a la edición de Averroes de los Giunta, 1552). No aciertan a poner límite en sus ponderaciones de las excelencias del «Comentador». Lo llaman: *Perfectus et gloriosissimus physicus, veritatis amicus et defensor intrepidus* (Juan de Jandun), *Commentator egregius verborum Aristotelis* (Tadeo de Parma), *Ille ingenio divinus homo Averroes philosophus, Aristotelis operum omnium commentator* (Miguel Savonarola), *Altividus aristotelico-*

Nueva edición por C. Albicinus Foroliviensis y C. Malagola Ravennas (Bolonia 1888-90); TOMASINI, J., *Gymnasium Patavinum* (Padua, Udine, 1654).

[1] E. RENÁN, *Averroes et l'Averroïsme* (Paris 1852, 1861; Ed. Calmann, París 1925). Traducción española, por EDMUNDO GONZÁLEZ BLANCO, *Averroes y el Averroísmo* (F. Sempere editor, Valencia-Madrid, 2 vols. sin fecha).

[2] «Remedium spretum est a successoribus, asserentibus Divum Thomam Latinum non intellexisse Aristotelem graecum» (CAMPANELLA, *De gentilismo non retinendo* 19).

rum vestigator penetralium, Magnus Averroes philosophus consummatissimus, Solertissimus peripateticae disciplinae interpres, Primarius rerum aristotelicarum commentator (*De laudibus Patavii*, 1440).

Ningún escolástico del siglo XIII llegó a semejante fanatismo por Aristóteles. Unos, como San Buenaventura, fueron abiertamente hostiles. Otros, como Santo Tomás, se mantuvieron en un prudente equilibrio, aceptando sus doctrinas en cuanto eran compatibles con el cristianismo y utilizándolas para la explicación del dogma. Pero a ninguno se le ocurrió decir de Aristóteles que «si en la Física habló como hombre, en la Moral habló como Dios. Y que puede dudarse, con razón, si en sus *Morales* participó más del carácter de moralista que del de sacerdote, más de sacerdote que de profeta, y si tiene más de profeta que de Dios».

Tampoco escatimaban los elogios más pomposos y desorbitados para aplicárselos unos a otros. Se llamaban: *Monarcha sapientiae, Philosophorum suae aetatis facile princeps, Aristotelis anima, Aristotelis genius, Alter Hipocrates, Excellentissimus philosophorum monarcha, Philosophus summus*, etc. De hecho, lo que hicieron fue convertirse en comentadores del comentador y, junto con los nominalistas y terministas que pululan en Padua al mismo tiempo, esterilizar el aristotelismo, ponerlo en ridículo, desacreditarlo con su fanatismo, su barbarie de lenguaje y con la prolijidad de sus cuestiones y sutilezas [3].

Tesis averroístas.—El averroísmo italiano no es un movimiento homogéneo, sino con notables diferencias entre sus seguidores. Unos pocos se apartaron a sabiendas de la ortodoxia y terminaron en el naturalismo y la indiferencia hacia cualquier clase de religión positiva, considerando el cristianismo como una de tantas sectas religiosas. Incluso algunos llegaron al ateísmo (Dolet, Vanini). Pero muchos permanecieron siendo buenos cristianos o, por lo menos, se mantuvieron externamente dentro de la ortodoxia, atenuando las tesis averroístas más opuestas al cristianismo o, al menos, creyendo compatible la fe cristiana con las conclusiones de la filosofía o de la razón, que personificaban en Aristóteles y su comentador. De las doscientas trece tesis condenadas en París, pocas son man-

[3] Petrarca dice irónicamente: «Dicentes eum (Aristoteles) ut qui altissimis rebus intenderet, omnis eloquentiae contemptorem, quasi in altis rebus nulla verborum claritas possit habitare» (P. DE NOLHAC, *Pétrarque* vol.2 p.149). Pico de la Mirándola critica el lenguaje bárbaro de los averroístas: «Age, damus hoc vobis, ut non sit vestrum ornate loqui, sed vestrum est certe, quod nec praestatis latine saltem, ut, si non floridis, suis tamen verbis rem explicetis. Non exigo a vobis orationem comptam, sed nolo sordidam; nolo unguentatam, sed nec pircosam; non sic lecta, sed non neglecta; non quaerimus ut delectet, sed querimur quod offendat» (*Epistola ad Barbarum*, en *Opera Politiani* I 55).

tenidas por los averroístas italianos. La cuestión en que se fijaron principalmente fue la de la unidad del entendimiento agente, con sus repercusiones sobre la libertad y la inmortalidad personal de cada hombre. Pero ninguno sostuvo la unidad del entendimiento en el sentido de Averroes, como identificado con la esfera de la luna. Algunos, como Angelo de Arezzo, sostuvieron también la unidad del entendimiento posible, y otros discuten la posibilidad de un sentido agente (Cayetano de Thiene).

En cuanto a la *doble verdad*, es difícil precisar el sentido concreto de esta expresión en el pensamiento de los averroístas y alejandristas del Renacimiento [4]. Es posible que algunos trataran de salvar externamente la ortodoxia con un recurso más o menos hipócrita para eludir las consecuencias de una actitud abierta de hostilidad contra el dogma cristiano. En otros es una actitud equivalente a la separación nominalista entre los campos de la razón y la fe, entre la filosofía y la teología, exagerando la autonomía y la independencia de la primera respecto de la segunda, y considerando problemas «neutros» los que creían insolubles por la pura razón, es decir, por la filosofía de Aristóteles. Contraponen la filosofía a la fe y rechazan como creyentes lo que admiten como filósofos [5]. También es posible que en algunos casos pueda interpretarse benévolamente, en el sentido de que se limitaban a *exponer* ciertas doctrinas, que ciertamente son de Aristóteles o Averroes, a sabiendas de que son contrarias a la fe, pero sin asentir a ellas ni adoptarlas como propias: «me hoc non dixisse asserendo, sed tantum recitando» [6]. No es fácil determinar el grado de «averroísmo» de los autores que mencionamos a continuación. Algunos lo fueron ciertamente, en la cuestión de la unidad de

[4] Marsilio Ficino señala ya la distinción entre aristotélicos averroístas y alejandristas: «Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus, in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam: Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt: utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse» (Proemio a la traducción de las *Enneadas* de Plotino).

Melchor Cano se hace eco de la misma distinción: «Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro Sancto Petro, Alexandrum pro Sancto Paulo». «Audivimus Italos quosdam qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum sacris litteris ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi. Ex qua nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animae et divina circa res humanas providentia, si verum est quod dicitur: nihil enim praeter auditum habeo» (*De locis theol.* X 5).

En este tiempo se multiplican las traducciones de Averroes, hechas generalmente por judíos: Jacobo Mantino, de Tortosa, médico de Paulo III; Abraham de Balmes, Francisco de Burana, Pablo Israelita, Calo Calonimo, Andrés Alpago, Elías el Cretense (del Medigo). Asimismo se suceden incesantemente las ediciones (Venecia 1472, 1474, 1476, 1481, 1482, 1483, 1484, 1489, 1495, 1496, 1497, 1500). Desde la edición de los Giunta (1533) se reimprimen cada tres años.

[5] E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano* (Padua 1939) p.13.

[6] «Advertat tamen quilibet in his scriptis aspirans me hoc non dixisse asserendo, sed solum recitando». «Non cogitet quis, quae dicta sunt fore dicta asserendo, sed recitando». (Tadeo de Parma).

entendimiento. Es posible que otros velaran un poco su pensamiento, en vista de las condenaciones vigentes. Otros tratan de conciliar el averroísmo con la ortodoxia, y muchos no pasan de ser cultivadores de la lógica, en sentido terminista o nominalista.

Bolonia.—TADEO DE ALDEROTTO († 1295). Médico florentino. Enseñó en Bolonia desde 1285 hasta su muerte. Tradujo la *Etica a Nicómaco* al italiano, pero no del texto griego, sino de la *Summa alexandrinorum*, que es un compendio árabe traducido en Toledo al latín por Hermann el alemán. En la cuestión de la unidad del entendimiento agente parece inclinarse al averroísmo, pero procede con cautela: «ad istam quaestionem non est congruum respondere, quia ecclesia cum philosophis posterioribus discordat» [7].—GENTILE DA CINGOLI. Estudió en París. Fue discípulo de Juan Vate y del averroísta Martín de Dacia, cuyo tratado *De modis significandi* comentó. Fue rector de la Universidad de París en 1290, y enseñó Artes en Bolonia desde 1295. Comentó la *Isagoge*, las *Categorías*, las *Perihermeneias* y los *Primeros Analíticos*. Tiene una *quaestio* sobre la influencia de las especies sensibles e inteligibles en la temperatura del cuerpo. Fue considerado como «logicae, grammaticae atque philosophiae auctor excellentissimus» [8]. Fueron discípulos suyos: GUILLERMO DE VARIGNANA, que comentó la *Isagoge*.—TADEO DE PARMA, que enseñó artes en Bolonia (1318-1321). Escribió *Quaestio de elementis, Theorica planetarum*. Comentó el *De Anima* de Aristóteles en sentido averroísta [9].—ANGELO DE AREZZO (h.1325). Estudió en París. Comentó la *Isagoge* y las *Categorías*. Sostuvo la unidad numérica de los dos entendimientos, agente y posible, separados y comunes a todos los hombres, a sabiendas de que era contrario a la fe cristiana («licet sit contra fidem») [10]. Fue discípulo

[7] «Ad istam quaestionem dico quod quantum est per viam naturae anima non reminiscitur post mortem et concedo rationes ad hoc factas: sed per viam gratiae est possibile. Nam contemplando divinam essentiam possunt omnia scire: quia Deus est supra naturam et hoc est» (Tadeo de Alderotto). Cf. M. GRABMANN, *L'aristotelismo italiano al tempo di Dante*: Riv. Fil. Neosc. (Milán 1946) 248.270.

[8] M. GRABMANN, *Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristotelesrklärer aus der Zeit Dantes* (Sitz. M. 1940, 9, Munich 1941).

[9] «In hac autem quaestione sic procedam: primo narrando aliorum opiniones et ipsas improbando, secundo narrando opinionem quam credo fore Aristotelis et Commentatoris, tertio removendo quasdam difficultates, quarto recitando opinionem, cui de fide est adhaerendum». «Anima intellectiva non est forma substantialis perficiens materiam inhaerenter; dictat Commentator intellectum in omnibus hominibus numero esse unum». «Advertat tamen quilibet in his scriptis aspirans me hoc non dixisse asserendo, sed solum recitando. Rei enim veritas est quod anima nostra intellectiva est forma substantialis perficiens inhaerenter corpus humanum infusa per modum creationis a principio primo, quod est benedictum in saecula saeculorum. Amen». M. GRABMANN, *Studien über den Averroisten Taddeo da Parma*, ca.1320 (Mittelalterliches Geistesleben, Bd. II [Munich 1936] p.252.253). S. VANNI-ROVIGHI, *La psicologia averroistica di Taddeo da Parma*: Riv. Fil. Neosc. 23 (Milán 1931) 504-517.

[10] «Ad cuius evidentiam est intelligendum, quod universale est triplex. Nam quoddam est universale cognoscens solum et quoddam est cognitum solum et quoddam est cognoscens et cognitum. Universale autem cognoscens est intellectus possibilis. Quod autem intellectus possibilis est sic universale cognoscens probatur. Primo enim est universale. Nam recipit rem universalem. Quod autem recipit aliquid, recipit per modum entitatis suae. Si ergo intellectus possibilis non esset universalis sed singularis, semper reciperet rem singularem. Hoc autem est falsum. Propter quod concluditur, quod intellectus est universale. Est etiam cognoscens. Nam eius est recipere speciem. Recipere autem speciem est cognoscere, quod

suyo NICOLÁS DE BOLONIA.—URBANO DE BOLONIA († 1405). Servita. Enseñó en Bolonia. Su comentario a la *Física* de Averroes le valió el calificativo de «pater philosophiae» (*Urbanus averroista, philosophus summus, ex almifico Servorum B. M. V. ordine, commentorum omnium Averroys super librum Aristotelis de Physico auditu expositor clarissimus,* con prefacio de Nicolleti Vernias [Venecia 1492). Sin embargo, no se adhiere a las opiniones de Averroes, y su influencia fue poco extensa.—De menos importancia son JACOBO DE PIACENZA y BLAS DE PARMA (Pelacani, † 1416), que enseñó en Bolonia y escribió *Quaestiones super tractatu de latitudinibus formarum, De motu, De intensione et remissione formarum.*—El médico ANTONIO DE SCARPARIA (fines s.XV) enseñó en Bolonia y Perusa. Escribió *Quaestiones de elementis.*

Padua.—La introducción del averroísmo en Padua suele atribuirse, quizá sin razón, al médico y astrólogo PEDRO DE ABANO * o de Apono (1250/7-1315), contemporáneo de Juan de Jandun, Marsilio de Padua y Tadeo de Parma [11]. Estudió en Constantinopla y París (1300). Enseñó filosofía y medicina en Padua desde 1307. Más que por la filosofía se interesó por la astrología y el ocultismo. En las tesis características del averroísmo se muestra reservado. Tradujo del griego varias obras de Galeno, la *Retórica* y los *Problemas* de Aristóteles (*Expositio Problematum Aristotelis*). En su *Horóscopo de las religiones* distingue en el mundo dos sectores: celeste y sublunar. El primero influye sobre el segundo y determina las acciones de los hombres. Conociendo la naturaleza de los astros y sabiendo sus conjunciones, pueden predecirse los acontecimientos futuros. Las religiones aparecen y desaparecen bajo el influjo de los astros. En su *Conciliator controversiarum quae inter philosophos et medicos versantur* (*Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum,* 1303) presenta al cristianismo como una de tantas sectas religiosas, poniéndolo en plano de igualdad con las demás religiones [12]. Fue procesado por la Inquisición, pero murió antes

est pati quoddam. Intellectus ergo possibilis est universale cognoscens»... «Propter quod est sciendum, quod secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus licet hoc sit contra fidem. Et quia est unus numero in omnibus hominibus idcirco est separatus a corpore. Nam si esset corpori coniunctus, tunc cum corpora plurificata sunt, et intellectus plurificatus erit. Cum ergo sit unus numero, erit a corpore separatus. Tunc ergo dico, quod intellectus possibilis per se subsistit».—«Dico ad hoc, quod intellectus quantum de se est perpetuus et sempiternus licet hoc sit erroneum et contra fidem, tamen comparatus ad hoc corpus et illud est sicut tabula rasa in qua nihil est depictum» (en M. GRABMANN, *Der Bologneser averroist Angelo d'Arezzo* (ca.1325) *Mitt. Geistesleben* II p.266-269).

[11] Lo afirma SANTE FERRARI, *I tempi, le dottrine di P. d'Abano* (Génova 1900). Lo niega B. NARDI, *La teoria dell'anima secondo Pietro d'Abano* (Milán 1912). *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'Abano*: Nuova Rivista storica (Milán 1921). G. GIACÓN, S. I., *Pietro d'Abano e l'averroismo padovano* (Roma 1937).

[12] «Ex coniunctione Saturni et Iovis in principio Arietis, quod quidem circa finem 960 contingit annorum... totus mundus inferior commutatur ita quod non solum regna, sed et leges et prophetae consurgunt in mundo... sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor Moysi, Alexandri Magni, Nazaraei, Machometi» (*Conciliator controv.* [Venecia 1656] 15).

* **Bibliografía:** FERRARI, S., *I tempi, la vita, le dottrine di P. d'Abano* (Génova 1900); *Per la biografia e per gli scritti di P. d'Abano*. Reale Accad. dei Lincei, serie 5 vol.15,8 (1918) NARDI, B., *La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo P. d'Abano*: RivFilNeosc (1912) 723-737; ID., *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'Abano*: Nuova Riv. Storica (1921); RONZONI, *Della vita e delle opere di P. d'Abano* (1878); TROILO, E., *L'oroscopo delle religioni. Pietro d'Abano e P. Pomponazzi* (Nápoles 1937).

de fallarse su causa. Sus huesos fueron desenterrados y quemados. Le impugnó el portugués Antonio Lodovico (*Liber de erroribus Petri Aponensis in Problematibus Aristotelis explanandis*, 1540).

PABLO DE VENECIA (Pablo Nicoletti di Udine, † 1428). Agustino. «Excellentissimus philosophorum monarcha». Enseñó en Venecia, donde introdujo el averroísmo a la manera de Juan de Jandun, hacia 1370. Por sus ideas poco ortodoxas, la república de Venecia le prohibió asistir al concilio de Constanza. Sigue la tendencia nominalista, separando la filosofía de la teología. Admite la doble verdad. En la *Summa totius philosophiae* acepta la teoría de la unidad del entendimiento humano. Comentó varios tratados aristotélicos: *Física, De Anima, De generatione et corruptione, Etica a Nicómaco* y *Analíticos posteriores* (1477). Se distinguió sobre todo como lógico, siguiendo la tendencia nominalista. Su gran obra es la *Logica Magna*, que resumió en *Tractatus Summularum Logicae*, impuesta como texto desde 1496. *Quadratura, Pauli Veneti Sophismata aurea et perutilia* (1493). Fue impugnado por el agustino Nicolás Fava y por el dominico Bartolomé Marzolo († 1518: *Dubia super logicam Pauli Veneti*) [13].

Una orientación semejante siguen numerosos tratadistas de lógica, como PEDRO DE MANTUA (1.ª mitad siglo XV), *Logica* (Pavía 1483, Venecia 1492).—PABLO DE PÉRGOLA († 1451), *Compendium perclarum ad introductionem iuvenum in facultate logica* (Venecia 1498).—APOLINAR OFFREDI de Cremona escribió *Quaestiones*, y comentó los *Analíticos posteriores* (Cremona 1581) y el *De Anima* (Venecia 1496) en sentido averroísta (aunque estimaba a Santo Tomás) [14].—JACOBO RICCI DE AREZZO comentó a Pablo de Venecia (1488).—ALEJANDRO DE SERMONETTA, comentarista de Radulfo Strodo.—SIMÓN DE LENDENARIA: *Recollecta supra sophismatibus Hentisberi*.—OLIVERIO DE SIENA, médico y lógico: *Tractatus rationalis scientiae* (1491).—CAYETANO DE THIENE (1387-1465), discípulo de Pablo de Venecia. Médico, canónigo y profesor en Padua (1430). Sigue la corriente terminista. Comentó las *Consequentiae* de Radulfo Strodo († 1370) y Ferabrich, los *Sophismata* de Haytesbury (Hentisberus). En el comentario al *De Anima* de Averroes (1448) se inclina a un averroísmo atenuado, que trata de conciliar con la ortodoxia. Propone la cuestión de si, además de un entendimiento agente único, no habría también un *sensus agens* único para todos los hombres [15]. Al fin de su vida se retractó de algunas tesis con-

[13] F. MOMIGLIANO, *Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso filosofico nel suo tempo* (Atti dell'Academia di Udine 1906-1907). Para éste y los siguientes, cf. C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* (Graz-Austria 1955) IV 118-140.176-182.

[14] Cf. G. HEIDINGSFELDER, *Zum Unsterblichkstreit in der Renaissance* (Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge z. Gesch. d. Philos. und Theol. des Mittelalters: Supplementband III 2 [Münster i. W. 1935] p.1266).

[15] «Primus Averroi auctoritatem in gymnasio Patavino conciliasse dicitur, eius commentaria in philosophando unice secutus» (FACCIOLATI, *Fasti gymnasii Patavini* II 104). «*In explicando*, omissis aliorum interpretum opinionibus, solum Averroem fidissimum philosophi commentatorem sequebatur, eo ingenii acumine ut primus ei in gymnasio auctoritatem conciliaret» (THOMASINUS, *Ill. vir. Elogia* II 34). PRANTL, o.c., IV 233.

trarias al dogma cristiano.—Sigue el averroísmo el medico y filósofo HUGO BENZI DE SIENA (1370-1439), comentarista de Galeno [16].

ELÍAS DEL MEDIGO († 1493). Elías el Cretense. Judío. Enseñó en Padua. Tuvo por discípulo a Pico de la Mirándola, para el cual tradujo del hebreo, pues ignoraba el griego y el árabe, varios tratados de Averroes. En carta a Pico le dice acerca de los escritos de Aristóteles y de Averroes: «non è in quelle pure una syllaba senza chagione et documento» (1486). Tradujo o editó versiones anteriores de Averroes: Comentario al de *Substantia orbis*, *a los Meteoros*, *De Intellectu et prophetia*, *Cuestiones sobre los primeros analíticos*, *Anotaciones sobre Averroes*, *Examen de la religión*, *Cuestiones sobre la creación, el primer motor, el ser la esencia y lo uno*, *Comentario medio a los siete primeros libros de la Metafísica*.

Renán menciona un grupo de presuntos averroístas, de los cuales no conocemos más que el nombre: PABLO ALBERTINI, fraile veneciano.—ONOFRIO DE SULMONA.—JACOBO DE FORLI.—NICOLÁS DE FOLIGNO.—ENRIQUE DE ALEMANIA.—MARSILIO DE SANTA SOFÍA.—TOMÁS DE CATALUÑA.—TIBERIO BARZILIERI, de Bolonia.—LORENZO MOLINO, de Rovigo.—CASANDRA FEDELE, de Venecia. Entre ellos menciona a Gerardo de Sabionetta y Adán de Bouchermefort, que pertenecen al siglo XIII [17]. Otros, como Vernias, Zimara, Achillini, Zabarella, e incluso Nifo, representan un averroísmo muy matizado y atenuado, que tratan de concordar con las doctrinas cristianas. Si queda en ellos algo de averroísmo, se reduce a la estima hacia el Comentador.

NICOLETTO VERNIAS († 1499)*. Natural de Chieti. Teatino. Enseñó en Padua (1466-1499). Preparó una edición de Aristóteles y escribió dos tratados, *Quaestio an dentur universalia realia* y *De unitate intellectus*, en que sigue la tendencia averroísta. El obispo de Padua, Pedro Barozzi, le obligó a retractarse de la tesis de la unidad de entendimiento, y en su obra *Contra perversam Averroys opinionem de unitate intellectus et de animae felicitate quaestiones* (1499) la condenó como «aliena ab intellectu Aristotelis». Antepone la filosofía natural a la metafísica. La medicina es superior al derecho, porque versa sobre la naturaleza, que es universal y necesaria, mientras que el segundo se ocupa de las acciones particulares de los hombres. Ariosto lo compara a Lutero:

> Se Nicoletto o fra Martin fan segno
> d'infedele o d'eretico, ne accuso
> il saper troppo e men lor mi sdegno.
>
> (*Satira* VI).

[16] GOFFREDO QUADRI, *La Filosofia degli arabi nel suo fiore* (Firenze 1939): Apendice: *La dottrina psicologica di Avicenna interpretata da Ugo da Siena medico e filosofo* p.245-277.

[17] M. GRABMANN, *Die Aristoteliskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort*: Mitt. Geistesleben II (Munich 1935) 138-182.

* **Bibliografía:** *Contra perversam Averoys opinionem de unitate intellectus* (Venecia 1505) RAGNISCO, P., *Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di N. Vernias* (Padua 1891); ID., *Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filosofia padovana nella II metà del secolo decimoquarto*: Atti del R. Istituto Veneto, s.7 t.2 p.2.ª (1891).

MARCO ANTONIO ZIMARA (1460-1532). Natural de Galatina de San Pietro, junto a Otranto (Nápoles). Médico, filósofo y teólogo. Enseñó teología en Nápoles y tres años en Padua. Su actitud es equilibrada, tratando de no enfrentar el aristotelismo y el averroísmo con el dogma cristiano. «Licet igitur Aristoteles ista non viderit, nec philosophi, viderunt tamen ista prophetae, qui in superiori gradu sunt constituti quam philosophi, secundum sapientes, et ideo stante discordia, in talibus potius prophetis credendum quam philosophis, quum ipsi intentiores Deo sint quam fuerint philosophi». Considera que la inmortalidad del alma es indemostrable por la razón natural, pero la acepta por la fe. Interpreta la unidad del entendimiento agente, en cuanto que hay principios universales de conocimiento, comunes a todos los hombres, que son necesarios para la acción del entendimiento posible. A esta actitud conciliadora responden sus obras: *Tabulae et dilucidationes in dictis Aristotelis et Averrois* (Venecia 1564). *Solutiones contradictionum in dictis Aristotelis et Averrois*, con un *Index* (1560). Buena muestra de su estilo pesado y enrevesado, que le hizo inaguantable a sus discípulos, es el título de otro libro: *Antrum magico-medicum, in quo arcanorum magicorum, sigillorum, signaturarum, et imaginum magicarum, secundum Dei nomina et constellationes astrorum, cum signatura planetarum constitutarum ad omnes corporis humani affectus curandos, thesaurus locupletissimus*, etc. (dos partes) (Frankfurt 1625, 1626).

ALEJANDRO ACHILLINI (1463-1518/20). Natural de Bolonia. Enseñó medicina y filosofía en Padua y en Bolonia desde 1509. Su conocimiento de la filosofía peripatética le mereció el calificativo de «segundo Aristóteles». Comentó los *Físicos*. Gran discutidor en disputas públicas. Polemizó con Pomponazzi. Escribió *De universalibus* (1501), *De Intelligentiis* (1508), *De distinctionibus* (1518), *De Chiromantiae principiis et physiognomiae*. Como Zimara, significa más bien una reacción contra el averroísmo en sentido cristiano. Corrige el aristotelismo, rechazándolo cuando no está conforme con el dogma. El mundo no es eterno, sino creado. Dios no mueve el cielo por necesidad, sino por un acto libre. Las inteligencias que mueven los cielos han sido creadas por Dios. En cuanto a la unidad de entendimiento, cree que tanto Aristóteles como Averroes enseñan la existencia de un solo entendimiento agente para todos los hombres y la inmortalidad colectiva de las almas. Pero afirma que cada hombre tiene su propia alma y una inteligencia individual, que es forma de su cuerpo. Hay además un entendimiento agente separado («intellectus qui est omnia facere»), el cual es el mismo Dios, y del cual procede la luz universal cuya acción determina la intelección de cada individuo.

JACOBO ZABARELLA (1533-1589)*. Natural de Padua. Enseñó en Pisa y Padua (1564-1569). Lógico, matemático y astrónomo. Escribió *De rebus naturalibus libri triginta*, *Commentaria in Aristotelis*

* **Bibliografía:** RAGNISCO, P., *G. Zabarella il filosofo* (Venecia 1886); ID., *Pomponazzi e Zabarella* (Venecia 1887).

libros Physicorum, In Aristotelis libros de Anima, De inventione motoris ex operibus. El único argumento válido para demostrar la existencia de Dios es el movimiento del cielo. Contra los averroístas defiende la pluralidad de almas y entendimientos, los cuales se multiplican según el número de cuerpos. Como los alejandristas, sostiene que el alma no es inmortal por naturaleza [18]. Pero el entendimiento humano recibe la iluminación del entendimiento divino, y en virtud de esa inteligencia adquirida («adeptus») recibe la inmortalidad al participar de la vida de Dios. Disputó con FRANCISCO PICCOLOMINI (1520-1604), discípulo de Zimara, que enseñó en Padua y defendió la posición averroísta. Es ribió contra Zabarella *Universa philosophia de moribus*, a la que éste contestó con *Apologia de doctrinae ordine, Liber de quarta syllogismorum figura*. Piccolomini replicó en su *Comes politicus*.

El averroísmo penetra en el siglo XVI con ANTONIO BRASAVOLA.—CLAUDIO BETTI, de Padua (*Lectura in octo libros de Auditu naturali Aristotelis et sui iuidissimi commentatoris Averrois* (1503).—ANTONIO FRACANZIANO.—LUCAS PRASSICIO.—ALEJANDRO PICCOLOMINI (1508-1578), de Siena, enseñó en Padua y escribió *In mechanicas quaestiones Aristotelis* (Roma 1547). Combatió a Cardano.—JUAN BAUTISTA BAGOLINI, de Verona, médico en Venecia, enseñó en Padua. Preparó la edición de las obras completas de Averroes de los Giunta (Venecia 1552-1553), que después de su muerte continuó MARCOS ODDO.—Compusieron Indices ANTONIO POSI DE MONSELICE (1560-1572) y JULIO PALAMEDES.—Escribieron concordancias FELIPE BONI y BERNARDINO TOMITANO DE FELTRE (*Solutiones contradictionum in dicta Aristotelis et Averrois*, 1574).—JULIO PACIUS (1550-1625), traductor de Aristóteles, sigue a Zabarella.

AGUSTÍN NIFO (1473-1546) *. Nació en Japoli (Calabria) y se estableció en Sessa (Suessanus). Fue discípulo de Vernias. Enseñó en Padua, Salerno, Roma, Nápoles y Pisa. Murió en Siena. Primeramente fue averroísta. Dirigió una edición completa de Averroes (1485-1497). Comentó la *Metafísica*, *la Física* y el *De Anima* de Aristóteles, y el *Destructio destructionis, De substantia orbis y De animae beatitudine* de Averroes. En *De intellectu et daemonibus* (Venecia 1492), y *De infinitate primi motoris quaestio* (Venecia 1504)

[18] «Aliud est considerare intellectum secundum suum esse, aliud secundum operationem. Nam secundum operationem vero est elevatior a materia, quam caeterae partes animae et in specierum receptione non utitur aliqua corporis parte recipiente, si debeat ita immixtus, ut possit omnia intelligere» (*De mente hum.* c.13). Define la Lógica: «Logica est habitus intellectualis instrumentalis, seu disciplina instrumentalis a philosophis ex philosophiae habitu genita, quae secundas notiones in conceptibus rerum fingit et fabricat, ut sint instrumenta, quibus in omni re verum cognoscatur et a falso discernatur» (*De nat. log.* I c.20). Mediante ella se realiza el «regreso» del alma a la verdad. «Ex tribus igitur partibus necessario constat regressus: prima quidem est demonstratio quod, qua ex effectus cognitione confusa ducimur in confusam cognitionem causae: secunda est consideratio illa mentalis, qua ex confusa notitia causae distinctam eiusdem cognitionem acquirimus: tertia vero est demonstratio potissima, qua ex causa distincta ad distinctam effectus cognitionem tandem perducimur» (*De regressu* c.5). Algo de esto, con un sentido muy distinto, dirá Spinoza más tarde en su *De intellectus emmendatione*.

* **Bibliografía:** *Obras* (Venecia 1599).—*Opuscula moralia et politica* (París 1645); NARDI, B., *Nifo* (Agostino), en *Enciclopedia Cattolica*; TUOZZI, P., *Agostino Nifo e le sue opere*: Atti e Memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti di Padova 20 (1903-4) 63-86.

defiende la unidad del entendimiento agente. Las únicas sustancias espirituales e inmortales son las inteligencias que mueven los cielos. Fue impugnado duramente por los tomistas, y abandonó el averroísmo por un aristotelismo en el sentido de Santo Tomás. Es la actitud que adopta en su obra *Niphi Suessani philosophi in via Aristotelis, De intellectu libri sex* (Venecia 1505), aunque quizá para adelantar la fecha de su «conversión», data el libro en 1494 [19]. En 1518, a petición de Ambrosio de Nápoles, intervino en la controversia contra Pomponazzi con su *Libellus de immortalitate animae adversus P. Pomponatium Mantuanum* (Venecia 1518) que dedicó a León X, el cual lo nombró conde palatino. Pomponazzi replicó con su *Defensorium P. Pomponazzi Mantuani sive responsiones ad ea quae A. Niphus Suessanus adversus eum scripsit de immortalitate animae* (Bolonia 1519). Nifo defiende la inmortalidad del alma utilizando argumentos tomistas. Invoca la autoridad de Santo Tomás calificándolo de «vir doctissimus et omnium meo iudicio peripateticorum princeps» [20]. Pero no queda claro si en su intención se refiere a una verdadera inmortalidad personal individual, o común a todos los hombres en sentido averroísta. Más bien da la impresión de ser un oportunista, que se inclinaba al averroísmo o al tomismo según sus conveniencias. Al menos ésta es la impresión que se saca de sus obras morales y políticas (*Dialectica ludrica*, Venecia 1521, *De Pulchro et amore*, Roma 1531). Su norma en moral viene a ser una especie de sabiduría humana entresacada de los autores antiguos, en especial Anacreonte, cuyo objeto es el placer. En política se inspira en Maquiavelo [21].

César Cremonini (1550-1631)*. «Aristotelis genius», «Aristoteles redivivus», «Princeps Philosophorum», «Graecorum interpretum lucerna». Nació en Cento (Módena). Fue discípulo de Pendasio de Mantua. Enseñó diecisiete años en Ferrara y cuarenta en Padua, donde sucedió a Zabarella en 1589. Sigue la orientación alejandrista, llegando a la incredulidad. Fue acusado de ateísmo. Como norma práctica de vida adoptó el lema: «Foris ut moris est, intus ut libet». En su comentario al *De Caelo* (1613) rechaza la teoría de Copérnico. En Padua se negó a mirar por el anteojo de Galileo, para no ver las manchas del sol, porque los cielos son incorruptibles, según Aristóteles. Su pensamiento tiende al panteísmo. Nada es. Todo está en perpetuo *fieri*. Todo nace y muere sin cesar. «Mundus nunquam est, nascitur semper et moritur». Dios es el entendimien-

[19] «Fuerunt quidam praestantissimi viri ex latinorum secta, acutissimi ingenii, qui Aristotelem in hoc problemate aiunt nihil certi habuisse... addunt et rursus problema de immortalitate animae esse neutrum..., propter quod inquiunt ratione naturali animae rationalis immortalitatem sciri non posse, sed etiam esse aeternam esse tantum fide creditum et ex revelatione prophetica nobis traditum» (*De intellectu*, l.1 tract.1 c.6). «Averroes in praesenti commento fere dicit tot errata quod verba... Magno miratu dignum est quonam pacto vir iste (Averroes) tantam fidem lucratus sit apud Latinos in exponendis verbis Aristotelis, quum vix unum verbum recte exposuerit» (*Comm. al libro XII de la Metafísica*).

[20] *De immort. animae* c.72 f.16v.

[21] *Opuscula moralia et politica* (ed. Gabriel Naudé, París 1645). Véase *De Augustino Nipho iudicium*, al frente de la edición, en *Opera omnia* (Venecia 1535).

* **Bibliografía:** Mabilleau, L., *Cesare Cremonini* (París 1881).

to agente que penetra todo el universo. El alma es la forma del compuesto viviente, a manera de un haz en que se concentran todas las energías de las potencias materiales del organismo físico, pero termina con la disolución del organismo. Puede decirse que es espiritual, en cuanto que es atraída por Dios, modelo supremo que proyecta las energías coordenadas hacia el ideal. E inmortal, en cuanto que la intelección es la actuación de la potencia última del alma bajo el influjo del universal, que es la forma suprema. Se le atribuyó este epitafio para su tumba: *Hic iacet Cremoninus totus*.

Esteban Dolet (1509-1546). Nació en Orleáns. Estudió en París, Padua (1527-1530) y Venecia. Cursó derecho en Toulouse (1532) y se estableció en Lyón. Escribió *Commentarii linguae latinae* (2 vols. 1536-1538) y un *Lexicon*. Tradujo al francés los tres primeros libros de las *Tusculanas* de Cicerón, el *Hiparco*, el *Axíoco*, el *Critón* y el comentario de Ficino al *Banquete*. Combatió a Erasmo y difundió libros protestantes. Era de carácter violento. Mató al pintor Compaing en duelo. En religión sigue una actitud racionalista, influida por el averroísmo paduano. Profesaba una especie de deísmo, al estilo estoico. Negaba los dogmas, los milagros, la inmortalidad del alma y la vida futura. Acusado a la Inquisición como hereje y ateo en 1542, fue relajado al brazo secular. Después de varias vicisitudes fue ahorcado y quemado en la Plaza Maubert de París en 3 de agosto de 1546. Los librepensadores le dedicaron un monumento como «mártir del Renacimiento»[22].

Julio César Vanini (1586-1619). Nació en Taurisano. Estudió en Nápoles y Padua. Fue carmelita y sacerdote. Recorrió toda Europa dando lecciones de filosofía, teología y medicina. En 1610 enseñó en Toulouse, protegido por María de Médicis. Dio muerte a un rival, y huyó a Venecia. Pasó a Inglaterra, y se hizo anglicano. Renegó después, y volvió a Génova y Francia con el nombre de Pompeyo Usiglio de Lecce. En Lyón publicó su *Amphitheatrum aeternum Providentiae, divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Athaeos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos* (1615), en que, con pretexto de combatir a los ateos, se burla abiertamente de toda religión. El año siguiente publicó en París sus *Diálogos sobre la Naturaleza: De admirandis naturae reginae, deaeque mortalium arcanis, dialogorum inter Alexandrum et Iulium Caesare libri IV* (1616), abiertamente ateo e inmoral. Su conclusión es ésta: «¡Pues bien, gocemos de la vida! ¡Divirtámonos! —¿Pero tu alma no es inmortal? ¿Qué piensas tú de esto?—Dispénsame, yo no trataré esta cuestión (es un voto que he hecho) más que cuando sea viejo, rico y alemán». Acusado de ateísmo, fue sometido a proceso por el Parlamento de Toulouse y condenado a la horca y la hoguera. Se le atribuye haber dicho yendo camino del suplicio: «Moriatur anima mea morte philosophorum».

22 Véase una exacta semblanza de Dolet en J. Guiraud, *Histoire partiale. Histoire vraie*. 3ª ed. (París 1912) II p.234ss.

Es considerado como el filósofo de los libertinos. Su doctrina carece de originalidad, y viene a reducirse a un panteísmo neoplatonizante, en que Dios se identifica con la fuerza natural y el movimiento que rige el mundo (a sua forma, non ab intelligentiae voluntate moveri). No hay más religión que la natural. Las demás son imposturas de los sacerdotes. «¿Según qué ley honraron a Dios de una manera verdadera y piadosa los antiguos filósofos?—Solamente según la ley natural; porque la Naturaleza, que es Dios, puesto que es el principio del movimiento, grabó esa ley en el corazón de todos los hombres. En cuanto a las demás leyes, los filósofos las miran como ficciones y engaños inventados, no por algún mal genio, sino por los príncipes para la educación de sus súbditos, y por los sacerdotes para tener honores y riquezas. Así es como la plebe ignorante está sujeta a servidumbre por el temor a un Dios supremo que todo lo ve y todo lo compensa por medio de castigos eternos. Por esta razón el epicúreo Lucrecio dijo que el primero que introdujo los dioses en el mundo fue el temor».

Como epígono del averroísmo puede considerarse ANDRÉS CESALPINI (1519-1603). Natural de Arezzo, médico de Clemente VII, profesor en Pisa y la «Sapientia» de Roma. Inició la ciencia botánica con su tratado *De plantis libri XVI* (Florencia 1583). *Peripateticarum quaestionum libri V. Daemonum investigatio peripatetica* (1571). *Quaestionum medicarum libri II.* Adoptó una actitud conciliadora entre averroístas y alejandristas. Fue acusado de ateísmo, y manifiesta claras tendencias panteístas. Taurellus calificaba su doctrina como «más absurda e impía que la de Averroes». El mundo es un organismo viviente. Dios es la vida única y el alma universal (anima universalis) de todas las cosas. No es causa eficiente, sino constituyente de las cosas. No hay más que una inteligencia divina. El alma humana es un modo de la sustancia divina. Las inteligencias se multiplican numéricamente en los distintos individuos en cuanto que no están en acto, sino en potencia. Se escudaba recurriendo a la doble verdad: «Fateor in rationibus deceptionem esse; non tamen in praesentia meum est hoc aperire, sed iis qui altiorem theologiam profitentur».

Reacción contra el averroísmo.—Las tendencias averroístas encontraron fuerte oposición en Petrarca, Plethon, Marsilio Ficino, Bessarión, Patrizzi, Luis Vives y Erasmo. Especialmente lo impugnaron algunos escolásticos, como NICOLÁS FAVA, que combatió a Pablo de Venecia; FRANCISCO DE NARDÓ, O. P., ZACARÍAS DE PARMA (s.XIV), profesor de retórica, que escribió una *Theorica temptationum* y una *Abbreviatio de tempore et motu contra Averroym.*—ANTONIO TROMBETTA († 1518), escotista, impugnó la unidad de entendimiento en su *Tractatus de animarum humanarum pluralitate contra averroistas* (Venecia 1498).—AMBROSIO LEÓN, de Nola, escribió *Castigationum adversus Averroem ad Augustissimum Leonem X... plures*

libri (cuarenta y seis, Venecia 1517). Acerca de esta obra escribe Erasmo: «Utinam prodisset illud opus adversus Averroem impium καὶ τρὶς κατάρατον» *(Ep.* 15 oct. 1519) [23].

II. Controversia sobre la inmortalidad del alma

Jerónimo Donato, amigo de Pomponazzi, tradujo el comentario de Alejandro de Afrodisias al *De Anima* (Brescia 1495) y Ginés de Sepúlveda el comentario a la *Metafísica* (Roma 1527). Con esto una nueva influencia viene a sumarse a la de Averroes en la interpretación del pensamiento aristotélico, dando origen a dos corrientes que combatieron a propósito de la inmortalidad del alma. El tema de la inmortalidad salta al primer plano del interés en Padua y Bolonia hacia 1500. Los estudiantes clamaban en clase: ¡Habladnos del alma! Los averroístas sostenían una inmortalidad impersonal. Solamente era inmortal el entendimiento agente único, el cual permanecía aunque perecieran todos los individuos humanos [1].

El concilio V de Letrán (1512-1517), en la sesión octava, de 19 de diciembre de 1513 (bula *Apostolici Regiminis)*, condenó la tesis averroísta de la unidad del alma intelectiva, y declaró la demostrabilidad de la inmortalidad del alma por argumentos racionales [2]. Manifestaron su disconformidad Nicolás Lippomano, obispo de Bérgamo, y Cayetano, entonces general de la Orden de Predicadores, en el sentido de oponerse a la prescripción de obligar a los profesores de filosofía a dar demostraciones racionales de la inmortalidad [3].

[23] Luis Vives, en su *De causis corruptarum Artium*, ataca a Averroes en los términos mas duros: «Nomen est Commentatoris nactus, homo qui in Aristotele enarrando nihil minus explicat quam eum ipsum quem suscepit declarandum», etc.

[1] Apolinar Offredi de Cremona plantea asi la cuestión: «Ex his omnibus potest quis elicere opinionem fidei de anima intellectiva, quae media est inter opinionem Averrois et opinionem Alexandri. Posuit enim Alexander animam intellectivam esse materiae unitam, multiplicatam ad materiae multiplicationem, generabilem et corruptibilem: eductam de potentia materiae: et ad ipsius extensionem extensam. Averroes vero posuit ipsam esse separatam, unicam in omnibus hominibus, ingenerabilem et incorruptibilem, non eductam de potentia materiae: neque ad extensionem eius extensam. Opinio fidei cum Alexandro convenit in hoc: quod dicit esse unitam, multiplicatam: et largo modo generabilem. Convenit cum Averroe in hoc: quod dicit, non esse corruptibilem, non eductam de potentia materiae: neque ad eius extensionem extensam... Aristoteles loquebatur contra antiquos qui volebant intellectum ex rebus materialibus realiter componi. Dicit igitur eum esse immixtum ex huiusmodi rebus, ab eis separatum et impassibilem passioni materiali. Voluit etiam eum immortalem et perpetuum esse: non a parte ante: sed a parte post. Et haec est vera expositio illorum textuum» *(Quaestiones in libros Aristotelis de anima* l.3 text.4 q.2 ad 3um).

[2] «De natura praesertim animae rationalis, quod videlicet mortalis sit aut unica in cunctis hominibus, et nonnulli temere philosophantes secundum saltem philosophiam verum id esse asseverent; contra huiusmodi pestem... clamamus et reprobamus omnes adserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus; et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit» (Conc. Lat. V: Denz. [1028] n.738).

[3] E. Verga, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano* (Il Cardinale Tommaso de Vio Gaetano nel quarto Centenario della sua morte. Milano: Vita e Pensiero [1935] p.21-46); M. de Andrea, O. P., *Fede e ragione nel pensiero del Pomponazzi*: Riv. Fil. Neosc. (Milán 1946) p.293.

La intervención del concilio fue eficaz en cuanto que desde entonces nadie volvió a sostener la unidad del entendimiento agente. Pero no cortó la controversia sobre la inmortalidad, puesto que en 1516 publicó Pomponazzi su libro *De immortalitate animae*, encendiendo una discusión que duró muchos años.

Pedro Pomponazzi (1462-1524)*. Natural de Mantua. Estudió filosofía y medicina en Padua. Se doctoró en 1487 y enseñó filosofía natural como profesor extraordinario desde 1488. En 1496 pasó a Ferrara. Volvió a Padua en 1499, sucediendo a Vernias como profesor ordinario. En 1509 fue clausurada la universidad después de la derrota de Ghiaraddada y la Liga de Cambrai. Pomponazzi pasó a Ferrara (1509) y Bolonia (1511), donde sucedió a Alejandro Achillini y enseñó hasta su muerte. Allí compuso todos sus escritos. En su última enfermedad, quizá estranguria, debido a la inapetencia se negó a tomar alimentos, lo cual fue interpretado por sus enemigos como intento de suicidio. Antonio Brocardo describe así sus últimos momentos: «Me marcho contento». «¿Adónde quieres ir?»—le preguntó uno—. «A donde van los demás mortales». «¿Y adónde van los mortales?»—insistió otro de los presentes—. «A donde vamos yo y los otros». Después gritó furioso: «Dejadme en paz, quiero morir». Estas fueron sus últimas palabras»[4]. Su discípulo, el cardenal Gonzaga, le erigió un suntuoso monumento en bronce. Era de pequeña estatura (Perotto) y poco agraciado. Pero era el ídolo de sus discípulos por sus dotes de profesor. Como filósofo no rebasa la mediocridad. Debe su fama, más que a sus méritos personales, a la aureola de racionalismo, modernidad y libre pensamiento, que quizá se le ha atribuido sin razón[5].

[4] Carta a su padre, publicada por V. Cian, *Nuovi documenti su P. Pomponazzi* (Venecia 1887) p.29-31.

[5] E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle:* AHDLMA 36 (1961) Paris 1962, p.184; G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitstreit in der Renaissance (Petrus Pomponatius † 1525)*, Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.: Supplementband III, 2 (Halbdand, Münster in Westf. 1935) p.1265-1286.

* **Bibliografía:** Ardigò, R., *Discorso su Pomponazzi* (Mantua 1869); Betzendörfer, W., *Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius* (Tubinga 1919); Busson, H., *Pietro Pomponazzi: Les causas des merveilles de la nature ou les enchantements* (trad. e intr., Paris 1930); Cian, V., *Nuovi documenti su P. Pomponazzi* (Venecia 1887); De Andrea, M., O. P., *Fede e ragione nel pensiero del Pomponazzi:* RivFilNeosc (Milán 1946) 278-297; Douglas, A. H., *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* (Londres 1910; Hildesheim, G. Olms, 1961); Ferri, L., *La psicologia di P. Pomponazzi* (Roma 1877). Edición del comentario al *De Anima;* Fiorentino, F., *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI* (Firenze 1868); Fontana, G., *Sulla immortalità dell'anima di P. Pomponazzi* (Siena 1869); Gilson, E., *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI siècle:* AHDLMA 36 (1961) (París 1962) 163-279; Heidingsfelder, G., *Zum Unsterblichkeitstreit in der Renaissance (Petrus Pomponatius † 1525)*; Beiträge (Münster i.Westf. 1935) p.1265-86; Nardi, B., *Pomponazzi, maestro Pietro,* en *Enciclopedia Cattolica* 9 (1932) p.1731-34; Id., *Gli scritti di Pomponazzi:* Giornale critico de la Fil. italiana 29 (1950) 207-216.427-42; 30 (1951) 103-118.363-81; 32 (1953) 45-70.175-191; 33 (1954) 341-355; 34 (1955) 186-198; Weil, E., *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi.* Archiv f. Gesch.d.Philos. 41 (1932) 127-176.

Su obra principal es el *Tractatus de immortalitate animae* (Bolonia 1516)[6]. Su posición filosófica es clara. Responde a dos preguntas que le propuso el P. Jerónimo Natal de Ragusa: «¿Qué pensáis vos de la inmortalidad del alma? ¿Qué creéis que ha pensado Aristóteles»? A la primera responde: «Creo que el alma es inmortal». A la segunda contesta que «Aristóteles pensaba que el alma era mortal». A su vez propone la cuestión en esta forma: «Quod quaeritur est: 1.º, quid senserit Aristoteles; 2.º, quidve per rationes naturales de hoc haberi potest?». Siguiendo este orden, podemos centrar la cuestión en los siguientes puntos:

1.º Pomponazzi rechaza la interpretación de Averroes y los averroístas de que Aristóteles haya enseñado la unidad del entendimiento agente y posibles separados, y considera definitiva la refutación que de esta tesis hace Santo Tomás, a quien alaba por haber triunfado del averroísmo «tam luculenter, tam subtiliter adversus hanc opinionem Sanctus Doctor invehitur, ut, sententia mea, nihil infactum, nullamque responsionem quam quis pro Averroe adducere potest impugnatam relinquat; totum enim impugnat, dissipat, et annihilat, nullumque averroistis refugium relictum est, nisi convitia et maledicta in divinum et sanctum virum». Junto con la unidad averroísta del entendimiento, rechaza también la inmortalidad impersonal, que califica de «figmentum maximum et inintelligibile, monstrum ab Averroe excogitatum. Inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena». Pero, a su vez, adopta una actitud más radical, negando la inmortalidad personal del alma, siguiendo la interpretación materialista de Alejandro de Afrodisias[7]. Para ello acumula aproximaciones y negaciones, hasta llegar a la conclusión de que la inmortalidad del alma no es demostrable por la razón.

2.º Rechaza la interpretación de Santo Tomás de que Aristóteles haya defendido la inmortalidad del alma como forma subsistente e independiente del cuerpo: «Quare anima humana apud Aristotelem absolute pronuntianda est mortalis». El no puede enseñar otra cosa, porque «non est nostri arbitrii dicere Aristoteles sic vel non tenuit; sed iudicium sumitur ex rationibus et verbis suis; secundum enim suas rationes oportet iudicare»[8].

3.º En cuanto a la cuestión: «quid per principia naturalia

[6] Edición G. Gentile (Mesina-Roma 1925); edición Gianfranco Morra (Bolonia 1954). Según Gentile, es una obra que «puo insieme col contemporaneo *Principe* del Machiavelli passare tra i libri più scandalosi e irreligiosi del Rinascimento» (ed. cit., p.III).

[7] «Secutus Aphrodisaei placita, cuius dogmate ad corrumpendam iuventutem dissolvendamque Christianae vitae disciplinam, nihil pestilentius induci potuit» (JOVE, *Elegia* LXXI 164).

[8] *Defensorium* contra Nifo, c.29 f.104ra.

haberi potest?», o sea ¿qué valor tienen las pruebas racionales de la inmortalidad del alma?, contesta que no halla razones filosóficas para demostrarla y que, según los principios de Aristóteles, el alma no es inmortal, sino mortal, corrompiéndose juntamente con el cuerpo [9].

a) El alma no ha sido hecha por creación, sino por generación. Comienza y termina con el cuerpo (Anima humana est facta, sed non per creationem, verum per generationem).

b) Es una forma material y mortal: «Ideo rationalius videtur, quod anima humana quum sit suprema et perfectissima materialium formarum vere est quo aliquid est hoc aliquid et nullo modo ipsa est hoc aliquid, quare veraciter est forma simul incipiens et desinens esse cum corpore, neque aliquo pacto potest operari vel esse sine eo» [10].

c) Es forma del cuerpo, y no puede ejercer sus funciones, ni siquiera las intelectivas, sin órganos corpóreos. La operación intelectiva depende de los fantasmas corpóreos. Por lo tanto, el alma es inseparable del cuerpo, y al perecer éste, el alma es incapaz de obrar y debe perecer juntamente con él (Essentiale est intellectui intelligere per phantasmata et patet per deffinitionem animae, cum sit actus corporis physici organici; quare in omnia opere indiget organo. Sed quod sic intelligit, de necessitate inseparabilis est; ergo humanus intellectus mortalis est). Así, pues: «Nulla ratione naturali convinci potest animorum immortalitas: sed animorum immortalitas repugnat naturalibus principiis». La cuestión de la inmortalidad del alma es un *problema neutro*, lo mismo que la de la eternidad del mundo (quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate).

4.º Sin embargo, en cuanto cristiano, admite la inmortalidad como dogma de fe. Es un artículo de fe que no puede probarse por la sola razón natural, sino por los medios propios de la teología, basados en la revelación. Admite la inmortalidad del alma como cristiano, pero no como filósofo. «Ipsaque sola et sincera fide teneri potest et credenda est» [11]. «Non quidem ex aliqua ratione naturali movemur ad hoc, sed tantum quia sacri canones sic determinant. Evangelio namque credo quia Ecclesia credit» [12].

[9] «In eo scartabulo affirmo: Aristoteles hoc (sc. humanos animos esse mortales) sensisse: animorum immortalitatem mea sententia nulla naturali ratione convinci posse: sed sincera fide: omni ambiguitate repulsa firmiter tenenda est» (*Apologia Petri Pomponazzi Mantuani* [Bolonia 1518] l.3 c.1).

[10] *De an. inmort.* c.9. Edición Morra p.120.

[11] *Apologia* (Bolonia 1518) l.3 concl.3.

[12] *Defensorium* contra Nifo, c.36 f.109v. «Animam esse immortalem est articulus fidei, ut patet per symbolum apostolorum et Athanasii: ergo probari debet per propria fidei. Medium autem, cui innititur fides, est revelatio et scriptura canonica... Quare, si quae rationes pro-

¿Qué pensar de la sinceridad de Pomponazzi? No es fácil decirlo. Lo único que consta son sus repetidas y vehementes protestas de su fe cristiana y su ortodoxia: «Namque, ut dicebat Augustinus, evangelio credo, quoniam ecclesia credit: inter quos ego sum» [13]. Su discípulo y contradictor Contarini lo trata con respeto. El mismo Javellio da testimonio de su sinceridad: «novi siquidem te naturaliter simulationis et mendacii inimicum, nec unum corde detines, alterum vero ore deprimis».

Se le atribuyó haber redactado el siguiente epitafio para su tumba: *Hic sepultus iaceo. Quare? Nescio: nec si scis aut nescis curo. Si vales, bene est. Vivens valui. Fortasse nunc valeo: si aut non, dicere nequeo.*

De aquí se deriva una consecuencia: si el alma no es inmortal, el hombre no debe preocuparse por los bienes eternos, sino por los terrenos (Si anima est immortalis, terrena despicienda sunt et aeterna prosequenda, at si mortalis existat, contrarius modus prosequendus est). Pomponazzi sustituye la ética cristiana por la estoica. Los premios y castigos en la otra vida no son más que invenciones de los legisladores. El castigo del vicio está en el vicio mismo, y la recompensa de la virtud consiste en la práctica misma de la virtud, en lo cual está la felicidad del hombre (Praemium essentiale virtutis est ipsa virtus, quae hominem felicem facit).

La cuestión se complicó con la polémica que provocó su libro, en la que se le hicieron inculpaciones que correspondían a actitudes que caían fuera de su pensamiento y salían fuera de las dos cuestiones propuestas por el P. Natal de Ragusa. A la primera: «¿Qué pensáis vos de la inmortalidad del alma?», había contestado: Como cristiano, creo. A la segunda: «¿Qué creéis que ha pensado Aristóteles?», contesta, conforme a la interpretación de Alejandro de Afrodisias, que Aristóteles pensaba que el alma era mortal, y se aparta de la interpretación de Santo Tomás.

En el tratado *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, pro-*

bare videntur mortalitatem animae, sunt falsae et apparentes; cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum... Haec itaque sunt, quae mihi in hac materia dicenda videntur. Semper tamen me in hoc et in aliis subiiciendo Sedi Apostolicae» (ib., c.15) (Beiträge 1369).

[13] *Apologia* I 5 f.172b. Véanse las vehementes protestas de ortodoxia que hace Pomponazzi: «Nullus credit nisi volens. Cum itaque haec credere redacta sint ad voluntatem nostram, ideo haec credo, haec praedico, haec observo, pro hisque paratus sum crucem subire, cum domino Iesu Salvatore nostro meipsum abnegare, ingenium captivare in servitutem Domini mei. Ast alia non sunt in potestate nostra; datis enim praemissis, si consequentia consequitur, non est nostrum dissentire conclusioni... Cum itaque nostrum officium sit Aristotelem interpretari, sicque mihi videtur Aristotelem intellexisse, et quod nullo modo alio intellexit, mentiarne ut aliter dicam quam sentiam?» (*Defensorium* contra Nifo, c.29 f.104ra).

Pomponazzi se atiene a la interpretación de Alejandro de Afrodisias. Pero no parece tan claro que Aristóteles haya negado la inmortalidad del entendimiento agente, el cual viene «de fuera» y es «separable» e «incorruptible».

videntia Dei [14] (Bolonia 1520, publicado en 1556) plantea el problema de la libertad humana y su conciliación con la providencia y la predestinación divina. Considera más racional que la cristiana la opinión estoica de un determinismo universal, sometido a la ley de la necesidad impuesta por Dios, que es el alma del mundo (Rationabilior videtur Stoicorum opinio opinione christianorum). Providencia y libre albedrío son cosas incompatibles: «Providentiam divinam et liberum arbitrium non posse simul stare in eodem» [15].

En *De naturalium effectuum admirandorum causis, seu de incantationibus liber* (Bolonia 1520, publicado en 1556) trata del gobierno del mundo por la providencia de Dios. Es impropio de la majestad divina intervenir con milagros en el gobierno del mundo, alterando el orden de las causas naturales. El orden universal es inmutable y está regido por leyes cósmicas inalterables. Tampoco pueden hacerlos los ángeles. Por lo tanto, los milagros son imposibles. Son hechos extraordinarios que tienen causas naturales que desconocemos (insueta et rarissime facta in longissimis peracta). Esta es la opinión de los filósofos: «Quae omnia, quamquam a profano vulgo non percipiuntur, ab istis tamen philosophis, qui soli sunt dii terrestres et tantum distant a caeteris, cuiuscumque ordinis et conditionis sint, sicut homines veri ab hominibus pictis, sunt concessa et demonstrata». Sin embargo, no tiene inconveniente en admitir que ciertos hombres, en virtud de la influencia de los astros, pueden ejercer dominio sobre el mar, las tempestades y hasta sobre el demonio: «naturali vi pollent tempestatibus mari, ipsique diabolo imperandi». No obstante, se somete al juicio de la Iglesia, que considera milagrosos ciertos hechos extraordinarios.

Controversia contra Pomponazzi. —Las doctrinas de Pomponazzi, después de la definición del concilio de Letrán (1516), no podían menos de suscitar viva oposición. El dogo de Venecia Loredan condenó el libro al fuego (1518). Fue acusado de impiedad. Pero gracias al apoyo de los cardenales Bembo y Bibienna y los magistrados de Bolonia, León X se contentó con una retractación (13 junio 1518), y Pomponazzi fue confirmado en su cátedra de Bolonia, que era la universidad de los Estados pontificios.

Pero la controversia se extendió. Según H. Busson, existen se-

[14] Edición R. Lemay (Lucani, Thesaurus Mundi, 1957).

[15] Es difícil no percibir un acento de ironía en estas palabras: «Percelebre pervulgatumque est D. Thomam habuisse a Redemptore, multis veraciter audientibus et non phantastice, omnia quae per eum Thomam scripta sunt, quae attinent ad theologiam, verissima esse et recte declarata. Quod si verum est, nihil est quod hic de praedestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsa et impossibilia esse videantur, immo deceptiones et illusiones potius quam emulationes, tamen, ut inquit Plato, impium est diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere, et iuxta Apostoli sententiam, oportet captivare mentem nostram in obsequium Christi» (*De fato et libero arbitrio* l.5 c.6).

senta opúsculos sobre el tema. De manera especial tomaron parte en ella los «fratres cucullati, truffaldini, domenicani, franceschini vel diabolini», a los que Pomponazzi, seglar, profesó siempre escasa simpatía. Entre otros muchos le impugnaron AMBROSIO FIANDINO DE NÁPOLES, O. S. A. (*De animarum immortalitate... contra assertorem mortalitatis* (Mantua 1519). BAUTISTA FIERA DE MANTUA (*Opusculum de animae immortalitate contra Pomponazium* (1524). JERÓNIMO AMIDEI DE LUCA, O. Serv., B. M. V. (*In Pomponacium de animae immortalitate* (Milán 1518). VICENTE COLZADO, O. P. AMBROSIO DE NÁPOLES, O. S. A., obispo de Lamos (*De animorum immortalitate* (Mantua 1519). BARTOLOMÉ SPINA, O. P. (1477-1546), terció en la controversia con tres opúsculos impresos en un mismo volumen, dos contra Pomponazzi y uno contra Cayetano, creyéndolo contagiado de averroísmo en esta cuestión (*Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* (Venecia 1519). Contra Pomponazzi escribió: *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Pomponacium Mantuanum, cognominatum Perettum, cum eiusdem libro de mortalitate animae fideliter toto inserto: Flagellum in tres libros Apologiae eiusdem Peretti de eadem materia* (Venecia 1519). Aparte del tono destemplado que emplea, Spina no entendió la cuestión tal como Pomponazzi la proponía, centrando sus argumentos en sostener la interpretación que Santo Tomás da de Aristóteles [16].

Pomponazzi no contestó a ninguna de estas impugnaciones, sino sólo a la de Agustín Nifo (*De immortalitate animae libellus*, Venecia 1518), al que replicó con un *Defensorium* (Bolonia 1519), cuya impresión fue autorizada a condición de ir acompañada de las *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in defensorio contra Niphum excellentissimi Domini Petri formantur*, de Crisóstomo Javelli, O. P., redactadas a petición del mismo Pomponazzi, y que en adelante se publicaron en las siguientes ediciones (Venecia 1525). Javelli se esfuerza en aducir argumentos demostrativos de la inmortalidad. Más tarde volvió sobre el tema en su *Tractatus de animae humanae indeficientia*, etc. (1536) y en *Quaestiones in tres libros de anima Aristotelis* (Piacenza 1532).

Intervino también en la controversia el cardenal GASPAR CONTARINI (1483-1542), veneciano, antiguo discípulo de Pomponazzi, a quien siempre conservó gran estimación, calificándolo de «philosophorum nostrae aetatis principem». Pomponazzi a su vez dice de Contarini que «inter omnes mortales, quos novi, optimus atque integerrimus est» (*Apologia* I c.10). Reaccionó contra su maestro, a quien dirigió unas objeciones anónimas en 1516, que más tarde publicó con el título *De Immortalitate animae adversus P. Pomponatium* (1525). Pomponazzi contestó con una *Apologia adversus Contarenum* (Bolonia 1518). Contarini rechaza el entendimiento agente

[16] Intervinieron en la contienda, entre otros, PEDRO MANNA, de Cremona; VIRGILIO GIRARDO, de Bolonia; JERÓNIMO DE FORNARIIS, O. P. (*Tractatus aureus de immortalitate animae*, Bolonia 1510); PEDRO NICOLÁS CASTELLANI (*De immortalitate animorum secundum Platonem et Aristotelem*, Faventiae 1525); NICOLÁS SUPERANTIUS, O. S. A. (*De immortalitate animae contra Petrum Pomponatium*).

único, afirma la demostrabilidad de la inmortalidad del alma por razones filosóficas naturales y sostiene que Aristóteles la defendió. «Meo iudicio colligitur Aristotelem de immortalitate animae dubium non fuisse». «Sic ergo concludamus quod intellectum humanum esse absolute immortalem, multiplicatumque secundum hominum multiplicationem, sciri potest rationibus naturalibus». Escribió también *Primae philosophiae compendium* (París 1556) [17]. En su respuesta, Pomponazzi mantiene sus posiciones: Aristóteles no enseñó la inmortalidad del alma y, según sus principios, no es posible demostrarla.

GASPAR CARDILLO DE VILLALPANDO se hace eco tardíamente de la controversia acerca de la inmortalidad del alma, sosteniendo que Aristóteles la enseñó, así como la providencia divina. *Apologia Aristotelis adversus eos, qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui. Quo loco obiter etiam indicatur, de providentia Dei, de natura atque numero deorum, de eo quod est in nobis, postremo de summo hominis bono consentaneam rationi et Christianae Philosophiae sententiam Aristotelem habuisse* (Alcalá 1560). A la «celeberrima controversia de animorum immortalitate» responde también el tratado de PEDRO MARTÍNEZ DE BREA: *In tres libros de Anima Commentarii, his accessit individuus et inseparabilis comes, Tractatus eiusdem, quo integre et copiosissime ex peripatetica schola animae nostrae immortalitas asseritur et probatur*, etc. (Sigüenza 1575). Todavía un siglo más tarde, el P. ANTONIO SIRMOND, S. I., creyó necesario escribir un tratado *De immortalitate animae demonstratio physica et Aristotelica adversus Pomponatium et asseclas* (París 1625).

Discípulos de Pomponazzi.—LÁZARO BUONAMICI (1479-1552). Elocuente vulgarizador. Enseñó literatura latina y griega en Padua (1530-1544), profesor de Esteban Dolet. JUAN MATEO VIRGILIO. Enseñó en Ferrara (*Apologia Petri Pomponazzi Mantuani* [Bolonia 1518]). SIMÓN PORTA († 1555), napolitano. Profesor en Pisa. Defiende la mortalidad del alma en sus dos obras: *De rerum naturalibus principiis* y *De anima et mente humana* (1551). Fue acusado de ateísmo [18]. JUAN MONTES DE OCA (s.XVI). Natural de Sevilla. Amigo de Pomponazzi. Enseñó Lógica en Bolonia, Pisa, Padua y Roma más de treinta años. Usaba el seudónimo de «Juan Hispano». Sigue el aristotelismo con tendencia averroísta. Niega la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma. Comentó el *De caelo et mundo*, *Physicorum* y *Parva naturalia*.

[17] C. GIACÒN, S. I., *L'Aristotelismo avicennistico di Gaspare Contarini. Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*: Atti del XII Congresso intern. di Filosofía vol.9 (Firenze 1960) p.109-119.

[18] Le impugnó GIACOMO ANTONIO MARTA, *Apologia de animae immortalitate, cum digressione, quod intellectus sit multiplicatus.*

III. Aristotelismo independiente

El método más eficaz para desacreditar las exégesis arbitrarias de los averroístas y restaurar el auténtico aristotelismo era el estudio de los textos originales, prescindiendo de versiones defectuosas, comentarios e interpretaciones y tratando de explicar los puntos oscuros por comparación con los lugares paralelos. Hoy sabemos la enorme dificultad que supone abordar un estudio crítico de Aristóteles y lo prematuro que era pretender hacerlo en el Renacimiento. Pero algo de esto intentaron algunos humanistas italianos y españoles, que acudieron a estudiar a Aristóteles en sus propios textos, tal como podían disponer de ellos en su tiempo, sin sospechar las difíciles cuestiones de crítica interna que se han suscitado en nuestros días.

Hermolao Bárbaro (Almaró 1454-1493). Noble patricio veneciano. Enseñó en Padua y Venecia. Patriarca de Aquileya y cardenal de San Marcos (1491). Se cuenta que se le apareció el demonio, y él, para probar su sabiduría, le preguntó qué quería decir la palabra «entelequia». Murió en Roma. Tradujo la *Retórica* y obras dialécticas de Aristóteles, y los comentarios de Temistio y Dioscórides. Escribió *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele* (Venecia 1547), *Epistolae, orationes et carmina* (ed. V. Branca, Florencia 1942). Reaccionó a la vez contra los escolásticos, a quienes trataba de bárbaros (barbari philosophi) y contra el materialismo y la incredulidad de los averroístas. Propone el retorno al Aristóteles original, frente al interpretado tanto por los escolásticos como por los árabes. Culpaba a los últimos de haber introducido la oposición entre la Academia y el Liceo. Acusa a Averroes de plagiario: «Et hercule! si conferas eius viri scripta cum graecis, invenies singula eius verba singula esse furta ex Alexandro, Themistio, Simplicio...»

Los mismos propósitos, igualmente prematuros, abrigan Rafael de Volterra, Cavalli († 1497), que enseñó en Padua; Marco Antonio Flaminio [1] y Leónico Tomeo (1446-1533), veneciano, médico, discípulo de Chalcocóndylas. Sucedió a Cavalli en Padua (1497). Buen humanista. Tradujo los *Parva naturalia* de Aristó-

[1] Como buenos humanistas, su principal preocupación no consiste en averiguar el pensamiento de Aristóteles, sino en presentarlo con elegancia. Es significativo este párrafo de Marco Antonio Flaminio: «Neque non sciebam, nonnullos exstitisse apud Latinos, qui eum librum satis docte explanavissent, sed homines ingeniosi, dum rerum cognitioni sese totos tradunt, nimium mihi videbantur contempsisse orationis elegantiam, ut qui bonas litteras attigisset, eorum libros formidaret attingere... Dedi autem operam, ut nonnullis in locis de curriculo explanationis deflecterem latius vagans, modo ut more Platonico animum legentis disputatione rerum difficillimarum ingravescentem levarem atque reficerem: tum autem ut nonnullas quaestiones enucleatas explicarem, quae tenebras Aristotelis maximopere illustraturae videbantur. Denique id mihi propositum fuit in hoc opere, non tam philosophi huius sententias ut enodarem, quam ut res plucherrimas, quas ille breviter atque obscure persecutus fuerat, ego dilucide ac copiose tractarem, numquam tamen ab ipsius vestigiis discedens, simulque periculum facerem, num pure ornate atque ad rerum dignitatem apte explicari possent ea, quae philosophi latini neque latine neque eleganter disputare solent, qua de re multos homines non indoctos vehementer addubitare cernebam» (*Paraphrasis in duodecimum Aristotelis librum de prima philosophia* [París 1547], dedicatoria a Paulo III).

teles (París 1530). Escribió *Bembus, sive de immortalitate animorum* (Padua 1524), influido por Ficino y Pico de la Mirándola. Se propuso enseñar a Aristóteles conforme a la letra del texto griego, prescindiendo de los escolásticos y los averroístas, aunque considera a Averroes como «exquisitissimus Aristotelis interpres (graecos semper excipio)» [2]. León X lo nombró conde palatino.

IV. Aristotelismo en España

En España la filosofía aristotélica predomina ampliamente sobre la platónica, no sólo entre los escolásticos, sino también entre los humanistas. Pero los españoles no se alinean entre los averroístas ni los alejandristas, sino que tienden a un aristotelismo puro o crítico, interpretado a base del estudio de los textos originales. «Fuera del gran nombre de Fox Morcillo, la filosofía de los humanistas tiende más al Liceo que a la Academia... Italia misma no posee un grupo de aristotélicos puros—llamémoslos alejandristas, helenistas o clásicos—tan compacto y brillante como el que forman Sepúlveda, Vergara, Govea, Cardillo de Villalpando, Martínez de Brea, fr. Arcisio Gregorio, Pedro Juan Núñez, Monzó, Monllor, Bartolomé Pascual y Antonio Luis. Por obra y gracia de estos beneméritos varones, a cuyos esfuerzos cooperaron dignamente algunos escolásticos reformados, tales como Pedro de Fonseca, Couto, Goes y don Sebastián Pérez, hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud, claridad y elegancia que no habían alcanzado en las versiones anteriores; hízose texto de nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restablecióse la antigua alianza entre los estudios matemáticos y los filosóficos; divulgóse el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles, especialmente el de Alejandro de Afrodisias; fueron victoriosamente refutadas las superficiales innovaciones ramistas y restablecido en su propia y justa estimación científica el *Organon*, que Núñez comentó y defendió egregiamente; y, finalmente, fue traída a lengua castellana, mucho antes que a ninguna otra de las vulgares, toda la enciclopedia aristotélica, merced a los esfuerzos

[2] Lo mismo dice, poco más o menos, Leónico Tomeo: «Nunc ergo, o iuvenes, ex Aristotelico opere, ceu ex proprio fonte purissimas haurite delibateque aquas, peregrinas autem tamquam viles lacunas insalubresque Trinacriae lacus devitate. Omne enim malum studiis inseminatum fere est, quod auctorum litteris dimissis ipsisque auctoritatibus, ad vana glossemata sese totos contulere, et eos qui non essent auctores (acsi apes fucos sequerentur) prodiderunt et delegerunt et secuti sunt». De él dice Paulo Giovio: «Philosophiam ex purissimis fontibus, non ex lutulentis rivulis salubriter hauriendam esse perdocebat, explosa penitus sophistarum disciplina, quae tunc inter imperitos et barbaros principatum in scholis obtinebat, quum doctores excogitatis barbara subtilitate figmentis ... in gymnasio arabum et barbarorum commentationes secuta, a recto munitoque itinere in confragosas ignorantiae crepidines diverteretur».

de Simón Abril, de Funes y de Vicente Mariner, a quien pudiéramos llamar el Tostado de los traductores»[3].

El centro más importante de irradiación del aristotelismo fue Alcalá, pero sus representantes se distribuyen por todas las regiones españolas.

Salamanca.- FRANCISCO RUIZ, O. S. B. († post 1546). Natural de Valladolid. Abad de los monasterios benedictinos de Salamanca, Zamora y Sahagún. Escribió *Regulae intelligendi Scripturas sacras ex mente SS. Patrum* (Lyón 1546). *Iudicium de Aristotelis operibus*, publicado a continuación de su monumental *Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae opera quae exstent... in quo tam multa exposita sunt in quamplurimis et obscuris apud Aristotelem locis, quae aut perperam intellecta hactenus, aut omnino omissa fuerant, ut vice commentarii attento lectori esse possint* (Sahagún 1540). Utiliza la versión de Teodoro Gaza, y revela un profundo conocimiento de Aristóteles y sus comentaristas. Su veneración hacia el Estagirita aparece en ponderaciones como éstas: «Non hominis, sed philosophi nominem apud omnes Aristoteles censeatur», «Ut sine illo mille prope abhinc annis eruditus evaserit nemo». Su propósito es «ut vel ipso indice inescatus lector, alacrior et avidior ad Aristotelem ipsum evolvendum accurrat». Adolfo Bonilla San Martín la califica de obra «colosal» y «verdaderamente ciclópea»[4]. Marcial Solana hace notar su mérito en cuanto que el monje castellano fue quien primeramente acometió en el mundo «la tarea de presentar en un índice ordenado y de fácil manejo toda la enciclopedia filosófica de Aristóteles»[5].

DON SEBASTIÁN PÉREZ, obispo de Osma, colegial de San Salvador en Salamanca. *Aristotelis de Anima, latina interpretatione, Commentariis, et disputationibus illustratus* (S. 1564).—FERNANDO DE ROA (s.XIV-XV). *Commentarii in politicorum libros cum tribus eiusdem suavissimis repetitionibus...* (S. 1502?). *Repetitiones tres: De iustitia et iniustitia; de Domino et servo et de Felicitate* (S. 1514).—DIEGO RAMÍREZ DE FUENLEAL (s.XVI). Catedrático de Durando. Obispo de Astorga, Málaga y Cuenca. *Ad Aristotelis Oeconomiam Commentarii*.—PEDRO DE ESPINOSA (s.XVI). *Summulae, seu summa dialecticae: commentaria in Praedicabilia Porphyrii, in Praedicamenta, in Perihermeneias, in duos libros posteriorum. Summa librorum elenchorum et topicorum Aristotelis* (S. 1534). *Tractatus proportionum* (S. 1545).—*Sphaera Ioannis de Sacrobusco* (S. 1550). *Philosophia naturalis*.—MIGUEL DE PALACIOS (s.XVI). Granadino. Canónigo de Ciudad Rodrigo. *In tres libros Aristotelis de Anima Commentarii una cum quaestionibus in locos obscuros subtilissimis* (S. 1557). Comentó las Sentencias (s.1574).—ALONSO PÉREZ. Extremeño, profesor de filosofía moral en Salamanca. Canónigo de Plasencia.

[3] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*. Ensayos de crítica filosófica. Edición nacional XLIII (Santander 1948) p.85.
[4] *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (Madrid 1903) p.368.
[5] M. SOLANA, o.c., II p.78.

Summa totius Meteorologicae facultatis, et rerum copia uberrima et tractationis ordine luculenter congesta, e philosophorum potissime peripateticorum fontibus exhausta (S: 1576).

Alcalá.—GASPAR CARDILLO DE VILLALPANDO (1527-1581), natural de Segovia. Estudió artes y teología en Alcalá, donde fue profesor de dialéctica, elocuencia y filosofía hasta su muerte. Asistió al concilio de Trento, representando al obispo de Avila don Alvaro Mendoza, y sucedió a Pedro de Soto como teólogo del Papa (1562-1563). Fue canónigo de San Justo y Pastor en Alcalá (1575). Sepúlveda lo califica de «vir magno ingenio, et egregia doctrina Aristotelicae cognitione». «Es, sin disputa, el más conspicuo de los representantes del neo-aristotelismo español del siglo XVI» [6]. Reaccionó fuertemente contra la escolástica degenerada [7]. Fue el gran reformador de la lógica en Alcalá y contribuyó poderosamente a encauzar la filosofía contra el nominalismo, que había prevalecido desde su fundación por Cisneros [8].

Comentó gran parte de las obras de Aristóteles, a quien en carta a Sepúlveda (Salamanca, 9 julio 1553) califica de «perfectum naturae specimen atque exemplar». Sus comentarios son claros, precisos, ceñidos al texto, tratando de buscar su sentido propio. «Fue el comentador por antonomasia que entre nosotros tuvo el Filósofo en esta época» [9]. Su primera obra fue un comentario a Porfirio: *Isagogen, sive Introductio in Aristotelis dialecticam* (Alcalá 1555). *Commentarii in quinque voces Porphyrii* (1557) «primam nostri ingenii facturam». Siguió la gran serie de comentarios a Aristóteles: *In primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum* (1555). *In libros de priori resolutione* (1557). *In libros de posteriori resolutione* (1558). *In Categorias una cum quaestionibus in easdem* (1558). *In libros Perihermeneias* (1558). *In Topica* (1559). *In libros de Physica auscultatione* (1560). *In octo libros Physicorum* (1567). *In libros de generatione et corruptione* (1576). *In duos libros de ortu atque interitu* (1569). *In quatuor libros de Caelo* (1576).

Obras originales son: la *Summa Summularum* (1557), que fue libro de texto en Alcalá, a la que se refiere Cervantes cuando pone en boca del canónigo: «En verdad, hermano, que sé más de libros de caballerías que de las *Súmulas* de Villalpando» *(Don Quijote* I c.47). Fueron abreviadas por Juan González Martínez *(Doctoris Gaspari Cardilli Villalpandaei Segobiensis Summulae brevius ac subtilius quam hactenus, nunc recens illustratae* (Alcalá 1615) y traducidas

[6] A. BONILLA SAN MARTÍN, *Luis Vives*, etc., p.369.

[7] Aludiendo al nominalismo infiltrado en Salamanca escribe: «Effugite, iam tandem nigram illam notam, quam nobis tot annos Salmantica inurit, quod mendicato vivamus atque aliena illa nimia diligentia, quam nobis tam care vendit quam cupit ... aliena procul abiiciamus, quando nos nobis atque aliis satis esse possimus» (prólogo a la *Summa Summularum)*.

[8] VICENTE MUÑOZ, O. de M., *La enseñanza de la lógica en Salamanca en el siglo XVI*: Salmanticensis I (1954) 133-167; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*: Semana Española de Filosofía (Madrid 1957).

[9] M. SOLANA, II p.123.

por el licenciado Francisco Murcia de la Llana (*Traducción de las Sumulas del Doctor Villalpando...*, Madrid 1615). *Summa Dialecticae Aristoteleae* (1558). *Interrogationes Naturales, Morales et Mathemathicae...* (1573). *De nomine Iesu, oratio ad sacrosanctam Synodum Tridentinam* (Brixiae 1563). *Commentarius praecipuarum rerum quae in conciliis Toletanis continentur* (Alcalá 1570). Obras de controversia contra los protestantes son: *Disputationes adversus protestationes XXXIV haereticorum Augustanae confessionis* (Venecia 1564). *De Ecclesiae traditionibus* (Venecia 1564).

Cardillo considera la metafísica como la ciencia de las ciencias (scientiarum scientia), su reina y la fuente de donde todas se derivan (veluti regina caeterarum disciplinarum, cum ab ea tanquam a capite atque fonte, omnium scientiarum principia proficiscantur). La dialéctica es luz de todas las demás disciplinas, arte de las artes y ciencia de las ciencias, en cuanto que enseña el arte de discurrir y disputar (Dialectica vero est facultas disserendi de quacumque re proposita probabiliter). Piensa que en Aristóteles el concepto de ser, aplicado a las categorías, en cuanto que los accidentes se refieren a la sustancia, no es análogo ni unívoco, sino equívoco (neque praeterea sentiendum est, ens analogum esse, ut vulgo putari video, maior enim pars dialecticorum huius temporis quoniam somniavit dixisse Aristotelem ens neque univoce neque dici aequivoce, sed medio modo (nusquam enim id apud Aristotelem reperies) coeperunt dicere ens analogum esse, verum longissime absunt a veritate atque sententia Aristotelis... Est ergo ens aequivocum si ad decem praedicamenta comparatur, quemadmodum Aristoteles decimo capite elenchorum, ac sexto... testatur). En cuanto al principio de individuación, en el comentario a Porfirio admite que es la materia *signata quantitate*. Pero en el comentario al *De caelo* (I 9) precisa que la materia no es causa, sino *conditio sine qua non* de la individuación. Lo que no tiene materia se individualiza por su propia naturaleza intrínseca y no es multiplicable ni comunicable a muchos individuos.

En su *Apologia Aristotelis adversus eos, qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui* (Alcalá 1560) sostiene con variados argumentos que Aristóteles admitió la inmortalidad del alma y la providencia de Dios. Su estima del aristotelismo no le impide apreciar las doctrinas platónicas y pensar que en muchas cuestiones hay concordancia y hasta identidad entre ambos (Ergo peripatetici ab accidenti ita nominati sunt, cum re ipsa cum his qui academici dicebantur, consentirent).

Pedro Martínez de Brea (s.xvi). Natural de Brea (Toledo). Estudió y enseñó filosofía y teología en Alcalá (1552) y Sigüenza,

donde fue canónigo. Fue presentado por Felipe II para obispo de Plasencia, pero no llegó a tomar posesión. Colaboró con Cardillo en la empresa de la renovación de la filosofía en Alcalá. Gran admirador de Aristóteles, a quien llama «viva igitur vox naturae... et perfectae naturae specimen», aunque prefiere a Santo Tomás «quoniam et Aristotele erat sapientior». Comentó varios libros de Aristóteles, con intención de completar el curso filosófico de Cardillo. *In libros Aristotelis de Caelo et Mundo, ortu et interitu, De Generatione et Corruptione et Anima* (Alcalá 1561). *In tres libros de Anima Commentarii. His accessit individuus et inseparabilis comes, Tractatus eiusdem, quo integre et copiose copiosissime ex peripatetica schola animae nostrae immortalitas asseritur et probatur...* (Sigüenza 1575). Responde a la «celeberrima controversia de animorum immortalitate», en el mismo sentido que el tratado de Cardillo de Villalpando. «Et nostra resolutio est, quod etiam ex Philosophia Aristotelis habetur et confirmatur animae nostrae immortalitas: quod sensisse Aristotelem mihi persuadeo ob multas quas ab eo depromemus efficacissimas rationes». Si es excesivo calificarlo de «Aristoteles alter, et altior» (Francisco Núñez de Oria), por lo menos es exacto considerarlo «Summum ac consummatum philosophum atque Theologum» [10].

Alonso de Prado enseñó ética. *Quaestiones Dialecticae supra libros Perihermeneias* (A. 1530). Le sucedió Francisco de Vargas en 1532.—Juan Cantero. *Commentarii in Porphyrii Isagogen et Categorias Aristotelis* (A. 1566).—Juan Clemente, *Liber super Praedicamenta Aristotelis* (A. 1538).—Diego Pérez de Mesa, andaluz. Enseñó matemáticas en Alcalá y filosofía en Sevilla. *Compendium Physicae Aristotelis. De Methodo scribendi et docendi ex doctrina Aristotelis.*—Baltasar Pérez del Castillo, *Discurso de la excelencia y dignidad del hombre* (A. 1566).—Pedro Serrano Ruiz de Montejo († 1578). Natural de Bujalance (Córdoba), obispo de Coria. Enseñó filosofía moral. *Commentaria in primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (A. 1556). Comentó el Apocalipsis (A. 1563), Ezequiel y el Levítico (Amberes 1572).—Juan González Martínez retornó al nominalismo: *Aristotelis Stagiritae Logica brevius ac subtilius quam hactenus nunc recens illustrata* (Mantuae Carpetanae 1616). *Aristotelis Stagiritae Physica...* (A. 1622). *Fabrica syllogistica Aristotelis in dilucidas admodum Summulas digesta* (Alcalá 1628). *Aristotelis Stagiritae de generatione et corruptione libri duo* (A. 1633).—Diego de Ajarte: *Exercitationes Complutenses in Aristotelis libros Ethicorum* (Madrid 1645).—El licenciado Francisco Murcia de la Llana, corrector de libros de su majestad, se dedicó a hacer compendios y selecciones de obras y materias enseñadas en los cursos de Alcalá. Tradujo la *Summa summularum* de Cardillo de Villalpando (Madrid 1615). Hizo una selección de doctrinas de Gabriel Vázquez (*Disputationes Metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum* (M. 1617). *Selecta de ratione terminorum ad*

[10] M. Solana, II p.275.

Dialecticam Aristotelis subtilioris doctrinae, quae in Complutensi Academia versatur (M. 1604), *Selecta circa libros Aristotelis de Anima* (M. 1604), *Selecta circa libros Aristotelis de Anima* (M. 1604), *Selecta circa libros Aristotelis de Caelo* (M. 1604), *Selecta in libros Aristotelis de Generatione et Corruptione* (M. 1604), *Selecta circa Aristotelis Perihermeneias* (Alcalá 1606), *Selecta in libros Aristotelis de Anima, Generatione, et Caelo, tum in fine super eiusdem Metheora subtilioris doctrinae* (M. 1616), *Compendio de los Metheoros del príncipe de los Filósofos Griegos y Latinos Aristóteles* (M. 1615). Finalmente publicó un *Cursus philosophicus, sive disputationum circa universam Aristotelis philosophiam selectarum ex subtiliori doctrina Academiae Complutensis* (Colonia 1644) [11].

FRANCISCO VALLÉS (1524-1592). Natural de Covarrubias (Burgos). Estudió y enseñó medicina en Alcalá (1554). Fue médico de cámara de Felipe II (1572), que lo calificó de «divino» en medicina. *Commentaria in quartum librum meteoron Aristotelis* (Alcalá 1558). Tradujo y comentó los *Físicos* de Aristóteles: *Octo librorum Aristotelis de physica doctrina versio recens et commentaria* (A. 1562), resumidos en *Controversiarum naturalium ad tyrones* (A. 1563). Sobre medicina escribió *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem* (A. 1556) y otras muchas. *De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singularis* (Turín 1587; Lyón 1652). Es su obra principal y más famosa, pero sumamente desordenada, en que va examinando las cuestiones más dispares que surgen de la lectura de la Biblia. Su originalidad es escasa. Adopta una actitud independiente y ecléctica, aunque con predominio del aristotelismo. Doctrinas un poco notables son las siguientes. Hace una división de los seres que recuerda las de Mario Victorino, Boecio y Escoto Eriúgena: «Ipsum ens, primum quidem duplex est, alterum enim semper ens, alterum non semper ens, rursus ipsum non semper ens, duplex. Nam alterum est per se existens, alterum alicui accidens. Rursus, quod per se existit alterum corporeum, alterum incorporeum» (*De Sacra Philosophia* c.76). Es decir, en primer lugar existe Dios desde toda la eternidad y el mundo de los seres creados por Dios. Entre éstos, unos son sustancias que existen por sí y otros accidentes que existen en otro. Las sustancias, unas son incorpóreas y otras corpóreas.

Distingue el saber en: 1.º Disciplinas intelectuales (teología, jurisprudencia, medicina). 2.º Artes de la palabra (gramática, retórica, dialéctica). 3.º Ciencias (filosofía natural, filosofía moral, matemáticas). En orden de dignidad, la más exce-

11 M. SOLANA, II p.428.

lente es la teología, porque versa sobre el objeto más excelente, que es Dios. Después, para zanjar la disputa entre la preeminencia de la jurisprudencia y la medicina, divide la primera en derecho civil, que es superior a la medicina, y en derecho contencioso, que es inferior.

La fórmula escolástica del principio de individuación por la *materia signata quantitate* le parece casi ininteligible (vix intelligi potest). Como tal propone, no la materia, sino la cantidad (non esse materiam, sed magnitudinem) «porque ésta es lo que hace posible la divisibilidad». «Verisimilius ergo refertur ad quantitatem ratio individui, quam ad materiam».

El alma humana es una sustancia incorpórea, separable de la materia, espiritual e inmortal. El cuerpo, antes de recibir el alma, tiene otras formas corpóreas. Pero el alma no es el acto del cuerpo en cuanto cuerpo, sino «en cuanto sensitivo e inteligente» (animam non esse actum corporis qua corpus, sed qua sensitivum et intelligens). En cuanto el cuerpo ha adquirido la disposición conveniente, Dios le inspira la vida, que es a la vez alma sensitiva e intelectiva (inspirat in illud Deus spiraculum vitae, quod simul sensitiva et intellectiva anima est, c.4). En cuanto principio de los actos de la vida sensitiva, el alma tiene su sede en el cerebro. Vallés no establece distinción entre sensación e inteligencia y atribuye razón a los animales, los cuales sienten, se mueven, imaginan y piensan (certe rationem aliquam esse brutis negare non possumus citra proterviam. Certe tamen dicitur equum cogitare, imaginari, atque sentire et movere sese). Sin embargo, los animales solamente raciocinan acerca de las cosas sensibles (non igitur belluae ratiocinantur simpliciter, sed quodammodo, de sensibilibus solum et caducis). La diferencia entre el hombre y el animal consiste en que solamente el primero es capaz de llegar a la sabiduría: «Bruta omnia, rationabilia etiam quodammodo et circa quaedam sunt, et intelligentiam quamdam habent, sapientiae vero nullatenus sunt capacia: itaque hominem esse animal sapientiae capacem, multo cum minori ambiguitate dicitur quam animal rationale». Por lo cual es preferible definirlo como animal capaz de sabiduría, que es lo que expresa su naturaleza propia.

Tomando por guía a Diógenes Laercio, Sexto Empírico y Galeno, distingue las escuelas filosóficas en dogmáticas, académicas y escépticas (c.64). Reduce los argumentos de los escépticos a tres clases: por razón del sujeto cognoscente, del objeto conocido y del modo como el sujeto conoce el objeto. El vigor con que los expone ha dado ocasión a que algunos lo consideren escéptico. No podemos conocer ninguna sustancia

de manera directa e intuitiva. Solamente conocemos los accidentes por medio de los sentidos, que son los que perciben directamente las cualidades de las cosas. Pero tampoco tenemos ciencia cierta, por razón de la mutabilidad de los sentidos, de los objetos sensibles y del modo de sentir. Así, pues, no tenemos noticia cierta de las cosas físicas, porque versan sobre la materia, que es mudable. De lo material no cabe ciencia, que es universal, sino solamente opinión. «Homines, quantumvis studio philosophiae insudent, fieri non potest, ut aliquando inveniant rationes et causas eorum quae fiunt sub sole; sed necesse est ut in earum investigatione, dum sunt in tenebris sensuum horum, plus aut minus allucinentur, et de his etiam quae sibi videntur probabilissime, nisi seipsos velint fallere, dubitent». En cambio tenemos ciencia cierta y universal de algunas proposiciones *per se notas*, así como de las proposiciones matemáticas. No obstante, no se debe dudar de todo, como hacen los pirrónicos, sino asentir a lo más probable [12]. Por lo demás, si en esta vida no se puede conseguir la ciencia, queda otra vida más feliz y perpetua, en la cual podremos conocer más y mejores cosas en la gloria de Dios [13]. Vallés piensa que la mole de este mundo desaparecerá y en su lugar será creado otro mundo mucho más hermoso, perfecto y eterno (c.75 y 89).

Juan Ginés de Sepúlveda (h.1490-1573). Natural de Pozoblanco (Córdoba). Estudió humanidades en Córdoba, artes en Alcalá, con Sancho Carranza de Miranda (1510-1513) y teología en Sigüenza (1513-1515). Pasó a Italia, presentado por Cisneros, y fue colegial de San Clemente de Bolonia (1515-1523). De 1523-1526 estuvo en Módena y Carpi, en el séquito de Alberto Pío, conde de Carpi, al cual defendió años más tarde contra Erasmo (*Antapologia pro Alberto Pio, Principe Carpensi, in Erasmum Roterodamum*, París 1532). Residió catorce años en Roma (1522-1536), protegido por el cardenal Julio de Médicis (Clemente VII). Después del saco de Roma (1527) se refugió en Gaeta, donde Cayetano le encargó la revisión del

[12] «Atque ego ita statuo: Nullius substantiae habere possumus per se notitiam, quam vocant intuitivam, quia nulla via est ad intellectum nisi per sensus; sensus vero patibiles tantum percipiunt qualitates. Accidentium haberi potest notitia per se... Porro assertiones quaedam sunt per se notae, quarum assensus natura nobis est insitus; aliae vero sunt, quae ex primis monstratorie colliguntur; primarum habetur scientia naturalis; aliarum vero ratiocinando conquisita. Eorum vero, quae in opinione versantur, cuiusmodi sunt omnia physica problemata, constat nullum prorsus sciri posse... sublata omni obscuritate et incertitudine, quae non possunt abesse ab opinione. Non solum autem non est hactenus comparata scientia physicarum assertionum, sed nec comparari quidem potest, quia physicus non abstrahit a materia; non tamen proinde debet more Pyrrhonicorum dubitare de omnibus, sed probabilioribus assentiri» *(De sacra Phil.* c.74). Es una actitud que, por lo menos, disminuye la originalidad de lo que poco más tarde dirá Descartes.

[13] «Quare si in hac vita ac sensuum horum ministerio, non potest scientiam naturae consequi, fit ut illum maneat vita alia beatior, in qua, a perpetua, qua in hac torquetur siti, sit satiandus, cum scilicet, apparuerit gloria Dei».

Nuevo Testamento griego. Regresó a España y vivió en Valladolid, Córdoba y Pozoblanco. Fue capellán y cronista de Carlos V (1536-1566) y preceptor de Felipe II. Eminente humanista y helenista. Erasmo alaba su estilo ciceroniano, aunque Sepúlveda fue antierasmista. Impugnó el luteranismo. El monumento histórico que escribió en memoria de Carlos V le ha valido el calificativo de Tito Livio español. Estima a Aristóteles por encima de todos los filósofos: «Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cuius doctrina, aut nihil, aut perparum differt a christiana philosophia». Aunque le atribuye la idea de la transmigración de las almas de unos cuerpos en otros y le sigue en considerar la esclavitud como un hecho natural (est autem natura dominus, qui viribus animi intelligentiaque praestat... servus natura, qui corpore validus est... sed hebes intelligentia, ingenioque tardus; nam ceteri homines... nec natura domini sunt, nec natura servi). Aunque tradujo a Alejandro de Afrodisias [14] y fue oyente de Pomponazzi en Bolonia, sin embargo, afirma terminantemente la inmortalidad del alma (animas enim humanas immortales esse, Aristotelis etiam sententia, certum habeo).

Aparte de sus excelentes versiones de Aristóteles, ya mencionadas, con que se propuso completar las de Argyropoulos y Teodoro Gaza, escribió: *De appetenda gloria dialogus qui inscribitur Gonsalus* (Roma 1523). *De fato et libero arbitrio libri tres* (R. 1524), contra el *De servo arbitrio* de Lutero y el fatalismo de los estoicos, pero influido por el *Peri eimarmenes* de Alejandro de Afrodisias, tratando de conciliar al modo escolástico la presciencia divina y la libertad humana. *Cohortatio ad Carolum imperatorem invictissimum ut bellum suscipiat in Turcas* (Bolonia 1529). *De convenientia militaris disciplinae cum Christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates* (Roma 1535), traducido por Alfonso Barba: *Diálogo llamado Demócrates, de cómo el estado de la caballería no es ageno de la religión cristiana* (Sevilla 1541). *De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum dialogus qui inscribitur Theophilus* (Valladolid 1538). *De Regno et Regis officio* (Lérida 1571). *Democrates alter, sive de iustis belli causis; an liceat bello indos prosequi, auferendo ab eis dominia possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos, si resistentiam opposuerint, ut sic spoliati et subiecti facilius per praedicatores suadeatur eis fides* [15]. *Apologia pro libro de iustis belli causis suscepti contra Indos, ad amplissimum et doctissimum praesulem D. An-*

[14] *Alexandri Aphrodisei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia cum latina interpretatione*, ad Clem. VII Pont. Max. (Roma 1527; París 1536; Venecia 1544).

[15] *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos* (edición y traducción de M. Menéndez y Pelayo: Boletín R. A. de la Historia t.21 [1892]. Reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México). *Democrates segundo, o de las justas causas de guerra contra los indios*. Edición crítica y versión española por Angel Losada (Madrid, CSIC, 1951). Ediciones: París 1532, 1541; Colonia 1602; Madrid 1780, cuatro volúmenes, por la Real Academia de la Historia, Tipografía regia de la Gazeta.

tonium Ramirez episcopum segoviensem (Roma 1550). Epistolario (Salamanca 1557). Como historiador compuso: *De Rebus gestis Caroli V imperatoris et Regis Hispaniae. De rebus gestis Philippi II Regis Hispaniae* (1556-1564). *De Rebus Hispanorum gestis ad novum Orbem Mexicumque libri VII.* Sus doctrinas jurídicas las expondremos más adelante.

Valencia.—Juan Bautista Monllor († post 1569). Natural de Bocairente. Estudió y enseñó en Valencia. Canónigo de Orihuela (1569). Buen humanista y matemático. En filosofía sigue a Aristóteles, aunque con independencia, y lo defendió contra Lorenzo Valla y Ramus. Aristóteles es «totius philosophiae quasi parens, non minus modestiae, quam ingenio et doctrina praestans». Tradujo y comentó los primeros *Analíticos. Paraphrasis, et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, e Graeco sermone in Latinum ab eo nunc denuo conversos* (Valencia 1569). La lógica es «ars quae docet rationem definiendi, dividendi et argumentandi et quaecumque quae ad disserendum sunt necessaria» (p.17). Su puesto no está entre las ciencias teóricas ni las prácticas, sino entre las poéticas: «Concludendum est tandem, Logicam non esse scientiam contemplationis, neque practicam seu actionis, sed artem effectionis» (p.22). En la disertación *De nomine Entelechia* (1569) hace un suti análisis del sentido general de *acto* que tiene esa palabra en Aristóteles. En la *De Universis quod in rebus constent sine mentis opera* (1569) plantea el problema de los universales en función de las alternativas de Porfirio y Boecio, pero siguiendo a Escoto, Pablo de Venecia y J. C. Escalígero adopta el realismo exagerado. Los universales no son un efecto del entendimiento, sino una afección disyuntiva del ente y uno de los trascendentales. No son meras nociones, sino que existen en la naturaleza y la realidad, con independencia de la operación mental del hombre. Los géneros y especies no son cuerpos, pero las naturalezas afectadas por los universales en algunos casos son cuerpos. No son seres separados de los singulares, sino que existen unidos a las cosas singulares y sensibles. *Oratio de utilitate Analyseos seu de Ratiocinationis Aristoteleae, et Philosopho veritatem potius esse amplectendam, quam personarum delectu habendum* (V. 1591). Sigue a Aristóteles, de cuyas doctrinas demuestra un profundo conocimiento, pero con libertad e independencia de juicio. «Debet igitur liberum esse Philosophi iudicium, sed ita liberum, ut maturum et solidum simul existat» [16].

Pedro Juan Núñez (1522-1602). Valenciano. Estudió en Valencia con Monllor, y en París con Pedro Ramus y Adriano Turnebus. Enseñó en Valencia, Zaragoza y Barcelona. Buen humanista y helenista. Sigue a Aristóteles, aunque con independencia: «Aristotelem hominem esse agnoscere, qui errare sciret et posset» [17]. Fue

[16] M. Solana, II 125-164.

[17] *De causis obsc.* f.30r. Primero fue ramista (etsi primus in Schola Valentina me Rami sectatorem professus sum). Pero después reaccionó a favor de Aristóteles.

autor muy fecundo. No tiene gran originalidad, pero es un expositor fiel, claro, preciso y metódico, con tendencia filológica y crítica. *Liber de constitutione Artis Dialecticae, in quo exemplo Galeni docetur ex notione finis cur singula praecepta artis tradantur* (V. 1554). *Commentarius in libellum de constitutione Artis Dialecticae, in quo profligantur omnes quaestiones quae vulgo in scholis de Dialectica disputantur* (V. 1554). *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae et de illarum remediis* (V. 1554). *Institutiones Physicarum quatuor libri priores collecti methodi(ce) ex decretis Aristotelis* (V. 1554). *Institutiones Rhetoricae ex progymnasmatis potissimum Aphtonii atque Hermogenis arte dictatae* (Barcelona 1578). *Institutiones grammaticae linguae graecae* (B. 1590). *De recta atque utili ratione conficiendi curriculi Philosophiae* (B. 1594).

Bartolomé José Pascual (s.xvi). Valenciano. Estudió, enseñó (1565) y fue rector de la Universidad de Valencia (1587). Discípulo de Pedro Juan Núñez. Tradujo del griego la *Lógica* de Paquimeres (inédito), *De optimo genere explanandi Aristotelem et de vi atque usu artis Dialecticae* (Frankfurt 1591).—Pedro Gil, *Institutiones Dialecticae* (V. 1554).—Pedro Juan Monzó († 1605). Valenciano. Enseñó matemáticas, dialéctica y Sagrada Escritura en Valencia y Coimbra. Regresó a su ciudad natal y fue canónigo y rector de la Universidad. *Compositio totius artis Dialecticae ad usum traductae* (V. 1566). *Epitome trium disserendi artis instrumentorum, Diffinitionis, Divisionis et Argumentationis* (V. 1559). *Elementa Arithmeticae ac Geometriae ad disciplinas omnes, Aristotelis praesertim Dialecticam, ac Philosophiam apprime necessaria, ex Euclide decerpta* (V. 1559). *De locis apud Aristotelem Mathematicis* (V. 1566).—Don Martín Pérez de Ayala († 1564). Estudió en Salamanca, asistió al concilio de Trento y fue arzobispo de Valencia. *Dilucidarium quaestionum super quinque universalia Porphyrii iuxta tres vias in scholis receptissimas* (Granada 1537).—Antonio Juan Andreu. Nació y enseñó en Valencia. *Encomium eloquentissimum et eruditissimum philosophiae peripateticae* (V. 1553).—Tomás Antonio Martorell, *In universam Aristotelis Logicam commentaria* (V. 1586).—Joaquín Climent, *Commentaria in universam Philosophiam Aristotelis Stagiritae, cum animatis ac dilucidis disputationibus communiter in Scholis exagitari solitis* (V. 1617). *Adumbratae, ac breviariae in Dialectici curriculi Compendium Disputationes* (Valencia 1621).—Jerónimo Pla, *Commentarii una cum Quaestionibus in Porphyrii Isagogen, et universam Aristotelis Logicam* (V. 1597). *Commentarii una cum Quaestionibus in octo libros Physicorum Aristotelis* (V. 1604).—El médico valenciano Francisco Escobar comenzó a traducir los *Progymnasmas* de Aftonio y la Retórica de Aristóteles, pero no los terminó.—Diego de Funes y Mendoza (s. xvii): *Historia general de aves y animales de Aristóteles, traducida del latín en romance y añadida de otros muchos autores griegos* (V. 1621).

Cataluña.—Antonio Jordana, *Compendium Dialecticae Francisci Titellmani ad libros logicorum Aristotelis* (Barcelona 1570).

Compendium Physicae Francisci Titellmani ad libros Aristotelis de naturali philosophia utilissimum (B. 1572).—Dionisio Jerónimo de Jorba. Nació y enseñó artes y derecho en Barcelona. *Epitome omnium capitum operum Aristotelis. Quaestiones in universa eiusdem opera. Problemata* (Lyón 1584). —Luis Juan de Villeta, *In Aristotelis philosophiam acromaticam* (B. 1569).—Antonio Sala, *Commentarii in Isagogen Porphyrii et universam Aristotelis Logicam* (B. 1618).—Antich Rocha. Médico y filósofo, natural de Gerona. Escribió *Praelectiones a graecis interpretibus hausta* (B. 1573). Comentó los *Físicos* (Barcelona 1573), el *Organo* (B. 1578), las *Categorías, Perihermeneias, Analíticos posteriores, Tópicos* y *Elencos* (Barcelona 1578). *Praelectiones in Isagogen Porphyrii* (B. 1578).

Aragón.—Jerónimo Monter, *In Logicam Aristotelis methodica Introductio* (Zaragoza 1554).—Juan Serrano, *Institutiones Dialecticae exercitatio prima* (Z. 1562).—Pedro Simón Abril (h.1530-post.1589). Natural de Alcaraz. Enseñó retórica en Zaragoza, Tudela y Alcaraz. No es muy original. Sigue fielmente a Aristóteles y es un buen expositor y excelente pedagogo. Escribió gramáticas latina, griega y castellana. Tuvo el propósito de traducir todo Aristóteles, pero solamente tradujo la *Etica a Nicómaco* (ed. Bonilla San Martín, 1918) y la *Política (República)* (Z. 1584). Tradujo la *Tabla de Cebes*, el *Cratilo* y el *Gorgias* de Platón. Escribió además *Introductio ad libros logicorum Aristotelis libri duo* (Tudela 1572). *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñallas para reduzillas a su antigua entereza y perfición, de que con la malicia del tiempo y con el demasiado desseo de llegar los hombres presto a tomar las insignias dellas han caído* (Madrid 1589). *Primera parte de la Filosofía, llamada la Lógica o parte racional, la qual enseña cómo ha de usar el hombre del divino y celestial don de la razón. Colegida de la doctrina de los filósofos antiguos y particularmente de Aristóteles* (Alcalá 1587). *Segunda parte de la Filosofía, llamada Fisiología o Filosofía natural* (inédito).—Juan Gascón, *In logicam sive dialecticam Aristotelis Commentaria* (Huesca 1570).

En otras regiones siguieron el aristotelismo: Alonso López Pinciano († post. 1627). Expuso la poética de Aristóteles en trece cartas, bajo el título de *Philosophia antigua poética* (Madrid 1596). Introducción y notas de D. Pedro Muñoz Peña (Valladolid 1894).—Antonio de Obregón y Cereceda, *Discursos sobre la filosofía moral de Aristóteles recogidos de diversos autores* (Valladolid 1603).—Francisco de Pisa, *Commentarius in Libros tres Aristotelis de Anima* (Madrid 1576).—Cosme Gómez Tejada de los Reyes, *El filósofo. Ocupación de nobles y discretos contra la cortesana ociosidad, sobre los libros de cielo y de mundo de Aristóteles y Esfera de Sacro-Bosco* (Madrid 1650).—Bartolomé de Castro, *Quaestiones magistri Bartoli Castrensis habitae pro totius logicae prohemio*, etc. (Toledo 1513). Tomás Hurtado. De Toledo. *Praecursor Philosophus Assecla Aristotelis, et divi Thomae, quorum doctrinam insequitur, disputans de Anima sensitiva, De sensibus internis, eorumque actibus, officiis et*

effectibus (Amberes 1641), *De potentiis animae vegetativae* (1641), *Tractatus varii resolutionum moralium* (Lyón 1651).—CRISTÓBAL PLAZA DE FRESNEDA, burgalés, *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*.—MATEO DUEÑAS ORMAZA, *De instrumento instrumentorum sive de Dialectica libri IV* (Venecia 1569).—FRAY DE CANALES?, O. S. B., *Compendio de toda la Philosophia natural de Aristóteles, traduzida en metro castellano por un Collegial en el Colegio de Nuestra Señora la Real de Hirach* (Estella 1547).—JUAN GUTIÉRREZ DE GODOY, *Disputationes philosophicae ac medicae super libros Aristotelis de memoria et reminiscentia, physicis utiles, medicis necessariae duobus libris contenta* (Jaén 1629).—JUAN JARAVA (s.XVI), médico, residió en Amberes, *La Philosophia natural brevemente tratada y con mucha diligencia copilada de Aristóteles, Plinio, Platón y otros grandes autores hasta agora nunca visto en lengua española* (Amberes 1546). *Historia de las plantas y hierbas sacada de Dioscórides*. Escribió además un libro sobre compraventa, usura y cambios.—FRANCISCO MATEO FERNÁNDEZ BEJARANO, *De facultatibus naturalibus, disputationes medicae et philosophicae* (Granada 1619). *Super quatuor libros Metheororum Aristotelis Philosophorum principis quaestiones* (Lyón 1634).—ALONSO ORDÓÑEZ DE SEYJAS Y TOBAR tradujo la *Poética* (Madrid 1626) [18].

V. ARISTOTELISMO EN PORTUGAL

PEDRO MARGALLO († 1556/58). Canónigo portugués. Enseñó en Salamanca y Coimbra. *Physices Compendium* (Salamanca 1520), *Logices scholia* (1520) [19].—LUIS DE LEMOS. Médico. Enseñó filosofía en Salamanca y medicina en Portugal. *Paradoxorum sive de erratis Dialecticorum libri duo* (S. 1558). *In libros Aristotelis peri hermeneneias Commentarii* (S. 1558). *Commentaria in libros posteriorum Analyticorum Aristotelis*.—FELIPE MONTALTO. Médico: *Optica intra Philosophiae, et Medicinae aream, De visu, de visus organo, et obiecto theorium accurate complectens* (Florencia 1606).—ANTONIO LODOVICO. Médico de Lisboa: *De pudore liber unus occulta quaedam exhibens e Graecorum historiis excerpta* (Amberes 1537). *De occultis proprietatibus* (Lisboa 1540). *Problematum libri quinque* (L. 1540). *De re medica... De eo quod Galenus animam immortalem esse dubitaverit* (L. 1540). *Liber de Erroribus Petri Aponensis in Problematibus Aristotelis explanandis* (L. 1540). *De Corde liber absolutissimus in quo tum plures Aristotelis errores proponuntur, tum plurimae quaestiones enodantur* (L. 1540).—DIEGO LOPES, *Tractatus de elementis et rerum omnium mixtione* (Coimbra 1602).—PEDRO LOPES, *Poësis Philosophica in sex libros digesta, de totidem rebus quas Physici non naturales vocant: 1, De aere; 2, De motu et quiete; 3, De somno et vigilia; 4, De inanitione et repletione; 5, De animae passionibus; 6, De potu et ali-*

18 *Bibliografía Española y Portuguesa de 1500 a 1650*: Repertorio de fuentes impresas (Madrid 1948).

19 Sobre Pedro Margallo, cf. VICENTE MUÑOZ, O. de M., *La Lógica nominalista en la Universidad de Salamanca* (1510-1530): Publicaciones del Monasterio de Poyo 11 (Madrid 1964) p.122-126.

mento (Coimbra 1618). ANTONIO DE GOUVEA (1505-1565). Nació en Beja, de padre español y madre portuguesa. Estudió en París, en Santa Bárbara (1527). Enseñó humanidades, filosofía y derecho en el colegio de Burdeos (1534), y después en Toulouse y Grenoble. En 1563 pasó a Saboya. Murió en Turín. Gran humanista y jurista eminente. «C'est l'un de ces rares esprits qui féront l'eternel ornement de la Renaissance» [20]. Su orientación es aristotélica: (Aristoteles) «quem amo, quem admiror, cui debere plurimum volo». Aparte de sus obras jurídicas, tradujo la *Isagoge*, de Porfirio (Lyón 1541). Comentó los *Tópicos* de Cicerón (París 1545). Impugnó a Ramus: *Antonii Goveani pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias* (París 1543), obra de la que dice Menéndez y Pelayo: «muele y tritura como alheña la *Dialéctica* y las *Animadversiones* de Ramus; pone de manifiesto sus plagios; le corta diestramente la retirada; y demuestra la inanidad de sus innovaciones lógicas» [21].

VI. ARISTOTELISMO PROTESTANTE

La importancia de MARTÍN LUTERO (1483-1543) en filosofía es escasa o nula. «Lutero no era un temperamento científico, sino religioso; ni un talento sistemático, antes bien, un hombre que obraba movido siempre por impulsos emotivos» [1]. Su formación y mentalidad es teológica y esencialmente nominalista (Gabriel Biel, Ailly, Ockham, Gregorio de Rímini). Su producción literaria es asombrosa (más de trescientas obras y folletos de toda clase). Pero en ella apenas hay nada de interés para la filosofía, fuera de sus invectivas contra Aristóteles [2], sus ataques a Santo Tomás y su repulsa absoluta de la escolástica: «Credo quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales, scholastica theologia, philosophia, logica, ut nunc habentur, eradicentur et alia instituantur». Los mismos principios de Lutero hacen imposible cualquier intento de una ciencia en el sentido propio de la palabra. Descalifica rotundamente la razón humana, contraponiéndola a la fe. Protestó contra la declaración de la Sorbona que repudiaba la

[20] J. QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe, collège, communauté, institution* (París 1860-64) I 131.

[21] *Los humanistas españoles del siglo XVI*: apuntes para la biografía de D. M. Menéndez Pelayo, por D. Miguel García Romero [Madrid 1879] p.102; *Antonii Gouveani opera iuridica, philologica, philosophica* (Rotterdam 1766); M. SOLANA, II 211-232.

[1] FRIEDRICH JODL, *Historia de la Filosofía moderna*, trad. de J. Rovira (Buenos Aires, Losada, 1951) p.53.

[2] Entresacamos algunas de sus tesis y afirmaciones antiaristotélicas: «Tota fere Aristotelis Ethica pessima est, gratiae inimica.—Qui sine periculo vult in Aristotele philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo.—Qui in Aristotele vult philosophari, prius oportet in Christo stultificari.—Breviter, totus Aristoteles ad Theologiam est tenebrae ad lucem.—Aristoteles male reprehendit ac ridet Platonicarum idearum, meliorem sua philosophiam.—Omnes virtutes morales et scientiae speculativae non sunt verae virtutes et scientiae, sed peccata et errores.—Fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus.—Vae tibi maledicta blasphemia, ut incocta est haec fex philosophiae.—Nonne ergo fallax Aristotelis philosophia metaphysica et philosophiam secundum traditionem humanam decepit nostros theologos?»

tesis averroísta de la doble verdad. La razon es una «prostituta diabólica» enemiga de la gracia. «Sabiendo qué es la palabra de Dios y que fue Dios quien lo dijo, no tengo por qué preguntar cómo pueda ser verdad, y me doy por satisfecho con la sola palabra de Dios sin que me importe cómo pueda conciliarse con la razón, pues en las cosas divinas la razón es ciega y requeteciega»; «en las cosas de Dios se mueve con la misma torpeza que un caballo ciego, y todo cuanto comenta y resuelve es falso y erróneo». Es tan grande su flaqueza, que no puede comprender la Escritura si no tiene el Espíritu de Dios (nullus homo unum iota in Scriptura videt, nisi qui spiritum Dei habet). Por encima de la razón está la fe, que es la única que justifica. Con razón ha dicho Rivaud: «El luteranismo no ha puesto en circulación ninguna idea filosófica nueva» [3].

Sin embargo, el mismo desarrollo del movimiento desencadenado por Lutero hacía necesaria la fijación y sistematización de sus principios. Esta fue la obra de FELIPE MELANCHTON (Schwarzerd 1497-1560), que con este objeto redactó sus *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (1520-1). Nació en Bretten (Baden). Enseñó griego, filosofía y teología en la Universidad de Wittenberg. Con espíritu conciliador redactó la *Confessio augustana* (1530). Fue eminente humanista. Por su labor pedagógica mereció el calificativo de «praeceptor Germaniae». Sus manuales son claros, metódicos y escritos con elegancia, pero con escasa originalidad. En general sigue a Aristóteles, pero con marcado influjo del nominalismo. En dialéctica se inspira en Rodolfo Agrícola. En psicología utiliza a Galeno. Comprendió la necesidad de una filosofía como base de la teología (non tantum propter methodum opus est philosophia, sed etiam multa assumenda sunt theologo ex physicis). Pero, al tratar de elegirla, encuentra a los epicúreos ateos; a los estoicos, fatalistas; a Platón y los neoplatónicos, imprecisos y a veces heréticos; a los académicos, escépticos. Solamente Aristóteles le parece responder a las necesidades de la joven iglesia protestante y su doctrina la que mejor se acomoda a la revelación. Así lo declara en su *Discurso sobre la Filosofía* (1536): «unum quoddam philosophiae genus eligendum esse, quod quam minimum habeat sophistices et iustam methodum retineat: talis est Aristotelis doctrina», la cual es «iusta docendi et discendi ratio». Por consiguiente, el protestantismo no puede verse privado de las obras de Aristóteles: «Carere monumentis Aristotelis non possumus. Ego plane ita sentio, magnam doctrinarum confusio-

[3] A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie* (París 1950) II 326.

nem secuturam esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex».

No obstante estos propósitos, en lugar de la división aristotélica de las ciencias adopta la estoica (dialéctica, física y ética), a la cual acomoda sus epítomes: *Compendiosa dialectices ratio* (1520), *De dialectica libri quatuor* (1533), *Erotemata dialectices* (1541), *Initia doctrinae physicae* (1549), *Commentarius de anima* (1540), *Liber de anima* (1553), *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri V Ethicorum* (1529). En astronomía rechazó la teoría de Copérnico. En el concepto de los universales sigue a los nominalistas (nomen commune multis speciebus). En psicología admite principios innatos, conocidos por un cierto *lumen naturale*, en especial las primeras nociones morales y la idea de Dios (notitiae nobiscum nascentes, divinitus sparsae in mentibus nostris). En cuanto a la inmortalidad del alma, no le convencen los argumentos filosóficos y acude a la revelación divina (haec argumenta cogitare prodest, sed tamen sciamus, patefactiones divinas intuendas esse). El resultado de todo, según Höffding, fue que «la escolástica que se formó en la teología luterana fue menos grandiosa y de espíritu más estrecho que la de la Edad Media» [4].

Siguen la orientación de Melanchton: el filólogo JOAQUÍN CAMERARIUS (Liebhard 1500-74), profesor en Tubinga (1525), que redactó la Confesión de Augsburgo y tradujo muchas obras de filosofía. JACOBO SCHEGK (1511-87) en Tubinga. FELIPE SCHERB († 1605), en Altorf. DAVID CHYTRAEUS (1520-1600), en Rostock. VICTORINO STRIGEL (1524-89), en Jena. CORNELIO MARTINI (1568-1621) en Helmstaedt. JACOBO MARTINI (1570-1649) en Wittenberg.

NICOLÁS TAURELLUS (Oechslein 1547-1606). Nació en Mömpelgard. Estudió filosofía y teología en Tubinga, y se doctoró en medicina en Basilea. Enseñó en Basilea y Altdorf. Adopta una actitud independiente. En su *Philosophiae triumphus* (Basilea 1573) rechaza el predominio de toda autoridad en filosofía, y especialmente la de Aristóteles. La filosofía no está sujeta a ninguna autoridad (Maximam philosophiae maculam inussit auctoritas. Humanae menti, non Aristoteli est adscribenda). La filosofía es propia de la razón; la teología, de la fe, y se basa en la revelación que Dios ha querido dar voluntariamente a los hombres (theologiam divinae voluntatis revelatione definimus, et philosophiam Dei cognitione). Si no hubiera habido pecado, la revelación no habría sido necesaria, y habría bastado con la filosofía (si peccatum non esset, sola viguisset philosophia). El alma no es una sustancia inerte, sino simple, espiritual y activa. No puede conocerse a sí misma sin conocer a Dios. La razón puede demostrar por sí sola la existencia de Dios, su unidad y trinidad de personas, la creación del mundo y del género hu-

[4] H. HÖFFDING, *Hist. de la Philosophie moderne* (París 1924) I 44.

mano. Hay una sola verdad, que se manifiesta a la vez por la razón en filosofía y por la fe en teología. En religión adopta una actitud supraconfesional. No quiere ser ni luterano, ni calvinista, sino simplemente cristiano. Hizo una adaptación del aristotelismo, ajustado a su manera de concebir el cristianismo: *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae* (Hannover 1596). Impugnó a los averroístas Francisco Piccolomini y Cesalpini: *Alpes caesae, hoc est Andreae Caesalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa* (Frankfurt 1597), *Metaphysicae universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Cesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur* (Marburg 1604).

VII. Antiaristotelismo

Por lo que antecede puede verse que el estudio de Aristóteles fue intenso y extenso en todo el Renacimiento, no sólo dentro, sino fuera de la escolástica. Se multiplican las ediciones, traducciones y comentarios. Pero al mismo tiempo va tomando cuerpo una fuerte oposición, unas veces directa contra el mismo Aristóteles y otras englobando en su nombre a la escolástica. La ofensiva parte en primer lugar de los humanistas, más que por motivos de fondo, por razones externas de forma. Reprochan a los escolásticos su mal latín, la barbarie de su lenguaje, sus sutilezas e inutilidades verbalistas, su dependencia de Aristóteles y sus doctrinas desligadas de la realidad. Las agrias controversias entre los mismos escolásticos y después entre averroístas y alejandristas contribuyeron un poco a producir un sentimiento de reacción, cansancio y aburrimiento de la filosofía aristotélica que ellos pretendían representar [1].

Petrarca se opuso a los averroístas y combatió a los dialécticos con fórmulas que quedarán estereotipadas en sus suceso-

[1] Véase cómo expone la situación Campanella: «Et inter se de omnibus certant, non de veritate. Hinc fugientes rerum scientiae, conterunt inter se tempus de subiectis scientiarum apud Aristotelem, de nobilitate earum, de minimo, de maximo, de consequentiis, de formalitatibus, entitatibus, conceptibus, de primo cognito, de diffinitione, de divisione non rerum, sed vocum, de univocatione, de denominatione, substantia, accidente, subiecto, praedicato, de syllogismo, de cathegoricis, de instantibus, de verbis Aristotelis, num hic demonstret hio loquatur hypothetice, ibi univoce, ibi a priori, vel quia an propter quid, et haec omnia et alias fictiones per Aristotelis tractant verba, non per res. Ita quod numquam (mehercule) vidi unum ex eis res inspicere, ad campos tendere, maria et montes, ut res spectent nec in propriis domibus, sed tantum a libris Aristotelis et super his stant semper..., unde aiunt per se et per accidens, ad quamvis sensatam quaestionem, in potentia et in actu, logice et physice, primo intentionaliter et secundo, formaliter et virtualiter» (*Philosophia sensibus demonstrata* [Nápoles 1591] p.2-3). «Quinta causa est modernorum scholasticorum carnalis zelus, per quem ita addicti sunt suae familiae Doctori, ut putent nugas aut sophismata esse quidquid contrarium aut non in eius libello legunt. Unde Scotistae, de subtilitate gloriantes, ponunt nulla esse ingenia et dogmata Thomistarum. Hi e contra de realitate quasi certissimi, putant haeresim quidquid in Sancto Thoma non legunt, aut saltem sophisma esse. Alii sunt Aegidiani, alii Molinistae, alii non credunt nisi suis Hispanis aut Gallis» (*Theologicorum libri XXX*, I p.9).

res. Contra la dialéctica se ensañaron Leonardo Bruni Aretino, Lorenzo Valla, Hermolao Bárbaro, Rodolfo Agrícola, Rabelais, Luis Vives, Mario Nizolio y hasta Melchor Cano, repitiendo con escasas variantes el cliché de la barbarie y la calígine [2]. Erasmo y Lutero ampliaron la ofensiva a toda la escolástica, considerada como filosofía de la Iglesia católica. Campanella presenta a Aristóteles como precursor de la impiedad averroísta y oficina del maquiavelismo [3]. Más tarde la oposición se centra sobre la física aristotélica, con Patrizzi, Telesio, Claudio Muti (h.1550), Jordano Bruno, Gassendi [4], Sebastián Basso [5], a quienes hace eco el amigo de Galileo, Manuel Bocarro Francés y Rosales: *Quinta essentia aristotelica* (1622), *Vera mundi compositio seu systema contra Aristotelem* (1622), *Carmen intellectuale* (Amsterdam 1639), *Regnum astrorum reformatum* (Hamburgo 1644).

Mario Nizolio (1498-1576). Natural de Bersello (Módena). Se refugió en Milán desde 1540. Gran admirador de Cicerón: *Observationes in M. T. Ciceronem* (1536), *Thesaurus ciceronianus* (Venecia 1538). *Defensiones locorum aliquot Ciceronis contra disquisitiones Coeli Calcagnini* (V. 1557). La obra que lo ha hecho famoso es su invectiva contra los escolásticos: *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia, refutatis et reiectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis et praeterea refutantur fere omnes Marci Antonii Maioragii obiectationes contra eumdem Nicolaum usque in hunc diem editae* (Parma 1553). Leibniz la reeditó con el título de *Antibarbarus philosophicus* (Francfort 1671, 1674), si bien acompañada de notas, en que rechaza o atenúa muchas de las afirmaciones del autor.

Tiene razón Nizolio cuando afirma que, para comprender a Aristóteles o cualquier otro autor, hay que leerlos con espíritu crítico, conocer las lenguas griega y latina, la gramática y la retórica, leer autores clásicos, conservando la libertad de juicio y expresión (*Antibarbarus* I 1). Concede que Aristóteles enseñó algunas verdades en sus libros de ética, política, retórica y en sus tratados de ciencias naturales. Pero, a la vez, innumerables errores en lógica y metafísica, lo cual se agrava con las interpretaciones de los escolásticos, que no han sabido entenderlo. Santo Tomás no pasa de ser

[2] A Melchor Cano se le fue un poco la pluma en el conocido párrafo: «Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis, sic enim inscribunt; de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis eiusmodi sexcentis, quae ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem, animo vel informare non poteram. Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent, qui haec tractarunt» (*De loc. theol.*, IX 7).

[3] «Exiit Machiavellismus ex Peripatetismo». «Non est haeresis, quae in Aristotele non fulciatur» (*De gentilismo non retinendo* 19.20).

[4] *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos* (1624).

[5] *Philosophia naturalis adversus Aristotelem* (1621).

un tuerto entre ciegos [6]. Lo malo es que, cuando quiere explicar la noción de filosofía, se limita a decir que las ciencias supremas son la retórica, ciencia universal que corresponde al cuerpo, y la filosofía, que corresponde al alma. Esta, a su vez, se divide en física (de la cual forma parte la teología) y política (a la cual corresponde la ética). Es indispensable la unión entre la retórica y la filosofía, porque la primera sirve para pensar y hablar rectamente sobre cosas naturales y civiles, y la segunda para saber y obrar rectamente. En la cuestión de los universales adopta un punto de vista nominalista, a la manera de Ockham. Los universales no tienen más realidad que la de nombres con los cuales se designa un conjunto de cosas particulares, que es lo único que existe. Es un acto de comprensión (comprehensio) del entendimiento que abarca todas las cosas particulares pertenecientes a un mismo género [7].

HERNANDO ALONSO DE HERRERA († 1527). Natural de Talavera de la Reina. Enseñó gramática y retórica en Alcalá (1509-1513) y Salamanca (1518-27), donde murió. Más que filósofo, es un gramático y un retórico. Como tal escribió *Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum addictionibus Herreriensis* (A. 1511), *Expositio Laurentii Vallensis de Elegantia linguae latinae. Cum disputatione trium personarum, nominum videlicet et pronominum et participiorum, adversus Priscianum grammaticum* (A. 1527). Su obra más característica, publicada a la vez en castellano y latín, es la *Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces* (Salamanca 1517), *Disputatio adversus Aristoteles aristotelicosque secuaces* (ib., 1517), que dedicó a Cisneros. Consiste en ocho diálogos, en que intervienen diversos personajes muy notorios (Juan Versor, Boecio, Pedro Mártir de Anglería, el Comendador griego, Juan Mair, y hasta Aristóteles y Alberto Magno). La materia debatida es de escasa importancia, y el mismo Herrera la califica de «liviana cuestión». Se trata de saber si, según Aristóteles, las oraciones (hablas) son cantidades discretas. El autor concluye que no son cantidades, confesando Aristóteles al final: «Agradézcooslo, Herrera, que tan lindamente habéis mostrado lo cierto: y yo confieso sin debate que estos mis Predicamentos... han menester revista».

Este escrito ha sido ocasión para presentar a Herrera como antiaristotélico [8]. No obstante, el mismo Herrera pone en boca de sus personajes alabanzas de Aristóteles tan exageradas como decir que «nació por voluntad de Dios para desterrar los errores de los antiguos sus antepasados», llegando a llamarlo «varón santo y en todas las ciencias provechoso», cuya «santa alma está allá puesta con los

[6] «Ubicumque et quotcumque dialectici metaphysicique sunt, ibidem et totidem esse capitales veritates hostes... Quamdiu in scholis philosophorum regnabit Aristoteles iste dialecticus et metaphysicus, tamdiu in eis barbariem et falsitatem, si non linguae et oris, at certe pectoris et corolis regnaturam» (*Antibarbarus* 354).

[7] «Actio quaedam sive operatio intellectus, qua mens hominis singularia omnia sui cuiusque generis simul et semel comprehendit».

[8] A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Un antiaristotélico del Renacimiento, Alonso de Herrera y su «Breve disputa de ocho levados contra Aristotil y sus secuaces*: Revue Hispanique 4 (1920) Nueva York-París.

serafines». Pero declara que «ni aun por esto daré de cabeza que a diestro y siniestro me vaya tras él como de vasallo: yo de mí puedo decir: muy devoto soy de Aristóteles, mas no su esclavo».

En realidad se trata de un escrito de reacción contra la corriente nominalista, a la manera de París, que se había introducido en Alcalá. Contra la preponderancia de la lógica, sostiene que no es posible enseñar bien la lógica sin la retórica. En realidad, más que como antiaristotélico, Herrera debe clasificarse entre los que clamaban por la verdadera reforma de la dialéctica, a la manera de Vives, Cardillo de Villalpando, Pedro Martínez de Brea y Domingo de Soto [9].

PEDRO RAMUS (de la Ramée, 1515-1572). Nació en Cuth, cerca de Noyon (Vermandois, Picardía). Estudió como fámulo en el Colegio de Navarra (1527). En 1536 se graduó de maestro en artes en la Sorbona, sosteniendo contra la autoridad de Aristóteles en lógica, ética y metafísica la tesis de que *Quaecumque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse*. Enseñó en el Colegio de Mans y luego en el del Ave María. En 1543 publicó a la vez dos libros: *Petri Rami veromandui Aristotelicae Animadversiones* y *Dialecticae Partitiones*, que ocasionaron un gran escándalo y provocaron fuerte oposición por parte de los aristotélicos [10]. El rector, P. Galland, encargó de refutarlos a Antonio de Gouvea y Joaquín de Perión. El primero escribió *Pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias*, y el se-

[9] Véase una muestra de su estilo. «Lo que menos hoy hacen los maestros de lógica es enseñar lógica: jarretan los ingenios y estragan los entenderes, que ni en lo natural, ni moral, ni en matemáticas o teología seamos cuales debíamos o podríamos, llevando el verdadero camino de las artes y no el astroso». «En lugar de razones arrojan textos, y no afinan hasta lo vivo la verdad con razones infalibles. El día de hoy, tan corrupta y oscuramente se enseña todo esto, que mayor trabajo es conocer lo verdadero que aprenderlo con la manera de disputar que ha introducido la escuela de París, no por silogismos, sino por primeros y postreros: muy lejos va de toda sutil lógica, y las orejas doctas la tienen por soez, y no es sino para la escuela y no para que el pueblo la entienda ni por ella se convenza a ninguno». Contra la moda parisiense reprueba «las suposiciones, amplificaciones, restricciones, apelaciones y otras endechas apócrifas, que más se deben cantar a estos perdidos que andan haciendo corrillos, que a los verdaderos dialécticos. Todo esto habéis inventado los maestros de París».

[10] En su *Remonstrance au conseil privé* hace un relato de sus impresiones a su llegada a París, que por la empalagosa reiteración del pronombre de primera persona, parece un anticipo del *Discurso del Método* de Descartes: «Quand je vins à Paris, je tombé en subtilitez des sophistes, et m'apprit-on les arts liberaux par questions et disputes, sans m'en monstrer jamais un seul autre ne profit, ne usage». «Je cherchais à quoi je pourrais, dans la suite, appliquer les connaissances logiques que j'avais acquises au prix de tant de sueurs et de fatigues. Je m'aperçus que toute cette logique ne m'avait rendu ni plus savant dans l'histoire et la connaissance de l'antiquité, ni plus habile dans l'art de la parole, ni plus apte à la poesie, ni plus sage en quoi que ce fût... C'est dans Platon que je trouvai le port tant desiré» etc.

La Sorbona de París se constituyó en baluarte de la ortodoxia y el aristotelismo. En 1601, Enrique IV ordenaba explicar los textos de Aristóteles «a la manera de los filósofos y no como los gramáticos, de suerte que se ponga más de manifiesto la ciencia de las cosas que la fuerza de las palabras» (ut magis pateat rei scientia quam vocum energia). Diez años después, el Parlamento repite la imposición del aristotelismo, y de manera más estricta en 4 de septiembre de 1624, año en que Gassendi publicó sus *Exercitationes paradoxicae*. Fueron desterrados Juan Bitault, Antonio Villón y el médico Esteban de Claves por haber fijado tesis contra Aristóteles. Se ordenó: «Faict deffenses à toutes personnes, à peine de la vie, tenir ny enseigner aucunes maximes contre les anciens Autheurs et approuvez, ny faire aucunes disputes que celles qui seront approuvées par les Docteurs de la dite Faculté de théologie». Todavía volvió a repetirse la prohibición en 1629, lo cual no impidió que Richelieu protegiese a antiaristotélicos como Campanella y Gassendi.

gundo *Pro Aristotele in Petrum Ramum orationes duo*. Ambas se publicaron en París el mismo año 1543. La cuestión fue llevada al Parlamento y Francisco I autorizó una disputa pública entre Ramus y Antonio de Gouvea, la cual se celebró en 9 y 10 de febrero de 1544, ante un jurado compuesto por Juan de Salignac, representante del rey, Juan Quintín y Juan de Beaumont, por parte de Ramus, y Pedro Danès y Francisco Vicomercato por parte de Gouvea. Los dos representantes de Ramus se retiraron y los otros tres miembros fallaron en contra, condenando sus libros con la censura «Ramus temere, arroganter et imprudenter fecisse» (1 de marzo). El rey ratificó la sentencia y le prohibió enseñar filosofía.

No obstante, en 1545 pasó a enseñar en el colegio de Presles. En 1547 Enrique II le levantó la prohibición de enseñar y creó para él una cátedra de lector real de elocuencia y filosofía en el Colegio de Francia (1551), donde enseñó hasta 1559. Continuó sus ataques contra aristotélicos y averroístas, especialmente Francisco Vicomercato. Desde sus primeros años en París fue amigo de Juan Sturm, que lo inició en el humanismo, a la manera de Lefèvre d'Etaples. Su espíritu inquieto le hizo acercarse al protestantismo. Leyó el libro de Calvino *Institution chrétienne*. En 1562 se dio un edicto de tolerancia y Ramus pasó al calvinismo. Abandonó París, pero regresó al año siguiente (1563), iniciando sus hostilidades contra su enemigo mortal Jacques Charpentier. Desde entonces se vio envuelto en los vaivenes de las luchas religiosas. En 1568 salió de Francia, viajando por Suiza y Alemania. Enseñó en Ginebra, Lausana y Heidelberg. Regresó a París en 1570. Reingresó en el Colegio de Presles, pero no se le permitió explicar su cátedra en el Colegio de Francia. En 26 de agosto de 1572, dos días después de la matanza de San Bartolomé, fue asesinado por unos sicarios, probablemente enviados por Charpentier. Su trágica muerte, las luchas en que se vio envuelto y su oposición a Aristóteles y el averroísmo contribuyeron a su fama más que el valor intrínseco de sus obras.

Tuvo el propósito, excesivamente ambicioso, de llevar a cabo una reforma de todas las artes liberales. Pero sus libros no pasan de merecerle el calificativo de «compendiorum pater» que le dio Bacon [11]. Centró sus esfuerzos en la reforma de la

[11] F. Bacon, *Temporis partus masculus* c.11 § 3. Ramus escribió además: *Somnium Scipionis explicatum* (P.1546). *Praelectiones* (P.1546). *Dialecticae Institutiones ad Academiam parisiensem* (P.1553). *Scholarum physicarum libri octo, in totidem acroamaticos libros Aristotelis* (P.1565). *Scholarum metaphysicarum libri XIV* (P.1566). *Collectaneae praefationes* (1577). *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium* (Lausana 1571). *Scholae in liberales artes* (Basilea 1569).

lógica, proponiéndose sustituir la que entonces reinaba en las escuelas por otra más sencilla, clara, natural y práctica, al estilo de los humanistas, inspirada en Cicerón, Quintiliano y Lorenzo Valla. Esta labor tenía un doble aspecto: negativo, que consistía en una crítica a fondo de la lógica aristotélica, y positivo, exponiendo otra en su lugar, que se alejara del «scholasticus morbus» y fuera capaz de llegar al deseado puerto de salvación (optatissimus salutis portus). A esto responden sus dos obras publicadas simultáneamente en 1543: *Aristotelicae Animadversiones* y *Dialecticae Partitiones* (título que cambió más tarde por el de *Dialecticae Institutiones).*

En la primera ataca destempladamente a Aristóteles, calificándolo de sofista, impostor y sacrílego: «¿Puede admitirse una física que enseña la eternidad del mundo, una metafísica llena de impiedad?» [12] Le acusa de ser más amigo de los sofismas que de la lógica. Su filosofía se reduce a puras tautologías. Va pasando revista a los libros del *Organon*, señalando defectos, alguna vez reales y, en general, arbitrarios, que por lo demás ya habían sido en su mayor parte indicados por Vives y Lorenzo Valla. Critica sobre todo su teoría del raciocinio y el valor del silogismo, como bárbaros, inútiles y pedantes. Tiene razón Menéndez y Pelayo cuando dice que Ramus «se limitó a afirmar *ex cathedra* que cuanto Aristóteles había enseñado era error y mentira, y sustituyó palabras a palabras sin utilidad alguna para la ciencia» [13].

Las *Dialecticae Partitiones* tienen el mérito de la claridad y sencillez, logradas a costa de simplificar excesivamente las cuestiones y suprimir muchas doctrinas importantes. Tampoco es muy grande su originalidad. Lo mejor que tienen procede de Aristóteles. En realidad consisten en reducir la dialéctica a la retórica, a la manera de Lorenzo Valla, pero con menos elegancia. La dialéctica es el arte de discurrir (ars disserendi) y de usar bien y rectamente de la razón. Su origen procede de la misma naturaleza humana, que es apta para discurrir y razonar, se perfecciona por el arte que dirige la naturaleza y por el ejercicio, cuya repetición produce el hábito. Para ello no hay que seguir la autoridad, sino la naturaleza y la razón, que debe ser la reina y señora (nulla auctoritas rationis,

[12] «Yo prefiero que esta ciencia (la moral) fuese enseñada a los niños según el Evangelio y no según Aristóteles. El niño aprenderá de Aristóteles muchas impiedades que no podrá olvidar sino demasiado tarde: que el hombre es el fundamento y el fin de la felicidad; que todas las virtudes están al alcance del hombre; que puede tenerlas por naturaleza o adquirirlas por su esfuerzo; que Dios no coopera a sus acciones, por muy grandes y santas que sean; que no hay Providencia ni justicia divina; que las almas son mortales y, por consiguiente, la felicidad termina en nuestra vida perecedera. He aquí la filosofía, de la cual hacemos, por así decirlo, el fundamento de nuestra religión» *(Pro philosophica disciplina* p.40).

[13] *La Ciencia Española* (Madrid) I 260.

sed ratio auctoritatis regina dominaque esse debet). La razón debe seguir a la naturaleza como a un dios (tamquam deum). Hay que observar la naturaleza de los ingenios más selectos y ver cómo proceden en su manera de discurrir. De esta manera, la dialéctica, de discípula, se convertirá en maestra (quamobrem summa diligentia monitiones illas naturae praestantibus ingeniis insitas et ingenitas observabit; easque animadversas et notatas in naturae simillimam viam rationemque concludet; descriptasque disserentibus ad imitandum proponet. Atque ita quae discipula prius fuerat, eius magistra quodammodo fiet). La dialéctica, como la retórica, tiene dos partes: invención (inventio), que consiste en hallar los argumentos, y juicio (iudicium), que consiste en disponerlos y ordenarlos. Para lo primero señala diez tópicos, sedes o lugares comunes: causas, efectos, sujetos, adjuntos, oposición, comparación, razón de nombre, definición y testimonio. Lo segundo se realiza mediante la axiomática, que estudia las proposiciones, y la dialéctica, que hace las deducciones. La disposición tiene tres partes: enunciación, silogismo y método. Este debe ser práctico, a diferencia del escolástico, que «nullum usum quod caput tamen rei fuerat aperiebat». Para usar bien los tópicos recomienda ejercicios repetidos que consisten en explicación de autores, preparación de discursos sobre temas marcados, ensayos de deducción, etc.

La dialéctica de Ramus no supera la aristotélica. Sin embargo, su influencia fue considerable, más que por su valor intrínseco, por su tendencia humanista a la claridad, sencillez y simplificación y por su repudio del principio de autoridad.

Ramistas.—En Francia: Omer Talon, Arnaldo d'Ossat, Scevola de Sainte Marthe, Nicolás Nancel. En Alemania: Francisco Fabricius (1527-73), de Düsseldorf; J. Tomás Freigius (1543-83), de Altdorf; Juan Cramer, de Leipzig; Federico Beurhusius; Bartolomé Keckermann (*Praecognitorum logicorum*) reconoce que Ramus copió a Vives; Audomar Talaeus; Teodoro Zuinger; Hunnibolius; Ghytraeus; Juan Sturm (1507-89), de Estrasburgo. Conoció a Lefèvre d'Etaples y Ramus en París. Fundó un gimnasio en Estrasburgo, que fue centro del humanismo protestante. Escribió *Partitionum Dialecticarum libri IV* (Argentina 1539). En Holanda: Rodolfo Snellius; Jacobo Arminius († 1609), estoico y jefe de los arminianos. En Inglaterra: William Temple (1533-1626) introdujo el ramismo en Cambridge y Dublín; Milton publicó una *Logica* (1670) al estilo de Ramus. En España: Pedro Núñez Vela, natural de Avila, profesor de griego en Lausana. Se hizo protestante. Fue amigo de Ramus y, a imitación suya, escribió *Dialecticarum libri tres* (Basilea 1570).

Semirramistas.—RODOLFO GOCLENIUS (1547-1628). Aristotélico, autor de un *Lexicon philosophicum* (Frankfurt 1613).

JUAN ENRIQUE ALSTED (1588-1638). Profesor de filosofía y teogía en Herborn y Weissenburg. En su *Clavis lullianae et verae logices* (1609, 1631) trató de combinar la lógica de Aristóteles, la de Ramus y la de Ramón Llull. Polemizó con el cardenal Belarmino. En *Diatriba de mille annis apocalypticis* (Frankfurt 1627) expone su creencia milenarista, según la cual, Cristo volvería a la tierra para comenzar su reinado en 1694. Se preocupó por hacer una enciclopedia de todas las ciencias. A esto responden sus obras: *Panacea philosophica, id est, facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi Encyclopaediam* (1610), *Methodus admirandorum mathematicorum novem libris exhibens universam mathesim* (1623), *Encyclopaedia septem tomis distructa* (Herborn 1630).

Antirramistas.—ANTONIO DE GOUVEA, de quien ya hemos hablado; JACOBO SCHEGK (1511-1587); FELIPE SCHORLIUS; NICOLÁS FRISCHLIN (1547-90); JACOBO MARTINI (1570-1649), de Halberstadt, profesor en Wittenberg, aristotélico. Escribió *Miscellanearum disputationum libri quatuor* (Wittenberg 1608), *Exercitationum metaphysicarum libri duo* (1613); JOAQUÍN DE PERIÓN, *Pro Aristotele in Petrum Ramum orationes duo* (1543); JACOBO CHARPENTIER (Carpentarius 1524-1573?), aristotélico, de tendencia averroísta. Escribió: *Descriptio universae naturae ex Aristotele* (1560), *Animadversiones in libros tres dialecticarum Institutionum Petri Rami* (1555), *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* (1573).

CAPITULO VI

Platonismo, neoplatonismo y lulismo

El Humanismo fue un episodio brillante que abre el pórtico de la Edad Moderna. Pero su influjo en filosofía se reduce poco más que a la labor literaria y filológica, ciertamente importante, de recuperar, traducir y editar los textos de la antigüedad. Sin embargo, la línea de continuidad de la filosofía no pasa a través del Humanismo, sino de otras corrientes que prolongan las diversas ramas medievales. Una de éstas, quizá la principal, es el neoplatonismo.

Ya hemos visto cómo a lo largo de toda la Edad Media fluye una fuerte corriente neoplatónica, cuyas ramas se entrecruzan de las maneras más diversas. El influjo, casi siempre indirecto, de Plotino y Proclo, se continúa en el Occidente latino a través de San Agustín, Boecio, Escoto Eriúgena, las escuelas de Chartres y San Víctor. En el Oriente griego corre a través del seudo Dionisio, Máximo Confesor y San Juan Damasceno.

La *Teología de Aristóteles* (Proclo) influye en el Oriente musulmán en Alfarabí, Avicena y después en Averroes. Lo mismo sucede en el pensamiento judío en Ibn Gabirol y Maimónides. Escoto Eriúgena introduce en Occidente los esquemas y especulaciones del seudo Dionisio. El *Liber de Causis* y Domingo Gundisalvo ponen en circulación el neoplatonismo de los filósofos musulmanes. Todas estas corrientes confluyen en el siglo XIII en San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

En el siglo XIII, la escolástica se disgrega en varias ramas: tomismo, bonaventurismo, escotismo, las cuales se prolongan a lo largo del Renacimiento, renovándose y beneficiándose de las aportaciones humanistas. Pero en filosofía prevalece más bien la corriente neoplatonizante y agustiniana, muy marcada en San Buenaventura y Escoto. De San Alberto Magno procede no solamente su gran discípulo Santo Tomás, sino también una notable escuela albertina, representada por Ulrico Engelberto de Estrasburgo, O. P. († h. 1277); Bertoldo de Moosburg, O. P. (h. 1318), comentarista de Proclo; Dietrich de Freiburg, O. P. (h. 1250-1310); Juan de Sterngasse, O. P., Gerardo de Sterngasse, O. P., Nicolás de Estrasburgo, O. P., y los místicos Eckhardt, O. P., y Taulero, O. P. Las corrientes místicas de Alemania y Países Bajos, combinadas con el agnosticismo nominalista, darán origen al misticismo de Gerson y la *devotio moderna* de Gerardo de Groot y los Hermanos de la Vida Común, cuya influencia es fundamental en Nicolás de Cusa. Con Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola se desarrolla en Florencia otra corriente neoplatónica, influida por los bizantinos Plethon y Bessarión, mezclada con el influjo, esta vez directo, de Plotino y los libros herméticos [1]. Pero tampoco se trata de un platonismo puro—que no se dio en el Renacimiento—, sino de un sincretismo neoplatónico, con marcada influencia de los libros herméticos y la Cábala. También es preciso tener en cuenta el fuerte influjo de Ramón Llull en Ramón Sibiuda, Nicolás de Cusa, Jordano Bruno, Lefèvre d'Etaples, etc. Las derivaciones neoplatónicas se prolongan en los místicos y teósofos protestantes—Franck, Böhme—, a través de los cuales llegan a Hegel y Carlos Marx. Hallamos ramificaciones del neoplatonismo y el lulismo en Cornelio Agrippa, J. E. Alsted, Amós Comenio, Paracelso, Roberto Fludd, y hasta Kepler en sus primeras obras.

[1] Los humanistas quedaron seducidos: «le jour ou Marsile Ficin et Pic de la Mirandole vinrent offrir à ces amateurs de beauté une philosophie qui n'etait guère autre chose qu'une poésie, et qui avait à leurs yeux l'inestimable avantage de s'accorder avec les dogmes chrétiens. Le platonisme a été la seule pensée qui ait sourit aux milieux humanistes, le seul courant d'idées qui d'eux soit venu jusqu'à nous» (R. MORCAY, *La Renaissance,* vol. I [París 1933] p.53).

RAMÓN SIBIUDA († 1436) *.—Su nombre tiene muchas variantes: Sabunde, Sebond, etc. Es catalán, probablemente natural de Barcelona. Maestro en artes, medicina, teología, profesor y quizá rector de la Universidad de Toulouse (1429-1435). Al fin de su vida se ordenó de sacerdote. Murió en Toulouse (29-5-1436). Su actitud es ante todo antinominalista, antiaverroísta y sobre todo lulista. Su obra es el *Liber creaturarum, specialiter de homine, et de natura eius inquantum homo; et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum: et omne debitum, ad quod homo tenetur, et obligatur tam Deo quam proximo.* Más tarde se le añadió el título de *Theologia naturalis.* La comenzó en 1434 y terminó en 1436. Se imprimió en Deventer (1480), Lyón (1540), Venecia (1581). J. E. de Seidel hizo una edición en Sulzbach (1852). Fue prohibida por Paulo IV en 1559, por considerarla excesivamente racionalista, ya que trata de demostrar por la sola razón natural el misterio de la Trinidad. El concilio de Trento (1564) limitó la prohibición al prólogo.

Dios nos ha dado dos grandes libros, que se complementan y entre los cuales hay una concordancia perfecta: el de la Naturaleza y el de la Sagrada Escritura. El primero, cuya llave no es la enseñanza de los Doctores, sino la experiencia, es como una introducción para el segundo. Es un libro común a todos, clérigos y laicos, y no se puede falsificar ni interpretar falsamente, mientras que el de la Sagrada Escritura no es común a todos, y puede ser falsificado y mal interpretado por los herejes. La letra mayúscula y la clave del libro de la Naturaleza es el hombre [2].

En el libro de la Naturaleza se basa la nueva ciencia que propone Sibiuda. Ciencia fácil de aprender. Basta un mes para que cualquiera, clérigo o laico, la posea. Estudiándola un mes, aprenderá más que estudiando doctores cien años [3]. Es una ciencia infalible, por-

[2] «Unde duo sunt libri nobis dati a Deo, scilicet liber universitatis creaturarum sive liber naturae. Et alius est liber sacrae scripturae. Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas rerum fuit condita: quum quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta: et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris componitur liber. Ita componitur liber creaturarum quo libro etiam continetur homo: et est principalior littera ipsius libri... Secundus autem liber scripturae datus est homine secundo: et hoc in defectu primi libri... Liber creaturarum est omnibus communis, sed liber scripturae non est communis quia solum clerici legere sciunt in eo. Item primus liber, scilicet naturae, non potest falsificari nec deleri neque false interpretari; ideo haeretici non possunt eum false intelligere, nec aliquis potest in eo fieri haereticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi» (Prologus, ed. Lyón 1548, p.3).

[3] «Et ideo ista scientia est communis tam laicis quam clericis et omni conditioni hominum, et potest haberi infra mensem et sine labore, nec oportet aliquid impectorari. Nec habere aliquem librum in scriptis... quia plus sciet infra mensem per istam scientiam quam per centum annos studendo doctores».

* **Bibliografía:** ALTÉS ESCRIBÁ, J., *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético* (Barcelona 1939); AVINYÓ, J., *Breu estudi critic del filòsof català Ramón Sibiuda* (Barcelona 1935); BOVÉ, S., *Assaig crític sobre'l filósof barceloní En Ramón Sebiude* (Juegos florales de Barcelona en 1896 p.225-429, trabajo que dio ocasión a una violenta crítica de don Enrique Prat de la Riva y a una polémica con el Rvdo. Federico Clascar); COMPAYRÉ, G., *De Ramundo Sabundo ac de Theologiae naturalis libro* (París 1872); PROBST, J. H., *Le lullisme de Raymond de Sebonde (Ramón de Sibiude)* (Tolosa 1921); MARTINS, M., *As origens da filosofia de Raimundo Sibiuda*: RevPortFil 4 (1948) 5-24; REULET, D., *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde* (París 1875). Trata de demostrar su nacionalidad francesa. Le contestó M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *La patria de Raimundo Sabunde*: La Ciencia Española. Ed. BONILLA-ARTIGAS, Madrid, 21, 9-11; RÉVAH, I. S., *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI[e] siècle: La «Theologie naturelle» de Raymond Sebond* (Lisboa, Academia das Ciencias, 1953).

que arguye por razones irrecusables y ciertísimas, como es la experiencia que cada uno tiene de la naturaleza de las criaturas y de sí mismo. No necesita más testigos que el mismo hombre [4]. El hombre mismo debe ser el medio, el argumento y el testimonio de la ciencia del hombre en las cosas que pertenecen a su salvación o condenación, a su felicidad, a su bien o su mal [5]. Anticipándose a Descartes, Sibiuda considera la experiencia interna del mismo hombre como el medio más seguro para demostrar la existencia y atributos de Dios [6].

Sibiuda se propone la verdad de la doctrina cristiana, partiendo del estudio de la Naturaleza del mundo, y especialmente del hombre [7]. Para ello sitúa a éste en el lugar central que le corresponde dentro del orden del universo, o sea de la escala de los seres de la naturaleza. Esta escala tiene cuatro grados, que son: 1.º Seres inanimados, que no tienen más que el ser. 2.º Plantas, que tienen el ser y la vida. 3.º Animales, que tienen ser, vida y sensibilidad. 4.º Hombre, que, además de las propiedades anteriores, tiene también las de entender y querer. El hombre se diferencia de los seres inferiores en que en los tres primeros grados hay muchas especies, mientras que la humana es una sola y, sobre todo, en que está dotado de entendimiento y libertad [8].

La primera escala, que llega hasta el hombre, se completa con otra segunda, que arranca del hombre y llega hasta Dios, la cual tiene otros cuatro grados: 1.º El conocimiento del Ser divino y sus propiedades. 2.º El conocimiento de la producción del mundo *ex nihilo*. 3.º El conocimiento de la producción del Hijo, *intra se, ab aeterno, per modum naturae*. 4.º El conocimiento de la producción del Espíritu Santo, *per modum voluntatis*. Con lo cual, siguiendo este proceso, llegamos al conocimiento de Dios uno en esencia y trino en personas [9].

Dios es «lo más grande que se puede concebir» [10]. Su conoci-

[4] «Haec scientia arguit per argumenta infallibilia, quibus nullus potest contradicere. Quoniam arguit per quae sunt certissima cuilibet homini per experientiam, scilicet per omnes creaturas, et per naturas ipsius hominis, et per ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra seipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem».

[5] «Et ideo ipsemet ex sua propria natura debet esse medium, argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel felicitatem, vel ad bonum, vel ad malum eius» (tit.1 p.2).

[6] «Et iste modus cognoscendi est propinquissimus hominis, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo, nec oportet quod quaerat alia exempla extra se, nec aliquod testimonium quam seipsum» (tit.63 p.101).

[7] «Et cognoscuntur in hoc libro omnes errores antiquorum Philosophorum et paganorum et infidelium, et per istam scientiam tota fides Christiana infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera» (Prol.). «Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter sine difficultate et labore omnem veritatem homini necessariam, tam de homine quam de Deo».

[8] Estas escalas se complementan con otras muchas: la *scala naturae (creationis et conditionis)* continúa con la *scala gratiae (recreationis, reparationis, restaurationis, scala vitae, scala salutis, scala hominis inquantum lapsus est)*, *scala sacramentalis*, que, a su vez, es *scala cognoscendi*, en cuanto que sirve para pasar de lo visible a lo invisible, y *scala suscipiendi*, en cuanto que vale para recibir la gracia santificante. Sibiuda habla también de *escala de la Trinidad*, *escala del amor*, *escala angélica*. Todas son expresiones del fondo lulista del *Liber creaturarum* (cf. CARRERAS ARTÁU, o.c., II 148).

[9] «Et sic per istum processum invenimus Deum trinum et unum. Unum in essentia et trinum in personis» (tit.66 p.86).

[10] Regula autem, quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est «quo nihil maius co-

miento es el objeto más alto a que puede aplicarse la razón del hombre. De la comparación de las semejanzas generales y particulares del hombre con los seres inferiores en la escala de la naturaleza se deduce la existencia de un Ser supremo, sabio, bueno, creador y ordenador del universo, uno en esencia y trino en personas.

Del concepto de Dios como la cosa más grande que se puede pensar se deducen innumerables grandezas y propiedades. Podemos aplicarle todas las perfecciones que hallamos en las criaturas. Dios es, vive, siente, entiende y quiere. Pero todo esto de manera infinita y de suerte que todas esas perfecciones se identifican en El. Además de esto deducimos que Dios es increado, primero, eterno, incorruptible, incomunicable, etc.

Del conocimiento de Dios y del hombre se deriva asimismo una moral. La segunda operación del entendimiento consiste en afirmar o negar, y en esto consiste la ciencia. A todas las criaturas es común el deseo de la conservación y perfección de su naturaleza. Lo mismo sucede en el hombre, el cual debe afirmar todo cuanto es útil y contribuye a su perfección, así como negar lo que le es contrario [11]. El hombre es inteligente y libre, y debe utilizar estas facultades para su conservación y perfección. Como regla de moral, el hombre debe afirmar lo que es más útil, más amable y deseable, y negar lo contrario. El que obra conforme a su naturaleza, hace lo que debe [12].

El hombre es un microcosmos, un compendio de las perfecciones de todos los seres inferiores, intermedio entre el mundo y Dios. Pero el hombre vale más que todo el mundo, y está más obligado a Dios por lo que es en sí mismo que por el mundo entero [13]. De aquí se deriva una doble fraternidad. Una general, del hombre con todos los seres del mundo, basada en sus semejanzas y en que todos son criaturas de Dios. Y otra especial entre todos los hombres, que tienen a Dios por Padre común, en cuanto que todos son imágenes de Dios.

Sibiuda dedica varios títulos a exponer un gran tratado del amor, en que se han inspirado abundantemente los místicos españoles y extranjeros. Hay dos amores: el de Dios, que es la suma de todo bien, y el de sí mismo, que es la de todo mal.

El *Liber creaturarum* tuvo una amplia influencia. Nicolás de Cusa tenía un ejemplar en su biblioteca. Fue muy estimado en el círculo de Lefèvre d'Etaples, Carlos Bovelles (que lo califica de

gitari potest, vel Deus est maius quod cogitari potest... Quaecumque ergo potest homo cogitare meliora, nobiliora, etc., illa potest Deo attribuere. Et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime» (tit.63 p.101).

[11] «Unde cum homo debeat per suum intellectum et voluntatem acquirere totum suum bonum, et totam suam perfectionem, dignitatem et nobilitatem, inquantum homo est, ideo ipse non debet uti illis contra seipsum, et ad suam destructionem, et contra hominem, sed pro homine» (tit.66 p.110).

[12] «Et si aliquis dicat, quare tu affirmas et credis illud quod non intelligis, quia forsitan est falsum, ad hoc responderetur quod excusatur per hoc, quia credit ad suum bonum, et ad suam utilitatem, quia hoc tenetur facere naturaliter et de iure naturae, et qui facit secundum suam naturam, facit id quod debet, et qui facit id quod debet, excusatus est» (tit.67 p.111).

[13] «Totus ergo ordo creaturarum: tota scala naturae ostendunt nobis obligationem ad Deum et debitum amoris; et etiam gaudium. Ex creaturis manifestatur obligatio. Ex obligatione debitum amoris. Et ex amore gaudium. Et sic per scalam naturae continue ascendimus de bono in melius: et de infimis ad summa cum Dei auxilio» (tit.156 p.85).

«suculentissimus atque uberrimus»), Beato Renano. Montaigne hizo una admirable traducción en 1569 y contribuyó a su difusión dedicando a su autor un capítulo de sus *Ensayos* (II c.12 *Apologie de Raimond Sebond)*, que, sin embargo, refleja todo lo contrario del pensamiento de Sibiuda. Influyó también en Pascal y San Francisco de Sales.

Quizá más influencia que el libro original tuvo el resumen o adaptación que en elegante latín hizo el cartujo belga de Zeellen, Pedro Dorland, en forma de seis diálogos entre Raimundo y un dominico, al que después añadió un séptimo, con el título *De natura hominis seu Viola animae ad modum dialogi* (Colonia 1499, 1501). El año siguiente de su aparición fue mandado imprimir en Toledo por Cisneros (1500), y traducido en Valladolid con el título *Violeta del ánima* (1549). Su influencia se aprecia en el obispo erasmiano Fray Juan de Cazalla *(Lumbre del alma,* Valladolid 1528, 1542). La inspiración se convierte en copia casi literal en las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (Salamanca 1578) de Fray Diego de Estella y en Fray Juan de los Angeles: *Triunfos del amor de Dios* (Medina del Campo 1590), *Diálogos de la conquista del Reino espiritual y secreto de Dios* (Madrid 1595). Fue traducido por Fray Antonio de Arés (Madrid 1614, 1616). La *Viola del alma,* traducida del italiano, fue publicada por Pablo Riera en la Librería religiosa *(Las criaturas. Grandioso tratado del hombre,* Barcelona 1854) [14].

I. Alemania

NICOLAS DE CUSA (1401-1464) *.—Vida.—Nació en Cues, pequeña aldea cerca de Tréveris, junto al Mosela. Fue hijo de un barquero apellidado Krebs (Cryftz, Kryfts, Chrypffs), a lo cual

[14] T. y J. Carreras Artáu, *Filosofía cristiana de los siglos XIII a XV* (Madrid 1943) II p.175. J. Altés-Escribá, *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético* (Barcelona 1930). Salvador Bové, *Assaig critic sobre'l filosof barceloni en Ramón Sebiude* (Barcelona 1896). D. Reulet, *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur R. Sebonde* (París 1875). I. S. Révah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVIe siècle: La «theologie naturelle» de Raymond Sebond* (Lisboa 1953).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Opuscula varia* (s. f. Estrasburgo 1488?); Cortemaggiore (Milán 1502); *Opera* 3 vols. Ed. Lefèvre d'Étaples (París 1514); *Opera* 3 vols. Ed. H. Petrus (Basilea 1565); *De docta ignorantia libri tres.* Ed. y notas por Paolo Rotta (Bari, Laterza, 1913); Edición crítica bajo los auspicios de la Academia de Letras de Heidelberg (Leipzig 1932ss). Comprenderá 14 volúmenes; fue interrumpida durante la guerra europea, en que el material preparado fue destruido por un bombardeo. El último volumen aparecido es el XIV/2: *De concordantia catholica liber secundus,* por F. Meiner (1965); *Philosophische Schriften,* por A. Petzelt (Stuttgart 1949); *Schriften des Nikolaus von Cues in deutschen Uebersetzungen* (Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausg. von Ernst Hoffmann und Paul Wilpert [Leipzig 1936]; el último aparecido es el XIV: *Die Jagd nach Weisheit. De venatione sapientiae* [Hamburgo, F. Meiner, 1964]); *Cusanus-Texte* (Sitzd. d. Heidelberger Ak. d. Wissensch. Carl Winter [Universitätsverlag, Heidelberg 1929ss]); *La docta ignorancia.* Trad. por M. Fuentes Benot (Buenos Aires, Aguilar, 1957).

Estudios: Alvarez Gómez, M., *«Coincidentia oppositorum» e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios, según Nicolás de Cusa:* La Ciudad de Dios 76 (1963) 666-698; Id., *Adecuación e identidad. Sobre la idea de verdad en Santo Tomás y Nicolás de Cusa:* Anales de la cátedra «Francisco Suárez», Universidad de Granada 4 (1964) fasc.2 p.5-72; Bataglia, F., *Il pensiero giuridico e politico di Nicolo Cusano:* Riv. di Storia del Diritto Italiano 8 (Bolonia 1935) a.6 p.[illegible]-283; Bauer, R., *Sacrum imperium et imperium germanicum chez Nicolas de Cusa:* AHDLMA 21 (1954) 207-240; Bett, H., *Nicholas of Cusa* (Londres 1932); Clemens, F. J., *Giordano Bruno und Nicolaus Cusanus* (Bonn 1846); Colomer, E., S. I., *Nikolaus von Kues und Raimond Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Berlin, Walter et Gruyter, 1961);

responde el sobrenombre con que a veces firma: Nicolaus Cancer de Cusza, y el haber adoptado por escudo un cangrejo en campo blanco. Protegido por Ulrico de Manderscheid, después obispo de Tréveris, hizo sus primeros estudios en el colegio de los Hermanos de la Vida Común de Deventer, donde cursó letras clásicas (1413-1416). Pasó a estudiar filosofía en Heidelberg (1416-1417), que desde su primer rector, Marsilio de Inghem, era uno de los principales focos del nominalismo. En 1417 fue a Padua, centro del aristotelismo averroísta. Estudió derecho, pero al mismo tiempo se interesó por la medicina y sobre todo por las matemáticas. Fue discípulo de Julián Cesarini, y amigo de Peldemonti y el astrónomo florentino Pablo Toscanelli (1397-1482). Recibió el grado de doctor en derecho en 1423, y después de una breve estancia en Roma pasó a estudiar teología a Colonia (1424-25), donde dominaba la «via antiqua» y la orientación «albertista» de Heimerico de Campo, O. P. (Heimerich van den Velde). Se ordenó de sacerdote (1427) y fue nombrado párroco de Altrich, canónigo de San Simeón de Tréveris y deán de la colegiata de San Florín en Coblenza. En 1430 lo tomó como secretario Ulrico de Manderscheid, electo obispo de Tréveris, cuya causa defendió en el concilio de Basilea (1432). Primeramente adoptó una actitud conciliarista, que rectificó en 1437 adhiriéndose a Eugenio IV, por lo que mereció el califica-

ID., *Ramón Llull y Nicolás de Cusa*: Pensamiento 17 (1961) 471-92; ID., *Nicolau de Cusa (1401-1464). Un pensador na fronteira de dois mundos*: Rev. portuguesa de Filosofia 20 (Braga 1964) fasc.4 p.387-435; ID., *Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad*: Pensamiento 20 (1964) 391-416; DUHEM, P., *Etudes su Léonard de Vinci* II (Paris 1909) p.97ss; ID., *Système du monde* II (Paris 1918); DURÃO, P., *O ecumenismo de Nicolau de Cusa no tratado «De Pace fidei»*: Rev.port. de Filosofia 20 (Braga 1964) 454-466; DYROFF, A., *Sammelbericht: Neuere Schriften über Nik. von Cues*: Philos. Jahrbuch 41 (1928); FALKENBERG, R., *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus* (Breslau 1880); GANDILLAC, M. DE, *La philosophie de N. de Cues* (Paris, Aubier, 1941); ID., *Nicolas de Cues, oeuvres choisies*, trad. e intr. (París 1942); ID., *Nikolas von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischer Weltanschauung*, trad. K. FLEISCHMANN, L. SCHWAMM (Düsseldorf 1953); GARIN, E., *Cusano e i platonici italiani del Quatrocento*, en Nicolò da Cusa, Relazione al Convegno Interuniversitario de Bresanone nel 1960 (Firenze 1962) p.75-100; GLOSSNER, M., *Nicolaus von Cusa und Marius Nizzolius als Vorläufer der neueren Philosophie* (Münster 1891); GRADI, R., *Il pensiero del Cusano* (Padua 1941); HAUBST, R., *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Friburgo 1956); ID., *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*: Beiträge 38,1 (Münster, Aschendorff, 1955); HEINZ-MOHR, G.-ECKERT, W. P., *Das Werk des Nicolaus Cusanus*. Eine bibliophile Einführung (Colonia 1963); HOFFMANN, E., *Cusanus-Studien*. I: *Das Universum des N. von Kues* (Heidelberg 1930); ID., *Die Quellen der Cusanischen Mathematik*. I: *Ramón Lulls Kreisquadratur* (Sitz. Ber. Heid. Ak., 1941-2); ID., *Nikolaus von Kues. Zwei Vorträge* (Heidelberg 1947); ID., *Nikolaus von Kues*, en *Platonismus und Christliche Philosophie* (Stuttgart 1960) p.376-402; HONECKER, M., *Die Enstehungszeit der Docta Ignorantia des Nikolaus von Cues*: Historisches Jahrbuch (1940); ID., *N. von Kues und die griechische Sprache*: HSB (1938); HUIT, CH., *Le platonisme pendant la Renaissance*: Annales de Phil. chrét. Nouvelle série (Paris 1895-96) t.33 p.275-277.35-47.269-283.362-372.617-628; JACOBI, M., *Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus von Cusa* (Berlín 1904). *Das Universum und seine Gesetze in den Lehren des Kard. N. von Kues* (Berlin 1904); JASPERS, K., *Nikolaus Cusanus* (Munich 1964); KOCH, J., *Nikolaus von Kues und seine Umwelt* (1948); ID., *Die Ars coniecturalis des N. von Kues*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 16 (1956); ID., *Nikolaus von Kues (1401-1464)*, en *Die grossen Deutschen. Deutsche Biographie in 4 Bänden* (Berlin 1956) vol.1 p.275-287. LENZ, J., *Ueber die Docta Ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen* (Würzburg 1923); MARTIN, V., *Nicholaus of Cusa on God and the creature* (Quebec 1947, 1949); MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *Un ecumenista del siglo XV*: RazFe 170 (1964) 780-99; ID., *El hombre «mensura rerum» en Nicolás de Cusa*: Pensamiento 21 (1965) 41-64; MARX, J., *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues* (Tréveris 1905); MENNICKEN, P., *Nikolaus von Kues* (Leipzig 1932; Tréveris 1950); MEROÑO, J., *Nicolás de Cusa, desde su V Centenario*: Nuestro Tiempo 12 (1965) n.127 p.20-34; MEUTHEN, E., *Nikolaus von Kues (1401-1464). Skizze einer Biographie* (Münster 1964);

tivo de «Hercules omnium Eugenianorum». Durante el concilio escribió su primera obra: *De concordantia catholica* (1433-1434), amplio proyecto de reorganización de la Iglesia y el Imperio, inspirada en un sentido conciliarista. *De reparatione calendarii* (1436). En 1437 fue enviado a Constantinopla por Eugenio IV en la embajada que debía acompañar a Florencia a los representantes bizantinos en el concilio. Esto le dio ocasión para conocer numerosos personajes importantes y entrar en contacto con la ciencia griega. En este viaje tuvo lugar su conversión filosófica. La contemplación de la inmensidad del mar le inspiró la idea de la conciliación y coincidencia de todos los opuestos en el infinito [1]. Fruto de ella son sus primeras obras filosóficas: *De docta ignorantia* y *De coniecturis* (1439-1440), dedicadas a su «venerado maestro» en Padua, Cesarini, en que aparece ya su sistema, que después apenas hará más que retocar o ampliar. Después del concilio desarrolló una intensísima actividad diplomática al servicio de Eugenio IV y Nicolás V, que lo nombró cardenal en 1448, obispo de Brixen (Bressanone), en el Tirol (1450), y legado *a latere* para la reforma de Alemania, cargo que desempeñó de 1451 a 1452, mereciendo el calificativo de «ángel de la paz». Volvió a su diócesis de Brixen y tuvo que afrontar duros conflictos con el duque Segismundo de Tirol, el cual llegó a encarcelarlo. En 1460 regresó a Roma, y Pío II, su antiguo amigo, lo nombró vicario general de Roma y los Estados de la Iglesia y le encomendó la predicación de la cruzada contra los turcos. Murió en Todi (Umbría) en 15 de agosto de 1464. Está sepultado en la iglesia de San Pedro ad Vincula (Roma).

Obras.—Su intensa actividad diplomática y religiosa de hombre de gobierno y reformador se complementa con otra actividad semejante de orden científico. Escribió numerosas obras sobre las materias más variadas: filosofía, derecho, política, matemáticas y astronomía. Las dividiremos en tres grupos: filosóficas y místicas, matemáticas y ecumenistas [2].—A) *De concordantia catholica* (1433-

[illegible], M. M., *Die Aktualität des N. Cusanus in seinen Grundgedanken* (Berlin 1964); Ritter, G., *Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei N. Cusanus* (Leipzig 1927); Id., *Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*: HSB (1944); Rotta, P., *Il Cardinale Nicolò da Cusa: la vita ed il pensiero* (Milán, Vita e Pensiero, 1928); Id., *Niccolò Cusano* (Milán, Bocca, 1942); Id., *La biblioteca del Cusano*: RivFil Neoesc. 21 (Milán 1927) 22-47; Saitta, G., *Nicolò Cusano e l'umanesimo italiano* (Bolonia 1953); Santinello, G., *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica* (Padua 1958). Schultz, R., *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues* (Hain 1948); Uebinger, J., *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus* (Münster 1888); Id., *Die Philosophie des N. C.* (Diss. Würzburg 1881); Vansteenberghe, E., *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). La Action, la pensée* (París, Champion, 1920); Id., *Autour de la docte ignorance*: Beiträge 14 (1915) 2-4; Id., *Quelques lectures de jeunesse de N. de Cues, d'après un manuscrit inconnu de sa bibliothèque*: ADLHMA (París 1928) 215-84; Volkmann-Schluck, K. H., *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Frankfurt 1957); Id., *La filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna*: RevFil 67 (Madrid 1958) 437-458; Zellinger, E., *Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutensden theologischen Werke* (Münich, Max Hueber, 1960); *No V Centenário de Nicolau de Cusa*: RevPortFil 20 (Braga 1964) fasc.4.

[1] «... quosque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia» (*De docta ign.*, epistola auctoris ad dominum Julianum cardinalem).

[2] Ediciones: Estrasburgo (1488); París, por Lefèvre d'Etaples (1514); Basilea, por Hen

34), en el concilio de Basilea. *De docta ignorantia* (1440). *De coniecturis* (1440). *De Deo abscondito* (1444). *De quaerendo Deum* (1445). *De filiatione Dei* (1445). *De dato Patris luminum* (1446). *De genesi* (1447). *Idiota de Sapientia, De mente, De staticis experimentis* (1450). *Coniectura de ultimis diebus* (1452). *De visione Dei* (1453). *De beryllo* (1458). *De principio* (1459). *De possest* (1460). *De non aliud* (1462). *De venatione sapientiae* (1463). *Compendium* (1463). *De apice theoriae* (1463). *De ludo globi* (1463).—B) *De geometricis transmutationibus* (1450). *De arithmeticis complementis* (1450). *De quadratura circuli* (1450-52). *De mathematicis complementis* (1453). *Caesarea quadratura circuli* (1457). *De mathematica perfectione* (1458). *Propositio aurea super mathematicam* (1459).—C) *De pace fidei* (1453). *Cribratio Alchorani* (1461) [3].

Carácter y fuentes.—Cusa es un espíritu amplio, curioso abierto a todas las corrientes e influencias de su tiempo. Se halla «a caballo sobre dos mundos» [4], en el punto de intersección entre las corrientes de pensamiento que provienen de la Edad Media y las nuevas aportaciones del Humanismo y el espíritu de los nuevos tiempos [5]. Su formación en los mejores centros culturales le permitió apreciar y contrastar las diversas tendencias, antiguas y nuevas, tal como se revelaban en las grandes universidades europeas. Es fundamental su permanencia en Deventer con los Hermanos de la Vida Común, en que asimiló el ambiente de misticismo neoplatonizante, con tendencia a la negatividad de nuestro conocimiento de lo trascendente y a la iluminación directa de Dios, a la manera del seudo Dionisio. En Heidelberg pudo conocer el nominalismo, con su fondo de agnosticismo y matematicismo. En Padua pudo entrar en contacto con el aristotelismo averroísta. En Colonia pudo apreciar el albertismo y el tomismo. En Roma y Constantinopla, el humanismo y el resurgir de los estudios literarios y filológicos.

Pero Cusa no es humanista más que en aspectos secundarios: en su estima por la antigüedad, su admiración por el latín de Valla o de Eneas Silvio Piccolomini, su interés por adquirir códices, que acumuló en su biblioteca. Tampoco es propiamente un filósofo, sino ante todo un místico, que emplea términos filosóficos y simbolismos matemáticos, y cuyas palabras no tienen el sentido corriente

ricus Petri (1565). *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis* (Leipzig-Hamburgo). Han aparecido las siguientes: I, *De docta ignorantia* (1932, E. Hoffmann y R. Klibansky). II, *Apologia doctae ignorantiae* (1932, R. Klibansky). IV, *Opuscula: De Deo abscondito, De quaerendo Deum. De filiatione Dei. De dato Patris luminum. Coniectura de ultimis diebus. De genesi* (P. Wilpert). V, *Idiota, de sapientia. De mente. De staticis experimentis* (1937, L. Baur). VII, *De pace fidei. Cum epistola ad Ioannem de Segobia* (1959, R. Klibansky y H. Bascour). XI, 1 *De beryllo* (1940, L. Baur). XI 3, *Compendium* (B. Decker y K. Bormann). XIII 1, *Directio speculantis, seu de non aliud* (1950, L. Baur y P. Wilpert). XIV 1-3, *De concordantia catholica* (1964, G. Kallen).

[3] Cusa aspiraba a la unificación no sólo de los cristianos, sino también de los musulmanes. «Ego ingenium applicui ut etiam ex Alchorano Evangelium verum ostenderem» (*Cribratio Alchorani*, Prol.).

[4] H. Höffding, *Hist. de la Philos.* (París 1924) I 89.

[5] «Esta inmensa obra—científica, política, filosófica, jurídica—¿cierra la Edad Media o abre otra era nueva? Vana cuestión, salvo para aquellos que se obstinan en imaginar un neto corte entre Edad Media y Renacimiento» (Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise* 15 p.233).

en filosofía, sino que hay que interpretarlas en función de su mística. Él mismo nos manifiesta sus propósitos: «Cum omne nostrum studium ad hoc tantum tendat, ut Deum quaeramus, inventumque non perdamus». En este sentido prolonga la corriente cristiana y neoplatónica de la Edad Media, sirviendo como medio para transmitirla a la Moderna.

Para conocer su mentalidad es importante su biblioteca, que se conserva en gran parte en el Hospital de Cues [6]. Además de las obras de Santos Padres griegos y latinos (San Cirilo, San Juan Crisóstomo, San Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nazianceno, San Jerónimo, San Agustín, Orígenes), figuran su autor favorito, el seudo Dionisio, Proclo (*Comentarios a Parménides, Teología de Platón, Elementatio theologica*), libros herméticos (*Liber Hermetis, Verba Hermetis*), Boecio, Juan Escoto Eriúgena, Raymundo Lulio [7]. Entre los árabes figuran Alkindi, Alfarabí, Algazel (*Liber de universi philosophia*), Avicena (*Metafísica*), Averroes. De filósofos judíos poseía Ibn Gabirol (*Fons Vitae*), Isaac ben Salomón Israelí. De Aristóteles figura la *Metafísica* y la *Etica a Nicómaco*. Entre los místicos poseía Taulero, Ruysbroeck, Enrique Susón y Eckhardt (*Opus tripartitum*). Entre los teólogos están las obras de Guillermo de Alvernia, San Buenaventura, Duns Escoto, San Alberto Magno y las *Sumas Teológica* y *Contra Gentiles* de Santo Tomás, anotadas de su mano, echándose de ver que sobre todo le interesan los pasajes de fondo neoplatónico [8]. De Platón poseía *República, Apología de Sócrates, Critón, Menón, Fedón* y *Fedro*.

Basta indicar estas influencias fundamentales para ver que nos hallamos ante una mentalidad de tendencia mística fuertemente influida por el neoplatonismo, que busca expresiones en el campo filosófico y en el simbolismo matemático, cuya insuficiencia es causa, por una parte, de un marcado acento de agnosticismo respecto de la posibilidad de alcanzar la verdad y, por otra, de un lenguaje un poco impreciso, en que las palabras van más allá del pensamiento del autor.

La estructura del sistema cusano es típicamente neoplatónica. Es un edificio construido de arriba abajo y sostenido desde arriba. La primera intuición es el Uno-Dios, en el cual se apoya y del cual depende todo. Insiste en la absoluta transcendencia e incognoscibilidad de Dios y, sin embargo, afirma que la ciencia de Dios precede a cualquier otro conocimiento: «ita scientiam cuiuslibet praecedit

[6] P. ROTTA, *La biblioteca del Cusano*: RFNS 19 (1927) 22-47; *Il Cardinale Niccolo de Cusa* (Milán 1928).

[7] Sobre la influencia de Ramón Llull en Cusa, T. y J. CARRERAS ARTÁU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1943) II 177-196; EUSEBIO COLOMER, S.I., *Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (Quellen z.Gesch. d.Philos., Bd 2, Berlin 1961).

[8] «En la biblioteca se encuentran las *Sumas*, conoció el tratado *De aeternitate mundi* y los *Comentarios al Areopagita*, probablemente el *De ente et essentia*, del cual sacó que Dios no puede crear dos individuos perfectamente idénticos. La *Suma Contra Gentes*, de la cual sacó la ausencia de proporción entre Dios y los otros seres (CG 4,1), y términos usados por él como *Unum* o el *Maximum* (CG 3,17) el *ipsum esse* (CG.2,52), *et non aliud* (CG 1,38), el término *ydiota*, para indicar al hombre sabio, pero no culto (CG 1,3). El Aquinate llegó tarde al Cusano, pero lo suficientemente a tiempo para confirmar su pensamiento y buscar en tal fuente elementos nuevos y originales» (P. ROTTA, o.c., p.266-267).

scientia Dei» [9]. La razón es porque Dios es el ejemplar de todas las cosas y, si se ignora el ejemplar, no puede conocerse la diversidad (Quare Deus qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, ib.). Todo su pensamiento se desenvuelve en función de la contraposición neoplatónica entre dos grandes órdenes de ser. Por una parte, Dios, unidad absoluta, simplicísima, inaccesible a los sentidos y a la razón discursiva y solamente perceptible por el *intellectus*. Y, por otra, el universo sensible, reino de la pluralidad, de los números y lo numerable, del movimiento. A estos dos grandes órdenes de ser corresponden, respectivamente, dos modos de conocimiento: el entendimiento (intellectus) y la razón (ratio). «El eje de la metafísica cusana es la teoría de la *complicatio-explicatio*» [10]. Su máxima aspiración es llegar a un punto en que todas las cosas opuestas que percibimos en la pluralidad del universo sensible se armonicen, concilien y unifiquen en la Unidad (coincidentia oppositorum). Sin embargo, al tratar del conocimiento, acentúa la alteridad y la oposición entre Dios y el mundo. Pero en su ontología no acierta a dar razón de la diversidad ni a encontrar una fórmula de retorno a la unidad.

Su obra fundamental, *De docta ignorantia*, tiene tres partes: 1) Dios, o el infinito *(maximum absolutum)*; 2) el universo y el hombre *(maximum contractum o relativo)*; 3) Jesucristo, Dios-hombre, vínculo de unión entre el Máximo absoluto y el máximo relativo *(maximum simul absolutum et contractum)*, a través de cuya redención se realiza el retorno del universo a Dios.

I. **El Ser.**—1) **Dios.**—El punto de partida de Cusa, como en todos los neoplatónios, es la intuición primaria de Dios como Ser uno, eterno, infinito, absoluto y necesario. Dios es el Ser trascendente, que existe antes, fuera y más allá de todas las cosas. A Cusa no le preocupa la existencia de Dios, que cree tan necesaria y evidente que apenas hace falta demostrarla, sino la posibilidad de su conocimiento. La misma negación de Dios implica su afirmación, pues en Dios se identifican todos los contrarios, el máximo y el mínimo, el ser y el no-ser: «Quomodo potest non esse, quando non esse in ipso sit ipsum?» [11] Como en todos los platonismos, lo difícil será demostrar, no la existencia de Dios, sino la del mundo. Sus pruebas, más o menos implícitas y *a posteriori*, pueden expresarse así: Existe el universo. Ahora bien, la pluralidad del universo supone la existencia de una Unidad; lo relativo supone

[9] *Idiota, de mente* 10.

[10] J. Maréchal, S.I., *Précis d'Hist. de la Philosophie* (Lovaina 1933) p.32.

[11] *De possest* (P 1,177v). Esta expresión—*possest*—equivale a *posse* + *est* y significa la necesidad del ser y el acto eterno de Dios. «Solamente Dios es *Possest*, porque El es en acto todo cuanto es» *(De venatione sapientiae* 13). Todo lo que es puede ser. Hay tres clases de posibilidad (posse): 1.ª *Posse facere* (poder hacer). 2.ª *Posse fieri* (poder llegar a ser). 3.ª *Posse factum* (poder ser hecho). El *poder hacer* es el principio primero y anterior a todas las cosas. El *posse fiéri* es anterior al *posse factum*. Pero en Dios coinciden la posibilidad y el ser. Dios *puede ser* y *es* desde toda la eternidad.

lo Absoluto; lo más y lo menos suponen necesariamente un *Maximum* respecto del cual se establece la comparación. Esa Unidad, ese Absoluto y ese *Maximum* es Dios. Por lo tanto, Dios es lo primero en el orden ontológico, cuya existencia es presupuesta por la de todos los demás seres, los cuales no existirían sin El: «Quomodo intelligi potest Maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse?» [12] Todas las cosas del mundo son finitas y limitadas. Pero todo lo finito y limitado tiene un término *a quo* donde comienza, y un término *ad quem* en que termina. Ahora bien, en la serie de términos finitos no es posible seguir hasta el infinito, ni siquiera suponiendo que cada uno es mayor que el precedente. Por lo tanto, fuera de la serie de términos finitos es preciso suponer la existencia de un *Maximum* absoluto y actual, el cual es a la vez principio *a quo* y término *ad quem* de toda la serie de términos finitos. Hay que admitir esta alternativa: O existe Dios, principio *a quo* y término *ad quem* infinito, o existe en acto una serie infinita de seres finitos. Lo segundo es absurdo. Luego hay que admitir lo primero, o sea, la existencia de Dios [13].

Dios existe, pero ¿cómo lo conocemos? Ateniéndonos por ahora a la intuición fundamental, diremos que Dios es la Unidad infinita: «Deitas itaque est unitas infinita» [14]. Es la identidad absoluta. En Dios no hay alteridad, en El lo uno es lo otro (non aliud). En su esencia se contiene eminentemente toda la pluralidad y diversidad de las cosas. En ella coinciden, se confunden, armonizan e identifican todos los contrarios: el todo y la nada, el ser y el no ser, el existir y el no existir, lo creado y lo por crear: «Haec unitas, cum maxima sit, non est multiplicabilis. Deus ita est unus, ut sit actu omne id quod possibile est esse; quapropter non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis» [15]. Está por encima de todas las contradicciones en que se mueve nuestra ciencia, arrancada del mundo sensible. En su esencia infinita se concilian e identifican todos los atributos más contradictorios y los predicados más opuestos. Dios es el Máximo absoluto y el Mínimo absoluto, en el cual están todas las cosas sin pluralidad [16]. Es a la

[12] *D. ign.* 1,6.

[13] «Quodsi numerus ipse esset infinitus, cessarent omnia praemissa. In idem enim redit maximum infinitum esse, et minime esse» (*D.* ign 1,5). «Ostensum est omnia... praeter unum maximum, simpliciter eius respectu finita et terminata esse. Finitum vero et terminatum, habet a quo incipit et ad quod terminatur. Et quia non potest dici quod illud sit maius dato finito, et finitum, ita semper in infinitum progrediendo (quoniam in excedentibus et excessis progressio in infinitum actu fieri non potest, alioquin maximum esset de natura finitorum), igitur necessario est maximum actu, omnium finitorum principium et finis» (*D.* ign. 1,6).

[14] *D. ign.* 1,5.

[15] *D. ign.* 1,5.

[16] «Maximum absolutum supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolu-

vez la *complicación* de todas las cosas, en cuanto que todas están implícitas en su esencia, y su *explicación*, en cuanto que todas están en El y El está en todas [17]. Es a la vez inmanente y trascendente. Es distinto del mundo *(aliud)*, pero al mismo tiempo el mundo está en la más íntima dependencia y conexión con Dios *(non aliud)*.

Dios está más allá de todo cuanto puede entender el hombre (Ipsum est, per quod, in quo et ex quo omne intelligibile intelligitur, et tamen intellectu inattingibile). Cusa rechaza la lógica abstracta y formal de la escolástica y, para expresar de algún modo las perfecciones de Dios, acude a imágenes de orden matemático. Podríamos decir que Dios es la línea infinita, el círculo infinito, el triángulo infinito. La línea curva se confunde con la recta cuando se disminuye su curvatura hasta el infinito. La hipotenusa de un triángulo llega a confundirse con los otros dos lados si se prolonga hasta el infinito [18]. Son ejemplos tomados del mundo sensible, matemático, inadecuados para aplicarlos a Dios, que carece de materia, de extensión, corporeidad y figura.

2) **El universo.**—Cusa admite la producción del universo por creación *ex nihilo*. Pero la expresa en términos que a veces resultan un poco ambiguos o, por lo menos, insuficientes. El universo es el mundo de la realidad que perciben los sentidos y la razón. Es el orden de lo finito, particular, contingente, móvil y numerable. Es una teofanía divina (apparitio Dei), imagen y manifestación de Dios. Es un libro escrito por el dedo de Dios (Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus, *Serm.* 10).

El orden de los seres es el siguiente: 1.º Dios (Maximum

tum est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id, quod concipitur esse, non magis est quam non est. Sed ita est hoc, quia est omnia. Et ita omnia, quia est nullum. Et ita maxime hoc, quia est minime ipsum. Non est enim aliud dicere: Deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux, quam ita: Deus est maxime lux, quia est minime lux... Hoc autem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis» *(D. ign.* 1,4). «Maximum absolute cum sit omne quo id quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere» (ibid.).

17 «Necesse est igitur fateri... Deum omnium rerum complicationem et explicationem; et ut est complicatio omnia in ipso esse ipsum; et ut est explicatio, ipsum in omnibus esse id quod sunt, sicut veritas in imagine» *(D. ign.* 2,3). «Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus» (ib.). «Omnia enim quae quocumque modo sunt aut esse possunt in ipso principio complicantur, et quaecumque creata sunt aut creabuntur explicantur ab ipso, in quo complicata sunt» *(De possest,* P 1,175c). No obstante, Cusa no intentará seguir en su filosofía un proceso dialéctico de deducción, a la manera de Spinoza.

18 «Dico autem (de maximo absoluto) si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus, et esset sphaera. Et pariformiter, si esset sphaera infinita illa esset triangulus, circulus et linea. Et ita de triangulo infinito atque circulo infinito idem dicendum est» *(D. ign.* 1,13).

absoluto) principio y causa de todas las cosas. 2.º El universo (Maximum contracto) como conjunto de la totalidad sucesiva de los seres posibles. 3.º Las cosas particulares. En el orden de la producción de las cosas, la primera creación de Dios es el *Universo*, como totalidad contracta de todas las cosas posibles que habrán de venir sucesivamente a la existencia. Este universo *total* es la imagen perfecta de Dios.

Cusa expresa la relación entre Dios y el universo como totalidad mediante la fórmula *complicatio-explicatio*. Todo cuanto existe en el universo preexiste en Dios. Dios aparece como la concentración de la totalidad de las cosas posibles implícita en la unidad suprema (*complicatio*) [19]. Todos los posibles están precontenidos o implícitos en Dios como la pluralidad en la unidad, como la línea en el punto, como las imágenes en el ejemplar, como los efectos en su causa. A su vez, el universo es el despliegue de Dios *(explicatio)*, la explicitación de las cosas contenidas implícitamente en la esencia y la unidad divina [20]. La pluralidad es el despliegue de la unidad, la línea el del punto.

Pero la imagen o *explicación* de la esencia divina no es el universo actual, sino el universo en cuanto conjunto de la totalidad completa de todos los seres posibles, actuales o futuros: «infinita forma est actualitas omnium formarum formabilium, ac omnium talium praecisissima aequalitas» [21]. Este universo viene a ser una realidad intermedia entre Dios y la pluralidad de las cosas, que Cusa describe en términos de un realismo exagerado de tipo platónico. Es un «universal» con realidad ontológica, distinto de los individuos particulares, los cuales participan de él, y está realmente implícito en todos y cada uno de ellos. La *Humanidad* no es ni Sócrates ni Platón, pero está en Sócrates y en Platón. Así también el *Universo* no es ninguna cosa particular, pero está implícito en todas las cosas: *Quodlibet in quolibet:* «Universum dicit pluralitatem, hoc est unitatem plurium. Propter hoc, sicut humanitas non est nec

[19] Compárese con estos textos de Santo Tomás: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» (ST 1 q.4 a.1 ad 3). «Sicut sol, ut dicit Dionysius *(De div. nom.* 5) 'sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit; ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem'. Et sic, quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius» (ST 1 q.4 a.2 ad 1). «Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente: praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori» (ST 1 q.4 a.2c).

[20] Para Cusa lo finito es, ante todo, numerable. El número es *explicatio unitatis*. «Ut in numero intentionem declaremus, numerus est explicatio unitatis; numerus autem intentionem dicit; ratio autem ex mente est; propterea bruta, quae mentem non habent numerare nequeunt. Sicut igitur ex nostra mente, per hoc quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur» *(D. ign.* 2,3).

[21] *Idiota, de Sapientia* (1,177v).

Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, et in Platone Plato, ita Universum ad omnia» [22].

Cusa expresa la relación entre el universo y los individuos utilizando términos dialécticos tomados de Escoto y los nominalistas. El concepto universal se *contrae* en géneros, especies e individuos. Así también el universo *se contrae (contractio)* y se individualiza en los seres particulares del mundo sensible. (Quare patet quod cum universum sit quidditas contracta... hinc identitas universi est in diversitate, sicut unitas in pluralitate.) Así, pues, el universo es la unidad concreta de todas las cosas posibles, actuales y futuras, en cuanto despliegue de la esencia divina. Los individuos resultarían de la participación de la contracción de la forma única del universo en cada caso particular. Con lo cual tenemos un caso de individuación platónica, en que los individuos se multiplican participando todos de una misma forma, con todos los inconvenientes de semejante concepto.

Uno de ellos es la dificultad de la conciliación de la trascendencia divina con su inmanencia en todos y cada uno de los seres, que lleva a Cusa a expresiones tanto más comprometedoras cuanto que entran de lleno en la lógica de sus principios. Dios está fuera y por encima de todas las cosas, pero a la vez dentro de todas y cada una de ellas, de suerte que el mundo puede llamarse *Deus sensibilis, Deus transmutabilis*, y las criaturas *Deus creatus, Deus occasionatus*. Ciertamente que Cusa no es panteísta, y rechaza enérgicamente semejante imputación [23]. Distingue también entre ejemplar y ejemplado, entre imagen y realidad. Pero aun así no suenan del todo bien frases como las siguientes: «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unicae formae (Dei) sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus, sicut accidens substantia occasionata, et mulier vir occasionatus? Quoniam ipsa forma infinita, non est nisi finite recepta; ut omnis creatura sit quasi infinitas finita, aut Deus creatus?» [24] Todas las cosas están «complicadas» en Dios, y Dios está «explicado» en todas las cosas: «Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus» [25]. Dios está presente en todas las cosas

[22] *D. ign.* 2,4. «Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia quae sunt ab absoluto sint in eo, et ipsum in omnibus, non habet tamen extra pluralitatem (in qua est) subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat» *(D. ign.* 1,2).

[23] «Deus nec hoc, aut illud, nec caelum nec terra» *(Apol. doct. ign.* ed. Heidelberg, 8).

[24] *D. ign.* 2,3.

[25] *D. ign.* 2,3. «Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse con-

y es la esencia de todas ellas: «Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; universum vero est ipsa quidditas contracta. Et ita intelligi poterit quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo, est quasi ex consequenti, mediante universo, in omnibus, et pluralitas rerum, mediante uno universo, in Deo»[26]. «Tolle Deum a creaturis, et remanet nihil».

Juan Wenck, teólogo aristotélico de Heidelberg, reprochó a Cusa por éstas y otras frases de sabor panteísta, parecidas a otras que se hallan en Eckhardt. La ortodoxia del cardenal se halla al abrigo de toda sospecha. Pero Jordano Bruno y Spinoza apenas tendrían que retocar nada en algunas expresiones[27]. El concepto cusano del «Universo» se presta a preguntas de no fácil respuesta: ¿Tiene realidad ontológica, o es solamente una imagen ideal de la esencia divina? ¿Se identifica, o se distingue de Dios? ¿Se identifica, o se distingue realmente de todos y cada uno de los seres? ¿Es una realidad simultánea, o sucesiva? Con razón declara: «Excedit autem mentem nostram modus complicationis et explicationis» *(D. ign.* II 3).

El universo se contrapone a Dios como la pluralidad a la unidad. El número *(explicatio unitatis)* es lo contrario de la unidad, pero resulta de la unidad: «Sine numero pluralitas entium esse nequit. Sublato enim numero, cessant rerum discretio, ordo, proportio, harmonia, atque ipsa entium pluralitas»[28]. El universo, por razón de su pluralidad y multiplicidad, es el lugar de la oposición de los contrarios *(oppositio contrariorum)*. Esta es la propiedad y la nota fundamental que lo distingue de Dios. No obstante, aun entre las cosas más contrarias en apariencia existe una unidad interna de orden, una proporción oculta e invisible, de la cual resulta el universo. (Omnia ad se invicem quamdam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum). Cada individuo es uno y múltiple a la vez.

servantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet q.4 a.1 ad.3). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime» (SANTO TOMÁS, ST 1 q.8 a.1c).

[26] *D. ign.* 2,4. «Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, sed in ipsis est id quod sunt contracte; et quia quidditas solis absoluta, non est aliud a quidditate absoluta lunae, quoniam est ipse Deus qui est entitas et quidditas absoluta omnium, etc. (ib. 2,4).

[27] «Sicut in intentione artificis est prius totum, puta domus, quam partes, puta paries; ita dicimus, cum ex intentione Dei, omnia in esse prodierunt, quod tunc universum prius prodiit, et in eius consequentiam omnia, sine quibus nec universum nec perfectum esse potest» *(D. ign.* 2,4). «Deus igitur, qui est unus, et in uno universo; universum vero est in universis contracte. Et ita intelligi poterit, quomodo Deus, qui est unitas simplicissima, existendo in uno universo, est, quasi ex consequenti, mediante universo, in omnibus, et pluralitas rerum, mediante uno universo, in Deo» (ib.).

[28] *D. ign.* 2,3.

Es un pequeño mundo, un microcosmos, un reflejo de todas las demás cosas, en que en cierto modo se concentra todo el universo. De esta manera, a pesar de sus diferencias, divergencias y oposiciones, en todas las cosas hay un elemento común.

De todo esto se sigue una consecuencia. El universo es el despliegue de Dios hacia fuera. Pero ¿es una *explicatio* voluntaria, o necesaria? Cusa, desde luego, no admite la necesidad intrínseca de esa «explicación» (fatalismo). Pero, según sus principios, si el universo es la *explicatio Dei*, en ese caso es su imagen más perfecta y hasta el único medio posible de manifestarse. Es decir, Dios, en caso de manifestarse, voluntariamente, hacia fuera, no puede hacerlo sino de la manera más perfecta, tal como se da en el universo, el cual es, por lo tanto, el mejor de los posibles. La creación *(explicatio Dei)* es tan semejante a Dios, que no puede concebirse ni realizarse de otro modo más que como ha sido de hecho. Dios no puede hacer sino lo más perfecto, y, por lo tanto, este mundo sería, necesariamente, el mejor de los posibles. «Quoniam ipsa forma infinita, non est nisi finite recepta; ut omnis creatura sit quasi infinitas finita, aut Deus creatus; ut sit eo modo quod hoc melius esse possit, ac si dixisset Creator: fiat, et quia Deus fieri non potuit, quia est ipsa aeternitas, hoc factum est quod fieri potuit Deo similius» [29].

Los seres del mundo se escalonan ordenadamente en tres grandes reinos: inorgánico, orgánico y sensible. Pero el verdadero microcosmos es el hombre, que resume en sí las perfecciones de todo el universo. Es la imagen más perfecta de Dios. La humanidad es una unidad contracta que lo complica todo. Un Dios humano y un mundo humano.

Este concepto del universo lleva a Cusa a conclusiones totalmente opuestas a la cosmología aristotélica. «Con ello..., no a partir de experiencias físicas, sino de sus propias concepciones metafísicas, rompe por vez primera la imagen antigua y medieval del cosmos» [30]. Compara la tierra, no con las esferas celestes cerradas, incorruptibles e inmutables, sino el universo entero con Dios, lo relativo con lo Absoluto. La Tierra no es el centro del mundo. El mundo no tiene centro ni circunferencia. Su único centro y circunferencia es Dios [31]. Dios es

[29] *D. ign.* 2,3.

[30] E. Colomer, a.c.: Pensamiento (1964) p.339.

[31] «Sicut igitur terra non est centrum mundi, ita nec sphaera fixarum stellarum eius circumferentia... Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt; qui est simul omnium circumferentia infinita» *(D. ign.* 2,11). En *De reparatione calendarii* (1432) dice: «Consideravi quod terra ista non potest esse fixa, sed movetur ut aliae stellae».

la *complicatio*, y el mundo la *explicatio* de Dios. Por esto el mundo tiene el centro por doquier y la circunferencia en ninguna parte, puesto que su centro y su circunferencia son Dios, que está en todas partes y en ningún lugar [32]. El mundo no es infinito, porque solamente es infinito Dios. Pero tampoco finito, pues no tiene límites espaciales [33]. Las esferas celestes y los astros no son perfectísimos, inmutables e incorruptibles. Ni tampoco la Tierra debe considerarse como ínfima y vilísima. Si alguno la pudiera contemplar desde la región del fuego, le aparecería brillante y lúcida como una estrella [34]. «De este modo..., Nicolás de Cusa dice el adiós definitivo al cosmos limitado y geocéntrico de la Antigüedad y la Edad Media y prepara, sin saberlo, el camino a las modernas concepciones de un Kepler y un Galileo» [35].

El hombre.—La criatura mas excelente es el hombre, colocado entre Dios y el mundo sensible como vínculo de unión del universo *(copula universi)* [36]. En cuanto que reúne en su naturaleza las perfecciones de todos los seres inferiores es un compendio del mundo, un microcosmos (microcosmus, parvus mundus, humanus mundus). Pero al mismo tiempo pertenece a un orden más alto, pues por su entendimiento participa de la semejanza con Dios creador, y así puede llamársele Dios humano (humanus Deus). «Homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando» [37]. Dios crea los entes reales, y el hombre los entes racionales y las formas artificiales.

La creación divina es un despliegue *(explicatio)* de la esencia divina, de lo cual resulta el universo. La creación humana es también un despliegue de las nociones innatas que posee en su inteligencia (imago complicationis complicationum). El hombre no tiene que buscar la ciencia fuera, sino que la encuentra dentro de su misma inteligencia. Posee la noción de unidad, de la cual resultan los números; la de punto, de la cual se derivan las figuras geométricas; la del ahora, de la que resulta la sucesión temporal; la de reposo, de la cual procede el movimiento; en su mente se encuentran implícitas las diez catego-

[32] *D. ign.* 2,12.

[33] «Universum vero cum omnia complectatur, quae Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sine termino et ita privative infinitum» *(D. ign.* 2,1).

[34] «Si quis foret extra regionem ignis, terra ista in circunferentia regionis per medium ignis lucida stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circunferentiam regionis solis, sol lucidissimus apparet» *(D. ign.* 2,12).

[35] E. COLOMER, a.c., p.400.

[36] «Quam pulchre copulam universi et microcosmum hominem in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, connectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua. Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit uti ordo perfectionis deposcebat» *(De venatione sapientiae* 32).

[37] *De beryllo* 6.

rías y los cinco universales [38]. La mente humana es medida de las cosas, pero no es medida por ellas. La medida debe ser anterior a lo mensurado [39]. El hombre, a la manera de Dios, es a la vez principio y fin de su propia creación. Pero, a diferencia de Dios, cuya ciencia es entificativa, la del hombre sólo es asimilativa. No conoce las cosas en su esencia ejemplar, sino en sus imágenes.

La potencia de la mente humana es, en cierto modo, infinita. Su ansia de conocer no se sacia ni se calma con la imagen, sino con la verdad de quien es la imagen (Imago, quae se cognoscit imaginem, non potest habere quietem extra veritatem, cuius est imago. Non igitur quietatur imago in eo cuius est imago, a quo habet principium, medium et finis). La potencia infinita del entendimiento humano le hace capaz de llegar a Dios (Ista natura intellectualis est capax Dei, quia est in potentia infinita: potest enim semper plus et plus intelligere). Sin embargo, en seguida veremos las condiciones y limitaciones de ese conocimiento.

3) **Jesucristo.**—Cusa cierra su sistema con una cristología. El universo es la manifestación, el despliegue de Dios. Pero la distancia entre ambos permanece siendo infinita. Para salvarla sólo cabe un medio: que el mismo Dios asuma la naturaleza humana. De esta manera, Cristo queda constituido en Mediador entre el hombre, el universo y Dios, en principio y fin (Alpha et Omega) de todas las criaturas. La finalidad de la encarnación es que todas las cosas consigan a través de Cristo el fin para que fueron creadas.

II. **El conocer.**—Tenemos tres facultades cognoscitivas: sentidos *(sensus)*, razón o entendimiento discursivo *(ratio, intellectus discursivus, per proportionem)*, y entendimiento *(intellectus)*. Las dos primeras versan sobre el conocimiento del universo sensible, la pluralidad y las oposiciones entre las cosas *(oppositio contrariorum)*. La tercera versa sobre el conocimiento de Dios. Equivalen a la *ratio inferior* y *ratio superior* de San Agustín. A la razón le corresponde el principio de contradicción, y al entendimiento el de identidad.

Cusa tiene un concepto nominalista del conocimiento y de la elaboración de los conceptos universales. Rechaza la lógica aristotélica, abstracta y formal, basada en el principio de no-

[38] «Intellectus cum sit intellectualis viva Dei similitudo, omnia in se uno cognoscit. Tunc autem se cognoscit, quando se in ipso Deo uti est intuetur. Hoc autem tunc, est quando Deus in ipso est ipse. Nihil igitur est omnia cognoscere, quam se similitudinem Dei videre, quae est filiatio» *(De filiatione Dei)*.

[39] LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S.I., *El hombre «mensura rerum» en Nicolás de Cusa:* Pensamiento 21 (1965) 41-64.

contradicción: «garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam confert»[40]. En su lugar quiere otro camino más concreto y eficaz para dar el salto de lo finito al infinito, del universo a Dios. Para ello concibe el conocimiento como una facultad activa de asimilación, combinación y unificación de contrarios *(coincidentia oppositorum)*. «La secta aristotélica... cree que es herejía la coincidencia de los opuestos, cuya aceptación es el comienzo de la subida a la teología mística» (ibid.). Cusa trata de llegar a la unidad (Dios) partiendo de la pluralidad. Este proceso de unificación comienza en los sentidos, sigue en la razón, termina en el entendimiento y se completa con la iluminación mística.

a) *Sentidos.*—Su campo es el conocimiento de la pluralidad y las oposiciones entre las cosas *(oppositio contrariorum)*. Perciben de manera grosera y confusa las impresiones singulares y dispersas que provienen de las cosas materiales. Pero realizan ya una cierta unificación de contrarios, todavía muy imperfecta, por medio de la reducción a la unidad de sujeto. Los sentidos unifican las impresiones sensibles en la sensación. La fantasía *(phantasia)* unifica las sensaciones en imágenes sensibles. La unificación prosigue en la:

b) *Razón.*—Su objeto propio es el universo sensible, finito, numerable. Su función consiste en unificar las imágenes de la fantasía mediante la elaboración de conceptos universales. Actúa conforme a un procedimiento analítico, percibiendo las proporciones existentes en cada grupo de seres semejantes para reducirlas a número y unidad. La razón realiza una *coincidentia oppositorum*, que consiste esencialmente en una unificación. Unifica la multiplicidad reduciéndola a número. Así resulta la unidad formal o general del número. Y unifica las sensaciones particulares reduciéndolas a conceptos universales mediante la abstracción, que consiste en prescindir de las diferencias que existen entre los seres finitos particulares. De la abstracción de las diferencias individuales resulta la comunidad específica (especies); y de la abstracción de las diferencias específicas la comunidad genérica (género). De esta manera se llega a la unidad. Una vez obtenidos los conceptos universales, se realiza el *juicio* por predicación del universal, y el *raciocinio* por proporción.

Pero de aquí resulta la limitación del alcance de la razón. Nunca puede desligarse por completo del número y tiene que proceder siempre por proporción. Por su propia naturaleza

[40] *Apol. doctae ign.* (ed. Heidelberg II p.21).

queda recluida en el campo de lo sensible, lo numerable y mensurable, de la proporción cuantitativa. Siguiendo el procedimiento de la abstracción y la proporción podemos llegar a formar una idea del universo. Pero nuestra razón queda siempre confinada en los símbolos, alegorías, semejanzas, y no puede llegar a la verdadera realidad de las cosas. «Praecisio combinationum in rebus corporalibus, ac adaptatio congrua noti ad ignotum, humanam rationem supergreditur: adeo ut Socrati visum sit se nihil scire nisi quod ignoraret» [41].

No podemos conocer las esencias de las cosas del mundo sensible. En virtud de su concepto nominalista de la abstracción y del universal, Cusa cree que los conceptos abstractos falsean y no representan adecuadamente la realidad. Las cosas son contingentes, y en su esencia va implícita la contradicción entre ser y no-ser. Son y no son, a la vez. «Son más que nada, y menos que ser.» «Quis igitur, copulando simul in creatura necessitatem absolutam a qua est, et contingentiam sine qua non est, potest intelligere esse eius?... Videtur igitur neque esse, per hoc quod descendit de esse; neque non esse, quia est ante nihil; neque composita ex illis. Noster autem intellectus, qui nequit transilire contradictoria, divisive aut compositive esse creaturae non attingit, quamvis sciat eius esse non esse nisi ab esse maximi» [42].

De las cosas sabemos ciertamente que existen y proceden de Dios, que es su causa y su primer principio. Su razón suprema hay que buscarla en Dios, unidad absoluta trascendente a todo número. Pero su contingencia misma las coloca fuera de nuestra comprensión. Proceden de Dios, pero de una manera ininteligible para nosotros. «Esse creaturae (est) inintelligibiliter ab esse primi». Y siendo Dios inaccesible a la razón, también son inaccesibles las esencias de las cosas creadas [43].

Y menos todavía puede llegar la razón a Dios, que es la Verdad en sí misma, la unidad infinita simplicísima, trascendente a todo el universo, el *Máximum* absoluto, el infinito en que se realiza la suprema unificación de todas las cosas. Dios es aquello «quo maius cogitari non potest». La esencia de Dios no es representable por conceptos, y, por lo tanto, el conocimiento directo de Dios queda por completo fuera del campo de la razón. Dios es totalmente suprarracional.

La razón utiliza la proporción para tratar de pasar del mun-

[41] *D. ign.* 1,1.

[42] *D. ign.* 2,2.

[43] «Non potest igitur intellectus finitus rerum veritatem per similitudinem praecise intelligere. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate intelligibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est reperta. Et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem» (*D. ign.* 1,3).

do sensible al inteligible, del «número» a la «unidad». La proporción es un medio por el cual pasamos de lo conocido a lo desconocido en virtud de un término medio que relaciona las distintas partes entre sí. Ahora bien, el paso de lo conocido a lo desconocido sólo es posible cuando entre los dos términos existe alguna proporcionalidad, algún término común homogéneo [44]. Pero entre Dios (infinito) y el universo y el hombre (finito) no hay homogeneidad ni proporción. La trascendencia absoluta de lo infinito excede por completo la capacidad de lo finito. Entre lo finito y lo infinito no hay proporción: *Finiti ad infinitum nulla proportio.* Esta distancia infinita y la desproporción absoluta entre el hombre y Dios plantea agudamente el problema de la posibilidad del conocimiento de Dios. Cusa lo resuelve de manera negativa: «Omnis inquisitio (rationis) in comparativa proportione, facili vel difficili, existit: propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est (a ratione)» [45].

Solamente cabe una aproximación cada vez mayor, a la manera como en matemáticas la línea curva se va aproximando cada vez más al círculo, o como al polígono inscrito se le van multiplicando los lados (poligonia ad circulum), pero sin llegar nunca a coincidir. Cusa ignoró la analogía, y se fija en la proporción matemática, cuantitativa. Con lo cual se recluye en el orden de la extensión. Y claro está que no hay tránsito posible, homogéneo, de un orden de cosas materiales y extensas (seres corpóreos) a otro puramente espiritual, que no tiene materia ni extensión.

La razón tiene que contentarse con percibir, sin comprender. «Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur» [46]. Así, pues, tanto las esencias de las criaturas como el mismo Dios son un enigma para nuestra razón. No percibimos más que símbolos, semejanzas, cuya clave sabemos se esconde en Dios.

c) *Entendimiento.*—Para llegar al Infinito, que está por encima de todo número y proporción, se requiere otra facultad superior, que es el *intellectus*, a su vez iluminado y reforzado por la fe y la intuición mística, y cuyo objeto formal es el Infinito. De esta manera quedan contrapuestas en el hombre dos

[44] «Omnes autem investigantes, in comparatione praesuppositi certi proportionaliter incertum iudicant, comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens... Proportio vero, cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit» (*D. ign.* 1,1).

[45] *D. ign.* 1,1.

[46] «Praecisa veritas est incomprehensibilis (1,3). Maximum quo maius esse nequit, simpliciter et absolute, cum maius sit quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus» (1,4).

funciones intelectivas: la racional, que versa sobre el universo sensible, y la intelectiva, que recae sobre objetos suprarracionales, fuera del alcance de la pura razón. Kant hará una contraposición parecida. Cusa señala la diferencia entre los tres modos de conocer, referidos a la unificación o a la «coincidentia oppositorum»: «In *divina* enim complicatione omnia enim absque differentia coincidunt. In *intellectuali*, contradictoria se compatiuntur. In *rationali* (sunt) contradictoria ut oppositae differentiae in genere» [47].

El resultado de todo es un marcado sentimiento de agnosticismo acerca del alcance de la razón humana. Planteado el problema en forma de antítesis profunda entre la unidad divina y la multiplicidad de las cosas, y de una reducción de la pluralidad a la unidad, no tiene solución. Cusa establece un conflicto entre los dos órdenes, racional e intelectual, y trata de superarlo de dos maneras. Una, con la resignada fórmula de la *docta ignorantia*, expresión ya empleada por San Buenaventura, y que significa el reconocimiento humilde y consciente de la limitación y relatividad de nuestra razón. Es el conocimiento de saber que no sabemos y la renuncia a un conocimiento directo y racional de lo trascendente. La docta ignorancia comprende que nunca podrá llegar por sí misma al conocimiento de la verdad absoluta. No podemos conocer ni el Máximum absoluto ni el Mínimum absoluto, pues el campo de nuestra razón está recluido en la posibilidad, la potencialidad, la contingencia, el más y el menos, pero no llega hasta el Máximo ni el Mínimo. En este orden solamente cabe un conocimiento de Dios por *conjetura* (palabra equivalente a la *eikasía* de Platón, *Rep.* 511e). Dios es *aliud* respecto del mundo. Pero se halla también en el mundo, o el mismo mundo se halla en Dios en cierto sentido, en cuanto que Dios es la *complicatio*, en cuya unidad, identidad y simplicidad se contienen todas las cosas. El mundo es la *explicatio Dei*, en que la unidad se convierte en pluralidad, la igualdad en desigualdad, la simplicidad en diversidad; pero nos dejan todavía un pequeño resquicio para *conjeturar* algo de su primer principio. Es la consecuencia de abandonar la analogía, basada en el ser, por la proporción matemática, que solamente es aplicable a los seres dotados de cantidad.

Otra solución, la definitiva para Cusa, es trascender la estrechez del campo de la razón mediante la iluminación sobrenatural de la fe y la intuición mística. «Mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio... invisibilis Dei» [48].

[47] *De coniecturis* 2,1.

[48] *Apol. d. ign.* 7.

El alma se sumerge en la oscuridad. Pero es una oscuridad luminosa, como enseña Dionisio.

Así, pues, Cusa, como los nominalistas, incurre en un agnosticismo radical, que se esfuerza por superar acudiendo a los procedimientos extrarracionales del fideísmo y el misticismo.

Influencia.—En Italia: Leonardo de Vinci, que admiraba sus trabajos de matemáticas, Jerónimo Cardano y, sobre todo, Jordano Bruno. En Francia: Lefèvre d'Etaples, que editó sus obras (1514), Carlos Bouillée y Juan Bodin. En Inglaterra: Roberto Fludd. En Alemania: Rodolfo Agricola, Paracelso y Leibniz.

II. Italia

MARSILIO FICINO (1433-1499) *.—**Vida.**—Natural de Figline, cerca de Florencia. Fue hijo del médico de Cosme de Médicis. Nació tan enclenque, que el sacerdote que lo bautizó no pudo menos de sonreírse al ver aquel cuerpecillo «que podía caber en el escarpín de una dama florentina». Era pequeño, delgado, un poco cargado de espaldas y algo tartamudo. Sus amigos decían que era «un alma platónica en un cuerpo socrático». Estudió medicina en Pisa (1449-1451) y se licenció en Bolonia (1458). Aprendió griego con Platina. En su juventud tuvo unos años de crisis escéptica y religiosa, que superó con los consejos de San Antonino de Florencia, el cual le recomendó la lectura de la *Summa Contra Gentiles* de Santo Tomás [1]. En 1459 fundó la Academia platónica en la villa Careggi, cedida

[1] E. Gilson, *Marsile Ficin et le Contra Gentiles* (ADHLMA, 32 (1957) [Paris 1958] p.101-113).

* **Bibliografía:** *Ediciones:* Traducción de Platón (Florencia 1483-4); de Plotino (Florencia 1492); *Theologia platonica* (Florencia 1482); *Opera* (Basilea 1561, 1567, 1576; París 1641); *Opera omnia* (ristampa fototipica con premessa di M. Sancipriano e lettera di presentazione di P. O. Kristeller (Basilea 1576) 2 vols. 4 tomos (Turín, Bottega d'Erasmo, I, 1959; II, 1962).

Estudios: Anichini, G., *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino* (Milán, Vita e Pensiero, 1937); Id., *Umanesimo e salvezza in M. F.*: RivFilNeosc (Milán 1941) 205-221; I (1942) 271-73; Chastel, A., *Marsile Ficin et l'art*: Travaux d'Humanisme et Renaissance 14 (Ginebra-Lille 1954); Corsi, J. (1506), *Commentarius de platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos restauratione seu Marsilii Ficini vita*, publicado por A. M. Bandini (Pisa 1772); Dress, W., *Die Mystik des Marsilio Ficino* (Berlin-Leipzig 1929); Festugière, J., O. P., *La philosophie de l'amour de M. Ficin* (París 1941); Id., *La philosophie de l'amour de M. Ficin*: Studia Mirandulana, ADLHMA (1932) appendix I; Ferri, L., *Di Marsilio Ficino e delle cause della Rinascenza del platonismo nel quattrocento*. La filosofia delle scuole italiane t.28 (Roma 1883); Id., *Il platonismo di Marsilio Ficino*. La filosofia delle scuole italiane (Roma 1884); Hak, H., *Marsilio Ficino* (Amsterdam-París 1934); Heitzmann, M., *La libertà e il fato nella filosofia di M. F.*: RivFilNeosc (Milán 1936) 350-71; (1937) 59-82; Id., *L'Agostinismo avicennizzante e il punto de partenza della filosofia di Marsilio Ficino*: Giornale critico di fil. ital. (1935) fasc.4-5; (1936) fasc.1-2; Ivanoff, *La beauté dans la philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hébreu*: Humanisme et Renaissance 3 (1936); Kieszkowski, B., *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia* (Firenze 1936); Kristeller, P. O., *The Philosophy of Marsilio Ficino* (Nueva York, Columbia University Press, 1943); Id., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*: Biblioteca storica del Rinascimento, nuova serie III (1953); Puccinotti, F., *Della filosofia di M. Ficino*, en *Nuova Antologia* t.5 p.211-240 (Roma 1867); Id., *Di Marsilio Ficino e dell'Academia platonica fiorentina nel secolo XV* (Prato 1865); Robb, N. A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance* (Londres 1935); Saitta, G., *La filosofia di M. F.* (Messina 1923); Id., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo* (Firenze 1943); Schiavone, M., *Problemi filosofici in M. F.* (Milán, Marzoratti, 1957); Semprini, G., *I Platonici italiani* (Milán 1926); Vernet, F., *Ficin*: DTC 5 (1924) 2277-2291.

por Cosme de Médicis. Asistió a la muerte de su protector, a quien consideraba como un padre, leyéndole los diálogos platónicos (1464)[2]. En 1473, quizá por influencia de Savonarola, se ordenó de sacerdote, a sus cuarenta años. Fue canónigo de la catedral (1484). Angel Poliziano le dedicó este epitafio: *Mores, ingenium, musas, sophiamque supremam. Vis uno dicam nomine? Marsilius.*

Obras.—Fue un enamorado del estudio y un trabajador infatigable. Con sus obras originales y sus numerosas versiones—excesivamente literales, pero que todavía conservan valor—puso en circulación un enorme *corpus neoplatonicum*, que ejerció profunda influencia en el Renacimiento. Sus obras fueron «durante un siglo la puerta obligada del platonismo»[3]. Tradujo los *Diálogos* y *Cartas* de Platón (entre 1463-1477, edición príncipe, Florencia 1477), las *Ennéadas* de Plotino, Jámblico *(De mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum atque Assyriorum)*, los *Libros herméticos (Mercurii Trismegisti Pymander, de Potestate ac sapientia Dei, Asclepius de voluntate Dei)*, Pitágoras *(Aurea verba et symbola)*, Alcinoo *(De doctrina Platonis)*, Proclo *(In Alcibiadem platonicum, De anima ac daemone, De sacrificio et magia)*, Porfirio *(De occasionibus, De animi ascensu et descensu)*, Miguel Psellus *(De operatione daemonum)*, Espeusipo *(De definitionibus Platonis)*, Jenócrates *(De morte liber)*, Theon de Esmirna *(Mathematica)*, el seudo Dionisio.

Obras originales son: *Institutiones platonicae* (1456), *De voluptate* (1457), *Oratio de laudibus philosophiae* (1457), *De amore divino* (1457), *Theologia platonica, de animarum videlicet immortalitate ac aeterna felicitate* (1475), *Compendium Theologiae platonicae* (1474-77), *De religione christiana et fidei pietate opusculum* (1474), *De triplici vita, id est, sana, longa, caelitus conservanda* (= *De vita libri tres: De Studiosiorum sanitate tuenda, De Vita producenda, De vita caelitus comparanda*, 1489). *De sole. De lumine. De felicitate. Quaestiones quinque de mente. Argumentum in platonicam Theologiam. Vita Platonis, divini philosophi. Apologia de moribus Platonis.* Comentarios al *Banquete* (1469, 1475). *De philosophia platonica. Oratio ad Deum theologica. De institutione principis* (dirigida a un cardenal). *De raptu Pauli ad tertium caelum et animi immortalitate.* Comentarios a las epístolas de San Pablo y otras varias obras teológicas[4].

Propósitos.—Es inexacto, e injusto, presentar a Ficino como un pagano e incrédulo solapado[5]. Ciertamente pasó una crisis religiosa que duró unos diez años, pero una vez superada fue un sacerdote ejemplar. Su *De religione christiana* (1474-77) es una apología del cristianismo anterior al *Triumphus crucis*

[2] «Itaque postquam Platonis libros de uno rerum principio ac de summo bono legimus, sicut tu nosti qui aderas, paulo post decessit tamquam eo ipso bono quod disputatione gustaverat, reipsa abunde potiturus» (Carta a Lorenzo de Médicis).

[3] DTC, *Ficin*, c.2290.

[4] *Opera* (Basilea 1561, 1576 [reestampa fototípica Turín 1959, 1960], París 1641).

[5] Así lo presenta el abate GAUME, *La Revolution. Recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe depuis la Renaissance jusqu'à nos jours* (París 1856-1857). Traducción española por don José María Puga y Martínez (Madrid 1856) 1 c.14 p.423.

de Savonarola (1497). Tiene el mérito de haber reaccionado a la vez contra el humanismo, que derivaba hacia la frivolidad intelectual y la imitación servil del paganismo, y contra el averroísmo paduano, que desembocaba en la incredulidad. Su ideal es una *pia philosophia* y una *docta religio*. Si no supo elegir un camino más eficaz, por lo menos sus esfuerzos no fueron inútiles [6].

Frente a los averroístas, que negaban la inmortalidad personal del alma y la providencia de Dios, adopta una actitud apologética. El libro 15 de la *Theologia platonica* lo dedica a refutar a Averroes, «graecae linguae ignarus, aristotelicos libros in linguam barbaram e graeco perversos potius quam conversos legisse traditur... Resipiscant igitur quandoque Averroici, et cum Aristotele suo consentiant». Se enfrenta con él, increpándole: «An ignoras, Averroes impie, bonum ipsum, ordinis universi esse cuiuslibet partis ordine praestantius?»

Con su libro *De religione christiana* se propone rescatar la filosofía de manos de los que con ella llegaban a la incredulidad. «Liberemus, obsecro, quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate, si possumus: possumus autem si volumus. Religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscitia redimamus. Hortor igitur omnes atque precor philosophos quidem ut religionem vel capessant penitus vel attingant, sacerdotes autem ut legitimae sapientiae studiis diligenter incumbant». La religión de los ignorantes más merece ser llamada superstición que religión (ab hisque tamquam suibus conculcantur, saepe enim iners ignorantum ignavorumque cura superstitio aptius quam religio appellanda videtur).

Frente a los aristotélicos averroístas centró su ideal filosófico en Platón, ante cuya estatua, según la leyenda, tenía una lámpara encendida. Estimaba a Aristóteles, pero lo consideraba inferior a Platón. Aristóteles miraba a la tierra y Platón al cielo (Plato noster, divinis incumbens, vel solus vel maxime omnium vigilabat) [6]. Aristóteles es un medio. Pero Platón un término, aunque no absoluto, sino a su vez ordenado al cristianismo.

El platonismo de Ficino tiene un sentido cristiano, semejante al de Clemente de Alejandría. Como su amigo Bessarión, se propone realizar un «platonismo repensado en función del cristianismo» [7]. Considera a Platón como un precursor de Cristo y su filosofía una preparación para el cristianismo, que puede ser útil para atraer a los incrédulos y judíos y convencerlos con razones filosóficas. Son gentes difíciles de convencer, «nisi divi-

[6] Se propuso «rendre la foi savante et l'humanisme pieux» (Ph. Monnier).

[7] G. Anichini, *L'Umanesimo e il problema della salvezza in M. Ficino:* Vita e Pensiero (Milán 1937); Id., *Umanesimo e salvezza in M. Ficino:* Riv. Fil. Neosc. (Milán 1941) p.231.

nus Plato prodeat in iudicium invictus religionis sanctae patronus». Los incrédulos no se convencen con testimonios ni autoridades, sino con razones. Para atraerlos a la fe hay que acudir a la filosofía de los antiguos [8].

En este sentido trata de revalorizar la «teología de los antiguos» (priscorum theologia) y la religión natural (religio communis), pues más vale tener una religión cualquiera que no tener ninguna (Deus coli mavult quoquo modo vel inepte modo humano quam per superbiam nullo modo coli). Toda religión es buena en cuanto que se dirige hacia Dios (omnis religio boni habet non nihil modo ad Deum ipsum creatorem omnium dirigatur). Pero solamente en cuanto medio, no como fin, porque solamente es verdadera la religión cristiana (christiana sincera est) [9].

Ficino no se propone demostrar los dogmas cristianos, sino solamente persuadir a los incrédulos de la verdad de la religión natural con pruebas filosóficas tomadas principalmente de Platón, y de esta manera prepararlos para aceptar el cristianismo. «Mi objeto es permitir a esos espíritus pervertidos, que se doblegan de mala gana a la autoridad de la ley divina, aceptar por lo menos las razones platónicas, en cuanto que contribuyen a la verdadera religión» [10].

Estima y admira a Santo Tomás (nostrae christianae splendor theologiae). Pero prefiere los caminos platónicos del sentimiento y la dialéctica del amor, que le parecen más eficaces que los de la razón para llegar a Dios (proprius unimur Deum per amatorium gaudium quod nos transformat in amatum Deum, quam per cognitionem). El platonismo de Ficino es más bien un sincretismo, en que, junto con Platón, entran el neoplatonismo de Plotino, Jámblico, Proclo, los «libros herméticos» y Cicerón, todo ello armonizado con el cristianismo de San Pablo y San Agustín, Boecio y el seudo Dionisio. Prescinde de la teoría de las ideas. En Platón le interesan sobre todo sus doctrinas sobre el sumo bien, el amor, la inmortalidad y la providencia [11].

[8] «Si quis autem putet tam divulgatam impietatem, tamque acribe munitam ingenii sola quadam simplici praedicatione fidei apud omnes homines posse deleri, is a vero longius aberrasse palam re ipsa procul dubio convincetur: Maiore hic opus est potestate; id autem est vel divinis spiraculis ubique patentibus vel saltem philosophia ad quadam religione philosophiam libentius audituris quandoque persuasura... Divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus» *(Epist.* l.8 f.181b).

[9] *De Rel. christ.* c.4. Ficino consideraba la doctrina de Hermes Trismegisto como una fuente anterior y común a Moisés y Platón. «Piam de anima Deoque Platonis nostri sententiam, per quam sane quasi mediam viam, christianam pietatem denique sequantur» (Carta a Pico de la Mirándola).

[10] *Theol. plat.*, al principio.

[11] «Quae ubique asserebat haec sunt: Deum omnibus providere, animas hominum immortales esse, bonorum praemia, malorum supplicium» *(Epist.* l.4 f.112a).

Ficino es sinceramente ortodoxo. Pero su deficiente preparación teológica se refleja en imprecisiones de pensamiento y lenguaje, a veces muy comprometedoras. Contra su intención, Ficino, Pico y otros neoplatónicos contribuyeron a ir creando un ambiente de racionalismo, de naturalismo religioso y de tendencias deístas [12].

Dios y el universo.—Ficino tiene un concepto netamente neoplatónico de la realidad. Rechaza la eternidad del mundo de los averroístas; pero no acierta a formular una idea clara de la creación, incurriendo en una especie de emanatismo, a la manera de Plotino. De aquí proviene su vaguedad de conceptos y la multitud de frases poco felices de sabor emanatista, en que quedan un poco comprometidas la trascendencia y libertad de Dios. Dios está presente e inmanente en todas las cosas: «ideoque quando dicimus Deum ubique esse, intelligi debet eum in seipso esse, atque e converso» [13]. «Neque attingit extrinsecus, sed intrinsecus agitat. Inest namque rerum omnium penetralibus». «Deus amplitudo et plenitudo ipsa est... ut ipse sit ipsum ubique» (ibid.). «Consistens... Deus in se, existit ubique». «Ratio dictat id quod ubique nominatur, nihil esse aliud quam universam naturam rerum eamque esse Deum» (ibid., I, II, 6). Sin embargo, en el capítulo 12 corrige esas expresiones con explicaciones tomadas de la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Y cuando habla de la visión beatífica, en el libro 18, abandona el platonismo para seguir a Santo Tomás (philosophicis dimissis ambagibus, beatitudinem ea quaeramus via qua christiani ducunt theologi, ac imprimis Thomas Aquinas, nostrae christianae splendor Theologiae).

1.º En la cumbre de todos los seres está Dios, primer principio, primera unidad y primera inteligencia. Es el «universale agens», del cual procede toda la escala de los seres; el centro de toda la realidad, del cual se derivan todas las cosas a manera de líneas: «Deus per esse suum quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam lineas deducuntur» [14]. Cuando habla de la iluminación de Dios emplea frases con un poco de sabor iluminista e innatista. Dios es la Inteligencia suprema, que ilumina todas las inteligencias particulares: «Potissimum vero lucem (Deus) in mentis arcanis, tum eius aciem purgat, acuit, illustrat, accendit assidue, tum formulas insitas menti vivificat..., ac mentis acies Deo irradiante succen-

[12] IVAN PUSINO, *Ficinos und Picos religiösphilosophische Anschauungen*: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 44 (1925) 504-544; FRITZ VALJAVEC, *Historia de la Ilustración en Occidente* (Madrid, Rialp, 1964) p.55.

[13] *Theol. plat.*, l.2,6. (París 1641) t.1 p.96b.

[14] Ibid., l.2,6 t.1 p.96b.

sa, lucidius ardentiusque inspiciat. Ubi ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tamquam agens primum atque commune... mens tenet materiae locum» [15].

2.º Fuera de Dios hay tres órdenes descendentes de seres: 1) Las inteligencias (esfera de la Providencia). 2) Las almas (esfera del hado). 3) Los cuerpos (esfera de la naturaleza).

Hay tres clases escalonadas de almas racionales: "Tres sunt animalium rationalium gradus: in primo est anima mundi, in secundo animae sphaerarum, in tertio animae animalium suae sphaeris singulis continentium" [16].

La primera es el alma del mundo (globo terreno una anima sufficit).

Per la tua providenza, fai s'infonda
L'anima in mezzo del gran corpo, donde
Conviene in tutti membri si difonda.
(Soneto de Ficino)

A continuación vienen las almas de las ocho esferas celestes (similiter octo caelorum globi animas octo). El sol es el corazón del cielo, y sus rayos penetran, calientan y vivifican todas las cosas. Por último están las almas de los elementos y los animales (animam suam habet aer, suam ignis, eadem ratione qua terra suam, et aqua. Aer et ignis, praeter communes animas, multas animas continent et animata propria). El alma humana es aquella por la cual cada uno de nosotros es colocado en la propia especie (mens igitur forma illa est, per quam quisque nostrum in humana specie collocatur). Es una centella del fuego divino y del Espíritu supremo. Pertenece a la esfera del hado. Mientras está unida al cuerpo puede, o bien remontarse a la esfera de la Providencia (supra fatum), o bien caer en la esfera de la naturaleza (sub fato). Pero debe esforzarse por retornar a Dios por medio de la purificación moral, desprendiéndose del cuerpo material, que es una cárcel y un estorbo para elevarse a la contemplación de Dios [17].

En el libro 15 de la *Theologia platonica* expone contra los averroístas 15 pruebas de la inmortalidad del alma, tomadas de Platón. La principal se basa en la posición privilegiada del hombre dentro del orden universal. El hombre es la máxima maravilla de la naturaleza. Es un compendio de las perfecciones de todos los seres (Haec omnia simul. In quo tamquam in media rerum specie cuncta comprehenduntur). Es el centro del mundo (cum media omnium sit, vires possidet omnium), el vínculo

[15] Ibid., l.12,4.
[16] Ibid., l.14,1. Cf. PLATÓN, *Timeo* 34; PLOTINO, *Enn.* VI 4,14.
[17] M. HEITZMAN, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*: RFNS 29 (Milán 1937) p.65.

del universo (nodus et copula mundi). Por lo tanto, su alma debe ser inmortal. Sin embargo, al final adopta una posición ecléctica, declarando que el verdadero concepto del alma personal e inmortal debe deducirse agrupando las doctrinas de los distintos filósofos: averroístas, alejandristas, platónicos y aristotélicos [18].

3.º La materia es lo más lejano a Dios en el orden de los seres y próxima a la nada (a primo esse distat longissime, atque est proxima nihilo). Es incorruptible, y solamente podría ser destruida por aniquilación, lo cual es contrario al orden de la naturaleza [19]. Las plantas y animales que se dicen proceder de la putrefacción de la materia no nacen de ésta, sino del alma del mundo [20].

Ficino no formó propiamente escuela, pero con sus escritos, traducciones, conversaciones y epístolas, ejerció profunda influencia entre sus contemporáneos. Fueron a visitarle, entre otros, Juan Colet, Lefèvre d'Étaples y Reuchlin.

JUAN PICO DE LA MIRÁNDOLA (1463-1494). *—**Vida.**— Conde de la Mirándola y Príncipe de la Concordia. «Fénix de los ingenios». Estudió derecho canónico en Bolonia (1477-78) y letras clásicas en Ferrara con el hijo de Guarino de Verona (1479-80). En Padua (1481-82) asistió a las lecciones de Hermolao Barbaro,

[18] «Si cupimus peripateticam hanc disputationem felici fine concludere, veritatem ipsam Platonicam Peripateticamque per plures dispersam interpretes, ita colligamus in unum: Accipiamus ab Averroe capacem intellectum esse immortalem, accipiamus ab Alexandro capacem intellectum esse vires quasdam animabus nostris naturaliter insitas totidem numero quot sunt animae. Concludamus hominum animas immortales esse, atque haec est conclusio Platonicorum Christianorumque et Arabum Theologorum, principiis Peripateticis maxime concinna» *(Theol. plat.)*.

[19] «Ipse naturae artifex in corporibus fabricandis principio hanc materiam accipit nudam... Materia nequit ex eo quod est, aliter permutari, quam si vertatur in nihilum. In nihilum aliquid natura non patitur. Materia ergo non interit... Materia corporum incorruptibilis est».

[20] «Quapropter herbae animantesque, quae ex sola putrefactione nasci videntur in terra, non minus a propriis causis oriri debent quam quae propagatione nascuntur. Sed ubinam sunt haec propriae causae? Procul dubio in terrena vita, sunt terrenarum vitarum causae propriae... Erunt igitur illae causae in anima terrae» *(Theol. plat.* l.4 c.1).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Conclusiones* (Roma 1486; Colonia 1619); *Apologia* (Roma 1489); *Heptaplus* (Florencia 1490); Otras obras (Bolonia 1496); *Opera omnia* 2 vols. (Basilea 1573); *Oratio de hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, Commento* a la canción de J. Benivieni, ed. y trad. de E. Garin (Florencia 1942); *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. E. Garin (Florencia 1946).

Estudios: Anagnine, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso filosofico* (Bari, Laterza, 1937); Baron, *Willensfreiheit und Astrologie bei Ficino und Pico de Mirandola* (Berlin 1929); Carbonara, C., *Umanesimo e Rinascimento* (Turín 1944); Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, Jr. J. H., *The Renaissance Philosophy of Man* (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives) (Chicago 1948); Dulles, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition* (Cambridge, Mass., 1941); Festugière, A., *Studia mirandulana:* ADHLMA (1932) 143ss; Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola* (Firenze 1937); Giovanni, V. di, *Pico della Mirandola, filosofo platonico* (Firenze 1882); Gauthier-Vignal, L., *Pic de la Mirandole* (París 1938); Kibre, P., *The Library of Pico della Mirandola* (Nueva York 1936); Montes, E., *Pico de la Mirándola en la Estética del Renacimiento:* Rev. de Ideas Estéticas 3 (1945) 3-15; Napoli, G. di, *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola:* RivFilNeosc (Milán 1954) 356-389; Id., *Pico de la Mirandola nel V Centenario della sua nascita:* Doctor Communis 17 (1964) 44-62; Pagani, G., *Pico della Mirandola condamnato da Inocenzo VIII* (Milán 1889); Semprini, G., *La filosofia di Pico della Mirandola* (Milán 1936); Id., *Giovanni Pico della M., la fenice degli ingegni* (Todi 1921).

del averroísta Vernias y el judío Elías del Medigo. En Pavía estudió filosofía y griego (1482). En 1484 residió en Florencia, donde Marsilio Ficino lo ganó para el neoplatonismo. En París estudió lenguas orientales, hebreo, caldeo y árabe (1485-1486). Regresó a Italia, a sus veinticuatro años, y en diciembre de 1486 publicó en Fratta, cerca de Perusa, novecientas tesis «de omni re scibili», *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum. Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* (Roma 1486), sobre dialéctica, física, matemáticas, teología, moral, cábala, etc., ofreciendo costear el viaje a todos los sabios que quisieran ir a Roma a discutirlas con él. Fueron denunciadas a Inocencio VIII, el cual nombró una comisión para examinarlas, la cual censuró trece de ellas. Pico se sometió, comprometiéndose a no defenderlas ni reeditarlas (20 de febrero de 1487). Pero poco después, en 4 de agosto del mismo año, el Papa condenó no sólo las trece tesis anteriores, sino todas las demás. Esta vez se resistió Pico. Escribió una *Apologia tredecim quaestionum* (Roma 1489) y huyó a Francia (1488). Fue arrestado en Bresse (Saboya) y llevado preso a Vincennes. Poco después fue puesto en libertad por orden del rey, y regresó a Florencia (1488), donde le recibieron muy bien Lorenzo el Magnífico, Ficino y Poliziano. Le impresionó profundamente la elocuencia de Savonarola. Abandonó sus bienes y familia y comenzó a frecuentar el convento de San Marcos, con intención de entrar en la Orden dominicana. Sus últimos años fueron ejemplares. Lorenzo el Magnífico dice en una carta: «Vive santamente como un religioso... Reza el oficio ordinario de los sacerdotes. Observa los ayunos y las mayores abstinencias. Vive sin pompa y con pocos servidores». Alejandro VI lo declaró absuelto en 1493, aunque mantuvo la prohibición de las tesis. Un año después, el mismo día de la entrada en Florencia de Carlos VIII (17 de noviembre de 1494), murió, quizá envenenado por su secretario. Fue sepultado con hábito dominicano en la iglesia de Santa María la Novella. Escribió su vida Santo Tomás Moro (1510)[1].

Obras.—*Oratio de hominis dignitate* (1486) (ed. E. Garin, Florencia 1942). *De arte cabalistica* (ed. A. Ley, Berlín 1908). *Disputationum adversus astrologos libri duodecim. Heptaplus de septiformi sex dierum enarratione* (Florencia 1489, ed. E. Garin). Trata de explicar el simbolismo del Génesis mezclando el relato bíblico con ideas neoplatónicas. *Tractatus de ente et uno ad Angelum Politianum, cum obiectionibus quibusdam et responsionibus* (1491) texto y traducción A. J. Festugière, O. P. (Studia mirandulana, París 1932; ADHLDMA, p.208-231). Era la primera parte de una *Symphonia* (concordia) *Platonis et Aristotelis*, que no llegó a terminar (publicada por Sinforiano Champier, Lyón 1516). *Opera omnia* (Bolonia 1496; Basilea 1557).

[1] H. BREMOND lo llama «príncipe encantador del Renacimiento» (*Le bienhereux Thomas More* (París 1904) p.17; A. J. FESTUGIÈRE, O. P., *Studia mirandulana*: ADHDLMA (París 1932) 143-250; E. ANAGNINE, *Pico della Mirandola* (Bari 1937).

Es ante todo un espíritu curioso, ávido de saber (secretarum naturae rerum cupidus explorator). Sus preferencias iban hacia el platonismo (quorum doctrina... inter omnes philosophias, habita est sanctissima. Et a me hunc primum, quod sciam... est in publicum allata). Pero con espíritu ecléctico estima asimismo las doctrinas de las demás escuelas, y se propone conciliarlas todas. No solamente Platón con Aristóteles (Platonis Aristotèlisque concordiam), sino otras más dispares, como Avicena y Averroes, Escoto y Santo Tomás (in quibus Scoti et Thomae, plures in quibus Averroes et Avicennae sententiae, quae discordes existimantur, concordes esse hos asseveramus) [2]. Haciendo honor a su título de «Príncipe de la Concordia», se propuso lograr una especie de síntesis, en que habrían de integrarse armónicamente la religión y la filosofía, el platonismo y el aristotelismo, el escotismo y el tomismo, el judaísmo y la cábala, todo ello dentro del dogma cristiano. Marsilio Ficino dice «molliebatur quotidie tria: concordiam Aristotelis cum Platone, enarrationes in eloquia sacra, confutationes astrologorum» (Carta a Germán de Ganay, después de la muerte de Pico). Con este propósito estudió con ahínco las lenguas orientales y la cábala [3]. No se trata de un sincretismo, y menos de un naturalismo religioso, sino de una actitud que corresponde a la idea de los primeros apologistas cristianos, de que toda verdad y sabiduría provienen en último término de Dios como de una fuente única.

Conforme al esquema neoplatónico distribuye los seres en tres grandes regiones: 1.ª *Supraceleste* (supercaelestis regio), a la cual pertenecen el Uno (Dios), el Entendimiento y los Inteligibles (inteligencias angélicas). 2.ª *Celeste*, la de las esferas creadas y los astros animados, regida por el número y la armonía (Qui negat caelum esse animatum, ita ut motor eius non sit forma eius, non solum Aristoteli repugnat, sed totius philosophiae fundamenta destruit). Pero se opuso a los averroístas y a los astrólogos, que sometían la libertad del hombre a la influencia de los astros. 3.ª *Terrestre*, o corpórea, que es la región de los seres materiales y del movimiento, donde reina el desorden.

En su concepto de Dios refleja la teología negativa (apofática) del Pseudo Dionisio. Dios es el Uno trascendente, que está fuera y por encima de todas las cosas (Unum supra ens) [4]. «Ipsa veritas,

[2] «Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant a me ipsi dissentiunt qui concordem utriusque facio philosophiam» *(De ente et uno*, proemio).

[3] A Hermolao Barbaro, que le reprendía porque, después de haber gustado las delicias de los autores griegos y latinos, hubiera ido a mancharse en el estudio de los «bárbaros» Averroes, San Alberto y Santo Tomás, le replica: «Hac proxima tua ad me epistola, in qua dum barbaros hos philosophos insectaris, quos dicis haberi vulgo sordidos, rudes, incultos, quos nec vixisse viventes, nedum extincti vivant et si nunc vivant, vivere in poenam et contumeliam, ita Hercules sum commotus, ita me puduit piguitque studiorum meorum (iam enim sexennium apud illos versor), ut nihil facienda re tam laboriose contendisse. Perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Scotum, apud Albertum, apud Averroem meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse nonnihil esse»... «Quamvis, dicam quod sentio, movent mihi stomachum grammatistae quidam, qui cum duas tenuerint vocabulorum origines, ita se ostentant, ita venditant, ita circunferunt iactabundi, ut prae se ipsis pro nihilo habendos philosophos arbitrentur. Nolumus, inquiunt, hasce vestras philosophias! Et quid mirum? nec Falernum canes» (carta de 4 de junio de 1485, en *Angelj Poliziani Opera omnia* [Basilea 1535] p.123).

[4] *De ente et uno* c.4.

ipsa unitas, ipsa bonitas, superens, superverum, superunum». Es la luz sobreeminente, la perfección absoluta en que se encierran todas las perfecciones. Pero respecto de nosotros está envuelto en una profunda oscuridad. Solamente podemos llegar a conocerlo acumulando negaciones de las perfecciones que conocemos en las cosas, especialmente su particularidad y limitación. Dios es lo que resta al final de ese proceso negativo [5].

No obstante, cuando trata de explicar las relaciones entre el mundo y Dios, su neoplatonismo le hace incurrir en expresiones comprometedoras que ponen en peligro la trascendencia divina: «Ita super omnia et extra omnia excellenter est conclusa, ut sit tamen non solum omnibus intima, sed magis unum cum omnibus quam ipsa sint secum». Presenta la creación como una emanación natural, eterna y necesaria de Dios. Dios obra por necesidad, y la creación es eterna. El mundo es eterno: «Potuit produci et fuit de facto secundum Aristotelem et commentatorem productus ab aeterno mundus a Deo, efficientia quae est naturalis fluxus et effectualis consequutio... Secundum omnes philosophos dicendum est, Deum necessario agere quidquid agit».

Dios, en sí mismo, está separado de todas las cosas. Pero todos los seres participan del ser, y tanto su unidad como su bondad se difunden de una manera íntima y profunda en todas las cosas (Nam et in seipso hoc bonum est super omnia exaltatum suae inhabitans divinitatis abyssos, et per omnia diffusum in omnibus invenitur: hic quidem perfectius, illic imperfectius, pro rerum conditione a quibus participatur. Unde [ut scribunt Poetae] Iupiter est quodcumque video, et Iovis omnis plena sunt).

El hombre es la última creatura salida de las manos de Dios. No pertenece por completo a ninguna de las tres regiones, sino que se encuentra en medio de la terrestre y la celeste. Es una obra maestra de Dios, un microcosmos, en que se condensan las perfecciones de todos los demás seres creados (Anima seipsam per seipsam intelligit et, se intelligendo, quodammodo omnia entia intelligit). Su dignidad consiste en estar dotado de la prerrogativa de la libertad, por la cual puede elegir su destino y ser (suipsius plastor et fictor). Su fin consiste en el retorno a la región supraceleste, donde residen el Uno-Dios, y los inteligibles o inteligencias angélicas. Para ello es preciso desprenderse de las cosas terrenas y elevarse a través de las esferas celestes, hasta llegar a la región superceleste. (Fugiamus hinc ergo, id est, a mundo, qui positus in maligno, evolemus ad Patrem). Los medios para ello son el ascetismo, la filosofía y la visión interior. La filosofía tiene tres grados (philosophia tripartita): *a)* Dialéctica, que purifica; *b)* Metafísica, que ilumina, y *c)* Teología, que alcanza la plena luz meridiana. Por esta razón el hombre

[5] *De ente et uno* c.5. «Ex quibus colligi illud potest non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil maius cogitari potest, sed id esse quod infinite maius est omni eo quod potest excogitari, ut vere dixerit iuxta hebraicam litteram David propheta: «Tibi silentium laus» (ibid.).

que no conoce la filosofía no es verdaderamente hombre (non est homo qui sit expers philosophiae) *(De hominis dignitate)* [6].

Su sobrino JUAN FRANCISCO PICO DE LA MIRÁNDOLA (1469-1533) sigue su misma orientación, acentuando el antiaristotelismo *(Examen vanitatis doctrinae gentilium et veritatis christianae disciplinae)*, con tendencia a un misticismo contemplativo influido por Savonarola *(De praenotionibus. De studio divinae et humanae sapientiae)*. Escribió una *Vida* de su tío y una *Apología* de Savonarola [7]. Murió asesinado por un sobrino.

PEDRO BEMBO (1470-1547). Veneciano. Hijo de un diplomático, embajador en Florencia, en la corte de Lorenzo el Magnífico. Fue gran latinista, discípulo de Láscaris. Perteneció al Oratorio del Amor divino. En Ferrara escribió los *Asolani* (1505), diálogos platónicos sobre el amor a estilo de Petrarca, que dedicó a Lucrecia Borgia. *Prose della vulgar lingua*. Fue secretario pontificio de cartas latinas (1512). Cardenal (1534). Obispo de Gubbio (1541) y Bérgamo (1544).

CONDE BALTASAR CASTIGLIONE (1478-1529) *. Natural de Mantua. Embajador de los duques de Urbino. Nuncio del Papa en la corte de Carlos V. Murió en Toledo. Su libro *Il Cortegiano* (1528), «código de la cortesía y la elegancia», representa el diplomático sereno y equilibrado, a diferencia del de Maquiavelo. En el discurso final describe el amor mezclando ideas platónicas y cristianas. Fue traducido al castellano por Juan Boscán († 1542) en Toledo (1539) [8].

JORDANO BRUNO (1545-1600) *.—**Vida y obras.**—Nació en Nola, entonces bajo el dominio español. Estudió en Nápoles desde los diez años, y a los quince ingresó en la Orden dominicana. Cam-

[6] E. Garin ha hecho notar las coincidencias de Pico con el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura, que no parece se deban a pura casualidad *(Noterella bonaventuriana:* Città di vita [1946] 329-330.

[7] GOLDAST, II 1635ss. *Obras* (Basilea 1573).

[8] *El Cortesano*, con estudio preliminar de M. Menéndez y Pelayo: Revista de Filología Española (Madrid 1942) CSIC, anejo XXV.—V. CIAN, *Il Cortegiano del conte B. Castiglione, annotato e illustrato* (Firenze 1894).—W. ANDREAS, *B. Castiglione und die Renaissance* (Munich 1927).

* **Bibliografía:** ANDREAS, W., *B. Castiglione und die Renaissance* (Munich 1927); BIANCO DE SAN SECONDO, E. B., *Castiglione nella vita e negli scritti* (Verona 1941); CIAN, V., *Il Cortegiano del conte B. Castiglione, annotato e illustrato* (Firenze 1894, 1908, 1950).

* **Bibliografía:** *Ediciones:* Obras italianas, ed. WAGNER, 2 vols. (Leipzig 1829); ed. LAGARDE (I, Göttingen 1888; II, 1889); *Opere italiane*, ed. Gentile. I: *Dialoghi metafisici* (Bari, Laterza, 1907, 1925). II: *Dialoghi morali* (Bari 1908, 1927). III: *Candelaio* (Bari 1907-9, 1923); *Opera latine conscripta*, edición nacional, I-II revisión de Fiorentino (Florencia 1879-86); III-IV revisión de TOCCO y VITELLI (Florencia 1889-91); reimpresión en 9 vols. por FROMMAN-HOOLZBOOG (Stuttgart 1960).

Estudios: BARTHOLMÈSS, C., *J. Bruno* 2 vols. (Paris, De Ladrange, 1846, 1847); BASSOLS, C., *Jordano Bruno. Drama en tres actos y en verso tomado de la muerte de Jordano Bruno en 1600* (Madrid 1879); BOULTING, W., *Giordano Bruno. His Life, Thought and Martyrdom* (Londres 1914); BRUNNHOFER, H., *Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis* (Leipzig 1842); CICUTTINI, L., *Interpreti e interpretazioni del pensiero di G. Bruno:* RivFilNeosc (Milán 1941) 282-324; ID., *L'Assoluto nel pensiero di G. Bruno:* RivFilNeosc (Milán 1942) 95-107; ID., *Giordano Bruno* (Milán, Vita e Pensiero, 1950); CLEMENS, G., *G. Bruno und Nikolaus von Cusa* (Bonn 1847); CORSANO, A., *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico* (Firenze, Sansoni, 1938-1940); FENU, E., *Giordano Bruno* (Brescia 1938); GENTILE, G., *G. Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenze, Vallecchi, 1920, 1925); GRASSI BERTAZZI, G. B. *G. Bruno. Il suo spirito e i suoi tempi* (Palermo, Sandron, 1910); GUZZO, A., *I dialoghi del Bruno* (Turín 1932); MC INTYRE, J. L., *Giordano Bruno* (Londres 1903); MERCATI, A., *Il sommario*

bió su nombre de pila, Felipe, por Giordano. Su entrada sin vocación en una orden religiosa decidió tristemente el destino de su vida. El mismo dice que «cuando se ha abrochado mal el primer botón de una sotana, ya no se pueden abrochar bien los demás». En el convento se hizo notar muy pronto por su carácter rebelde e indisciplinado, y despertó sospechas sobre su ortodoxia. Quitó de su celda las imágenes de la Virgen y los santos, no dejando más que el crucifijo. En 1575 fue trasladado al convento de la Minerva de Roma y se ordenó de sacerdote. Sus opiniones suscitaron un escándalo, y se formularon 130 artículos de acusación contra él. Por temor a la Inquisición, a los veintiocho años abandonó la «prisión angosta y negra del convento» y huyó de Roma (1576), comenzando una vida errante y aventurera. Desde entonces pudo decir, con razón, que «toda la tierra es patria para el filósofo». Viajó por el norte de Italia: Génova, Savona, Turín, Venecia, Padua, enseñando gramática y cosmografía a los niños para ganarse la vida. Al mismo tiempo estudió intensamente las obras de Nicolás de Cusa, Telesio y adoptó el sistema de Copérnico, lo que le valió ser combatido tanto por los católicos como por los protestantes.

No sintiéndose seguro en Italia, pasó a Ginebra (1579), donde, al parecer, se adhirió al calvinismo, que era condición previa para enseñar en la universidad, aunque lo negó en el proceso de Venecia. Escribió un libelo contra el profesor de filosofía Antonio de la Faye, y fue procesado y expulsado de la ciudad. Pasó a Lyón. En la Universidad de Toulouse se doctoró en teología y enseñó dos años (1580-1581). Escribió la *Clavis magna* (lulista) y explicó el tratado *De Anima*. Fue un período de tranquilidad, en que pensó reconciliarse con la Iglesia y regularizar su vida. Pero se negó a aceptar la condición de regresar a su convento.

En 1581 estalló la guerra civil. Bruno se refugió en París, y enseñó mnemotecnia y el *Ars Magna* de Lulio. Publicó el *De umbris idearum*, dedicado a Enrique III (1582), *Ars memoriae ad memoriae praxim* (1582), *Cantus Circaeus* (1582), el *Candelaio* (1582), *De compendiosa architectura et complemento artis Raymundi Lulli* (1582). Fue protegido por Enrique III, el cual lo envió a Inglaterra como agregado de embajada con el marqués Miguel Castelnau de Mauvissière (1583). En la Universidad de Oxford explicó tres meses sus doctrinas acerca de la inmortalidad del alma. Pero ante el escándalo que provocaron tuvo que suspender las clases. Califica a los ingleses de bárbaros. Se estableció en Londres, y su estancia fue muy

del processo di G. Bruno: Studi e Testi 101 (Ciudad del Vaticano 1942); MONDOLFO, R., *Bruno* (Giordano), en *Enciclopedia italiana* de Treccani, 7 (1938); ID., *Tres filósofos del Renacimiento (Bruno, Galileo, Campanella)* (Buenos Aires, Losada, 1947); NAMER, E., *Les aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno* (París, Alcan, 1926, 1929); OLSCHKI, L., *Giordano Bruno* (Bari, Laterza, 1927); ORREI, E., *G. Bruno e la sua dottrina* (Milán, Cogliati, 1931); REINER, J., *G. Bruno und seine Weltanschauung* (Berlín 1907); SALVESTRINI, V., *Bibliografia delle opere di G. B. e degli scritti ad esso attinenti* (Pisa 1926); SARACISTA, M., *La filosofia di G. B. nei suoi motivi plotiniani* (Firenze, Vallecchi, 1935); SOLIANI, *La filosofia di G. Bruno* (Firenze 1930); SPAMPANATO, V., *Vita di G. B.* (Mesina 1921); STEIN, I. H. K. von, *G. Bruno. Gedanken über seine Lehre und sein Leben* (Berlín 1919); TOCCO, F., *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane* (Firenze 1889); ID., *Le fonti più recenti della filosofia di G. B.* (Roma 1892); TROILO, E., *La filosofia di G. B.* (I, Roma 1907; II, 1914).

fecunda. Escribió *Explicatio triginta sigillorum* (1583), *La Cena delle Ceneri*, en que ridiculiza a los maestros de Oxford (1584). *De la Causa, principio ed Uno*, cinco diálogos (1584), *De l'Infinito Universo e mondi* (1584), *Spaccio della Bestia trionfante* (1584), *Degli eroici furori* (1585), *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico* (1585), *Arbor philosophorum* (perdido).

En 1585 regresó a París con Castelnau, volviendo a intentar en vano arreglar su situación con la Iglesia. En el Colegio de Cambrai sostuvo contra los aristotélicos *Centum et viginti articuli de natura et mundo* (1586), *Figuratio aristotelici physici auditus* (1586). Una revuelta política le obligó a escapar, y pasó a Alemania. Enseñó dos años en Wittenberg (1586-1588). Allí compuso *Artificium perorandi* (1587), *De lampade combinatoria lulliana* (1587), *De progressu et lampade venatoria logicorum* (1587), *Animadversiones circa lampadem lullianam* (1587), *Oratio valedictoria* (1588). Fue expulsado en 1588 y anduvo errante por Praga, donde compuso *Articulus CLX adversus mathematicos et philosophos* (1588) (dedicado al emperador Rodolfo II). *Camoeracensis acrotismus* (1588), *De specierum scrutinio et lampade combinatoria* (1588). Pasó después a Marburgo (1588), Helmstädt (1589), Francfort (1590) y Zurich. En estos años escribe: *Oratio consolatoria* (1589), *Libri phys[illegible]orum Aristotelis explanatio* (1589), *De magia mathematica* (1589), *De principiis rerum elementis et causis* (1589), *Medicina lulliana* (1589), *De vinculis in genere* (1589), *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V* (Francfort 1591), *De monade, numero et figura, secretioris nempe physicae, mathematicae et metaphysicae elementa* (1591), *De immenso et infigurabili et innumerabilibus, seu de universo et mundis libri VIII* (Francfort 1591), *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591), *Summa terminorum metaphysicorum* (1595), *Lampas triginta statuarum* (1595), *De sigillis Hermetis et Ptolemei* (inédito), *Libretto di congiurazione* (id.), *Delle sette arti liberali* (id.), *Delle sette arti inventive* (id.).

Al fin se decidió a volver a Italia, invitado por el patricio veneciano Juan Mocénigo, que deseaba ser instruido en magia y mnemotecnia. Fijó su residencia en Venecia (1592). Explicó tres meses en Padua. Pero Mocénigo, defraudado ante la negativa de Bruno de revelarle sus secretos, lo denunció a la Inquisición de Venecia, la cual lo encarceló (23 mayo 1592). Fue reclamado por Roma (12 septiembre 1592) y pasó siete años en la cárcel. Finalmente, fue condenado a ser quemado vivo. La sentencia se ejecutó en el Campo di Fiore (17 febrero 1600). Murió estoicamente, sin exhalar un grito. Rechazó al sacerdote que quería darle a besar el crucifijo. Sus cenizas fueron esparcidas al viento. En 9 de junio de 1889 los librepensadores de todo el mundo erigieron por suscripción internacional una estatua en el lugar de su muerte, exaltando su figura como mártir de la libertad de pensamiento y de los nuevos ideales. La «Italia libre» le erigió otra estatua en Nápoles, en 7 de enero de 1865, ante la cual un grupo de estudiantes quemó la encíclica de Pío IX de 8 de diciembre de 1864.

Carácter.—Es un temperamento bronco, impetuoso, turbulento, exuberante, extremoso y contradictorio. Una naturaleza apasionada («todas las nieves del Cáucaso no podrían apagar el fuego de mi corazón»). Tiene poesías de un erotismo extremado, aunque intenta dar explicaciones alegóricas. Pasaba del entusiasmo más ardiente al desaliento y a la depresión más profunda. Une un espíritu crítico y analizador a una imaginación desbordada de poeta, pero predomina la fantasía sobre el raciocinio. Inquieto e imprudente en todas partes. Tenía un agudo sentimiento y una conciencia desmedida de su propio valer. Admiraba a Copérnico, pero en la *Cena delle Ceneri* lo presenta como precursor suyo. El habría de ser el «sol que se levanta, haciendo revivir la antigua filosofía sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega ignorancia».

Fuentes.—En el pensamiento de Bruno se entrecruzan varias corrientes, que no siempre acertó a conciliar. Revela una cultura muy extensa, junto con una memoria privilegiada, favorecida por la mnemotecnia. Conoce la literatura romana (Lucrecio, Ausonio). Alude a Heráclito, Parménides, Demócrito, los atomistas, los estoicos, los neoplatónicos y a David de Dinant. Habla siempre con respeto y admiración de San Alberto Magno y Santo Tomás, «gloria de la teología», «superior a Aristóteles». Conoce los místicos dominicos, especialmente a Eckhardt, y los filósofos musulmanes y judíos, como Avicena, Averroes, Ibn Gabirol. Pero la influencia fundamental es la de Ficino, Pico de la Mirándola, Copérnico, Paracelso, Patrizzi, Telesio y sobre todo Ramón Llull [1] y Nicolás de Cusa, «il divino cusano», el cual «si el hábito de sacerdote no hubiera infectado su genio, no sólo habría igualado, sino superado al de Pitágoras».

Propósitos.—El pensamiento de Bruno, siempre en perpetua ebullición, se va formando y revelando a lo largo de su copiosa producción literaria. Como punto de partida podemos tomar su crisis de juventud, provocada por la lectura de Aristóteles, cuyo sistema interpreta en sentido crudamente materialista [2]. Rechaza su concepto de un Dios eterno, finito, separado del mundo, que ni es creador, ni tiene providencia sobre las cosas. Según esto, el principio primero y único de las cosas del mundo sería la materia prima, de cuya potencia saldrían todas las formas y todos los seres. Bruno reacciona violentamente contra este concepto materialista del mundo, y se esfuerza por liberarse de la «maga Circe» (la materia), desmaterializando el universo todo lo posible, y buscando en Dios el único principio creador y la causa única de todos los seres. El

[1] Sobre el lulismo de Bruno, cf. CARRERAS ARTAU, o.c., 2 p.225ss.

[2] «... vegnono istituite nove dialettiche e modi a formar la ragione tanto più vili di quello d'Aristotele, quanto forse la filosofia d'Aristotele e incomparabilmente più vile di quella de gli antichi» (*Degli eroici furori* 2, dialogo 2.°).

mundo y las cosas no son producto de la materia prima, sino un resultado del Espíritu de Dios, eterno e infinito, que lo crea, vivifica, informa, sostiene y gobierna, *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (Sap 1,7). El Espíritu es antes que la materia. Dios, principio único, eterno e infinito, despliega su virtualidad en el universo, también único e infinito, que es su sombra, su imagen, su simulacro y su manifestación. Contra Aristóteles rompe la limitación del universo, y proclama su infinitud, como efecto y manifestación de la potencia infinita de Dios. El espacio es infinito, y debe llenarse con un universo infinito y con infinitos mundos. Adopta la teoría heliocéntrica de Copérnico, pero solamente en cuanto que el Sol es el centro del sistema planetario, pero no del mundo. En el mundo, el centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna [3].

Esta es la gran intuición primaria de Bruno. Su idea fundamental es la reducción de la pluralidad jerárquica de todos los seres particulares a la unidad de un solo Principio divino, a la vez distinto e inmanente en el universo. Se niega rotundamente a admitir que el mundo tenga otro principio distinto de Dios. El mundo no es un producto de la materia prima, como quiere Aristóteles, sino una obra divina, un producto del Espíritu divino. Dios y el universo son entre sí como la Causa y el efecto, como el principio y lo principiado, el ejemplar y la imagen, el Creador y la creatura.

En su intención, Bruno no es panteísta, como tampoco lo son Plotino ni los neoplatónicos. Pero, tanto en los unos como en el otro, sus propósitos quedan fallidos por la carencia de un recto concepto de creación y por no distinguir las operaciones divinas *ad intra* y *ad extra*. Todas las explicaciones de Bruno proceden en función de las operaciones divinas *ad intra*, y sus esfuerzos serán vanos para establecer una distinción real entre Dios y el universo. Sobre la trascendencia prevalecerá la inmanencia, la cual es imposible de superar sin un concepto correcto de la creación. No pocos de los principios de Bruno están inspirados casi a la letra en Santo Tomás. Pero le faltó utilizar las sutiles distinciones con que el Doctor Angélico los aplica para salvar la distinción entre Dios y las creaturas, sin mengua de la trascendencia divina ni de su presencia en el mundo. El resultado en Bruno será un monismo, no estático, a la manera de Parménides, sino dinámico, evolutivo, a la manera de Heráclito y los estoicos.

[3] Frase de procedencia pitagórica, atribuida a Timeo de Locres. Reprocha a Copérnico haber imaginado una estrella octava «tamquam unum omnium stellarum a centro aequidistantium conceptaculum»

La filosofía.—Es la aspiración y el esfuerzo del hombre para llegar a la Unidad absoluta y a la Verdad infinita. Pero el campo del conocimiento humano está limitado al universo sensible. Entre Dios y nuestros medios de conocimiento hay una desproporción absoluta. No podemos conocer directamente a Dios como es en sí, porque lo infinito no puede hacerse finito, ni lo finito puede abarcar ni comprender lo infinito. Pero Dios está presente en todas las cosas y, por lo tanto, en ellas lo podemos conocer, no en sí mismo, sino en su reflejo. Tenemos que contentarnos con conocerlo y admirarlo en su manifestación, que es el universo sensible, el cual, como Diana (la luna), recibe su luz de Apolo (el sol)[4]. Pero si no es posible llegar a la posesión de la Verdad infinita, sí cabe la aspiración infinita a esa verdad y un proceso infinito de acercamiento y aproximación a ella, como Acteón corriendo tras de Diana en una persecución infinita, a sabiendas de que nunca la podremos alcanzar.

Bruno admite la distinción de los universales en *ante rem, in re, et post rem*. El orden ontológico de la creación debe responder perfectamente al orden lógico del pensamiento divino. Nuestras ideas responden a lás ideas de la mente divina y, por lo tanto, al orden de la creación y del mundo. Hay una doble vía de ascenso hacia la Unidad: una por el camino del conocimiento, y otra por el del amor, cada una de ellas con tres grados. En el conocimiento hay dos escalas, una ascendente y otra descendente. El método matemático consiste en la reducción de la multiplicidad a la unidad, mientras que en el divino, de la unidad se deduce la multiplicidad.

El hombre está dotado de tres facultades cognoscitivas: *a)* Sentidos, que son comunes a todos los seres (omnia sentiunt), y por los cuales solamente podemos conocer los individuos particulares del universo sensible. *b)* Entendimiento o razón discursiva, por la cual, de la contemplación de la imagen del universo sensible, podemos remontarnos hasta la unidad del universo, que es reflejo de la unidad divina. *c)* Mente o visión intelectiva, por la cual nos elevamos a la verdadera ciencia, que consiste en la contemplación puramente inteligible de la unidad absoluta, del Principio mismo y de sus emanaciones, de la Causa única de todas las sustancias, y de la Sustancia real de todas las cosas. Al «fedele teologo» le corresponde «la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura», y a la cual se llega por una luz sobrenatural.

[4] «A nessun pare possibile di vedere il sole, l'universale Apolline, e luce assoluta... ma si bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'universo, la natura, etc.». (*Degli eroici furori* 2, diál 2.º).

Bruno contrapone la filosofía a la fe. El campo de la filosofía está confinado al universo sensible. «La fe religiosa muestra a Dios fuera de este mundo, y ésta es su misión. La filosofía debe mostrarlo en las formas y las existencias del universo, en que El se refleja con todas sus perfecciones. Debe comenzarse por reconocer el agente universal en la creación, antes de lanzarse a las alturas en que la teología hace residir al arquetipo de los seres» *(De Causa, Principio et Uno)*. Dios cae fuera del campo de la filosofía y solamente entra en el de la teología. Otras veces tiene expresiones de menosprecio hacia la fe: La fe es necesaria para la instrucción de los rústicos que no saben discurrir por sí mismos: «La fede si richiede per l'istituzione di rozzi popoli che denno esser governati». Al vulgo no se le puede revelar la verdad, porque no la comprendería y le sería perjudicial. En cambio, la filosofía es propia «per gli contemplativi che sanno governar se stessi».

En cuanto a la división de las ciencias, Bruno adopta diversos criterios. Por razón de los grados de los seres, la filosofía tiene tres partes: Ciencia de Dios, Ciencia del universo y Ciencia del hombre. Por razón de las facultades cognoscitivas humanas, a los sentidos pertenecen la gramática, la retórica, la poesía y la lógica; al entendimiento especulativo activo, la física, las matemáticas y la metafísica, y al pasivo o memoria, la historia; a la voluntad pertenecen las ciencias morales: ética, económica y política. A su vez multiplica las subdivisiones de estas ramas. A las matemáticas pertenecen la aritmética, la música, la geometría, la astronomía, la perspectiva, la pintura, la fisiognomonía, la astrología. A la física, la magia, la química, la medicina, la agricultura. A la ética, la moral, la económica, la política, el derecho natural, de gentes, civil, eclesiástico, divino, etc.

1.° **Dios.**—Bruno, como todos los neoplatónicos, afirma la distinción de Dios y el mundo. Es el Principio único, infinito, la Fuente eterna (fons emanationis), de la cual se derivan todas las cosas conforme a un orden ideal regido por el Número y la Medida. Es la Sustancia sobresustancial de donde proceden todas las sustancias; la Mónada primaria en que se contienen implícitas las diferencias de todas las cosas; la Unidad absoluta y simplicísima en la cual se concilian todos los contrarios: el acto y la potencia, la posibilidad y la actualidad, la unidad y la multiplicidad, el ser, el poder, el hacer, el querer, la libertad y la necesidad. Es la inteligencia infinita (Mens supra omnia, Intelletto divino che è tutto). Tiene infinitos atri-

butos, cada uno de los cuales es infinito, pero todos se identifican en la unidad de su esencia simplicísima.

Su existencia es evidente, pero no se percibe por los sentidos, sino por la razón. La multiplicidad del mundo reclama la unidad eterna de Dios.

Es una realidad profunda, invisible, insondable, inexpresable, inaccesible al entendimiento finito del hombre. Es la Causa del universo, pero no podemos conocerlo como es en sí, sino tan sólo en su manifestación en el mundo, lo mismo que podemos conocer a Apeles por sus obras.

Pero Dios es a la vez trascendente e inmanente (trascendental). Al desenvolverse produce el universo, que no es más que una expansión, un despliegue, un desenvolvimiento eterno y necesario del Principio único. Permanece en todos los seres, penetrándolos, animándolos y vivificándolos. Dios está presente en todas las cosas y todas están en El («di dentro più che noi medesmi siano dentro a noi»)[5]. «Dio nelle cose». «Natura est Deus in nobis». No hay que buscar fuera la causa y el principio del mundo, sino dentro del mismo mundo. «El verdadero filósofo no busca la divinidad fuera del mundo infinito y de las infinitas cosas, sino dentro de aquél y de éstas». Su concepto exageradamente realista del universal lleva a Bruno a suponer que el Ser existe en todos los seres, la Bondad en todas las cosas buenas, la Naturaleza en todas las cosas naturales, y Dios en todos los seres. «Deum esse infinitum in infinito, ubique in omnibus, non supra, non extra, sed praesentissimum, sicut entitas non est extra et supra entia, non est natura extra naturalia, bonitas extra bonum nulla est»[6].

2.º **La creación.**—Bruno afirma terminantemente la existencia de Dios, como unidad, primer Principio y Fuente de todas las cosas. Ahora bien, el único medio de salvar el panteísmo, es decir, de establecer la distinción del mundo respecto de Dios, es una noción exacta de la creación. Y esto es lo que no aparece claro en Bruno. Emplea raras veces la palabra *crear* y *creación*, y, desde luego, nunca en el sentido tomista de «productio rei ex nihilo sui et subiecti» o de «productio rei secundum totam suam substantiam». Tampoco le agrada la palabra *emanación*, que solamente se halla en *Lampas*

[5] «Deus est substantia universalis in essendo, qua omnia sunt, essentia omnis essentiae fons, qua quidquid est, est, intima omni enti, magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit. Sicut enim natura unicuique fundamentum unitatis, ita profundius naturae uniuscuiusque fundamentum est Deus» *(Summa term. metaphys.)*.

[6] *De immenso*, 1-2,312. «Intimius cunctis, quam sint sibi quaeque, vigens est. Entis principium, cunctarum fons specierum, Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Ratio, Ordo» *(De Immenso* 1-2,313). «Mens super omnia Deus est; mens insita omnibus natura; mens omnia pervadens ratio...» *(Summa term. metaphys.)*.

Triginta statuarum (3,44). Los términos más frecuentes son *explicare, exprimere, effundere, disperdere, distinguere, communicare* [7].

En Bruno la «creación» no aparece más que como el despliegue («explicatio») o la manifestación de Dios. Dios es infinito, y, como fuera del infinito no puede haber nada, la operación divina sería puramente inmanente *(ad intra)* y su efecto, el universo, no se distinguiría de Dios más que como la *explicación* de la *complicación.*

La «creación» es eterna, porque Dios no puede permanecer inactivo. Su pensar es crear. Obra desde siempre y ha creado desde toda la eternidad. También son eternos los principios de las cosas: el espacio, la forma universal y la materia, de los cuales resulta el universo, que es la *explicación* divina.

Es necesaria. Dios debe querer todo lo que puede. A la potencia activa infinita de Dios debe responder una potencia pasiva equivalente también infinita. Dios es la Unidad, pero necesita desplegar toda la virtualidad de su potencia, y no puede permanecer sin crear a la vez la infinita multiplicidad en la infinita sucesión del tiempo. Cada mónada es un resultado de la infinita energía divina [8].

Es infinita. Dios debe obrar siempre e infinitamente, porque una causa infinita debe tener un efecto infinito. A Bruno le parece tan imposible que una causa finita pueda producir un efecto infinito como que una causa infinita produzca un efecto finito [9]. No distingue entre *actio formaliter inmanens* (identificada con la esencia divina, y, por lo tanto, infinita), y *actio virtualiter transiens* (que puede terminar en un efecto finito). Según Bruno, Dios hace todo cuanto puede hacer. Es la potencia y la posibilidad infinita que se revela en la infinita actualidad de sus efectos. Dado este concepto de «creación», es fácil prever sus consecuencias al aplicarlo a la noción de universo.

3.º **Elementos de la «creación».**—a) *El espacio, o el éter.*—Es el receptáculo único e infinito en que están contenidas todas las realidades «creadas» por Dios. No tiene límites. No hay una «esfera cristalina» que envuelva y cierre el universo, como quería Aristóteles; ni un octavo cielo, como opinaba Copérnico. Campanella era entusiasta de Telesio y Galileo,

[7] L. Ciccuttini, *L'assoluto nel pensiero di G. Bruno* (RFNS, Milan 1942) p.107.

[8] «Infinita virtus, si neque a seipsa finitur, nec ab alio, tunc necessitate suae naturae agit» (*De Immenso* 1-1,246).

[9] «Ut quippe repugnat finito actio infinita vel subiectio, ita et infinito efficienti finiti formatio... quoniam in infinito quanta est natura, tanta est potentia, actio et effectus» (ibid., 1-1,242).

y Bruno lo es de Copérnico, cuya teoría heliocéntrica admite, pero ampliándola hasta el infinito. Fuera del espacio sólo habría el vacío, lo cual es imposible. No hay nada vacío, todo está lleno. Dentro del espacio infinito existe un universo infinito, y, dentro de éste, infinitos mundos, soles y sistemas planetarios habitados por seres vivientes semejantes a los de nuestro mundo terrestre. Por lo mismo no hay lugares absolutos, sino relativos. El centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna [10].

b) *El alma universal.*—Es la potencia divina activa presente en todas las cosas (natura naturans). Es la causa universal e inmanente, a la vez eficiente y final, generadora de todos los seres, que contiene las formas de todas las cosas y las comunica a la materia. «Haec mens subiectis insita rebus numeris omnia secundum gradus conflat». Las almas particulares son modos, aspectos, circunstancias, operaciones del alma universal [11]. Todos los seres—minerales, plantas, animales—participan de esa alma, y cada uno la representa a la manera de una «voz que resuena en todo el recinto de una habitación». Está «tota in toto et in qualibet parte». Da vida y unidad a todo el Universo. «La divinidad es el alma de nuestra alma, lo mismo que ella es el alma de toda la naturaleza». Su función consiste en la producción eterna e inagotable de toda clase de formas posibles y de seres. El universo no necesita de ningún motor extrínseco, porque el alma universal basta para explicar todos los movimientos. No es visible en sí misma, sino en sus efectos. Pero es la causa de la belleza y armonía del mundo [12]. Bruno combina en su alma universal el platonismo y el plotinismo con el avicenismo y el averroísmo. Su alma cósmica viene a ser algo así como el entendimiento separado *dator formarum* de los musulmanes. Su potencia más noble es el *Intellecto mondano che fa tutto,* que es a la vez la inteligencia universal *(Intellectus)* y la causa eficiente, el artífice interno que modela todos los seres [13].

[10] «Sia che si voglia di quella superficie, constantemente dimandarò: che cosa è oltre quella? Se si risponde che è nulla, questo diró io esser vacuo, essere inane: e tal vacuo e tal inane che non ha modo, nè termino alcuno ulteriore, etc. *(Del l'infinito,* 1,293). «Non è più impriggionata la nostra raggione coi ceppi de fantastici mobili motori otto, nove e diece. Conoscemo, che non è ch'un cielo, una eterna raggione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le propie distanze, per commodità de la participazione de la perpetua vita. Questi fiammegianti corpi son que ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà de Dio» *(Cena de le Ceneri,* ed. Gentile 1,24).

[11] *De la Causa* (ed. Gentile 1,210).

[12] *De la Causa* (ed. Gentile 1,185).

[13] «La differenza, ch'è tra l'intelletto inferiore, che chiamano intelletto di potenza, o possibile, o passibile, il quale è incerto, moltifario e moltiforme e l'intelletto superiore... che da' Peripatetici e detto infima de l'intelligenze, e che immediatamente influisce sopra tutti gl'individui de l'umana specie, e dicesi intelletto agente e attuante. Questo intelletto unico specifico umano, che ha influenza in tutti gl'individui, è come la luna, la quale non pren-

c) *La materia.*—Es la realidad más opuesta al Principio. Es pura potencialidad pasiva, indeterminada, un *substratum* informe, indiferenciado, en que pueden recibirse e imprimirse toda clase de formas procedentes del alma universal. Su realidad es casi nada (prope nihil). El alma universal penetra la materia, y desde ese momento es materia informada, en la cual están presentes todas las formas de cuantas cosas materiales se pueden producir (razones seminales)[14]. En la sustancia en acto se identifican la forma y la materia[15].

4.° **El universo** (natura naturata).—Dios es la *complicación* de todas las cosas en la Unidad simplicísima infinita (natura naturans). Pero la «creación» es necesaria. Sin Dios no existiría la naturaleza. Pero sin la naturaleza tampoco podría *explicarse* Dios. Dios crea el universo para *explicarse* a sí mismo. Por esto el universo no es más que la *explicación* de la infinita *complicación* divina. Es a la vez idéntico y distinto de su Principio (Nec separatus ab efficienti suo, neque commixtus illi).

Es una teofanía, una manifestación de Dios (Deus in rebus, in creaturis expressus). Es la sombra, el reflejo, la imagen, el simulacro corpóreo de Dios, el cual se refleja como en un espejo en el universo sensible, como Apolo (el sol) se refleja en Diana (la luna).

Es eterno, porque es la manifestación de Dios desde toda la eternidad. Dios no ha podido permanecer inactivo, y ha creado desde siempre. Es inengendrado, porque antes de él no hay nada que lo pueda producir.

Es uno, porque procede de la Mente divina, principio único de todas las cosas. En su unidad comprende todos los modos particulares de ser, tanto los espirituales como los materiales. Respecto de Dios es la *explicatio complicationis*, pero respecto del mundo es la *complicatio explicationis*. Es una potencia de despliegue (complicatio) en el orden ontológico, que se realiza en la sucesión del tiempo. Es el conjunto de todas las cosas particulares, pasadas, presentes y futuras. Es la reducción de la multiplicidad infinita de las cosas en

de altra specie, che quella unica, la qual sempre si rinova per la conversion che fa al sole, ch'è la prima ed universale intelligenza» (*Degli eroici furori* 1, diál. 5.°).

[14] «Natura est sempiterna et individua essentia. Divinae providentiae instrumentum. Per insitam sibi sapientiam agens... Certis rationibus seminalibus certas necessario formas ubique explicat» (*Acrotismus Camoeracensis, De Natura*).

[15] «Conoce igualmente, que de la eterna sustancia corpórea, la cual no es ni aniquilable ni destructible, sino reducible, condensable, formal, ordenable, figurable, la composición se disuelve, se cambia la complexión, se muda la figura, se altera el ser, se varía la forma, permaneciendo siempre lo que son en sustancia los elementos y perseverando siempre y aquello mismo que fue, el principio uno y material, verdadera sustancia de las cosas, eterna, increada e incorruptible» (*Expulsión de la bestia triunfante*, trad. por José María Rev: [Madrid 1888] p.34).

una unidad universal. Es también una *coincidentia oppositorum*, en que se identifican y unifican todos los contrarios: el Máximo y el Mínimo, la unidad y la pluralidad, el amor y el odio, la materia y el espíritu, la inteligencia y el alma, lo corpóreo y lo incorpóreo. El Todo es Uno: «Omnia in uno, omnia in omnibus, unus et omnia, unus in omnibus».

Bruno, como Cusa, aplica a la naturaleza su realismo exagerado del universal. Conciben el universo como una totalidad, como una realidad subsistente y distinta de todos y de cada uno de los seres particulares, que los abarca a todos, pasados, presentes y futuros. Este universo, como *totalidad* de los seres, es el reflejo y la manifestación de la Mente divina, y está presente en todos y cada uno de los seres [16].

Es infinito. Por la misma razón de que es efecto de Dios. A una Causa infinita le corresponde un efecto también infinito. Siendo infinito Dios, también es infinito el universo. La potencia ilimitada de Dios no puede tener límites en su efecto (*Cic.* 101). Si el universo no fuera infinito, no representaría la esencia divina tal como es en sí, ni sería el despliegue perfecto de su infinita virtualidad. Es la imagen perfecta de la Unidad del Principio divino. El universo es el templo de Dios y, por lo tanto, tiene que ser ilimitado: «Et maiestatem immensam sine margine templum» [17]. Para que el universo fuera finito debería existir más allá de él el vacío, lo cual es inconcebible. Bruno contrapone su Universo infinito al finito de Aristóteles. No hay un cielo cristalino envolvente. Solamente hay un cielo único e infinito, dentro del cual existen infinitos mundos y sistemas planetarios, y en que el movimiento de los astros canta la gloria y la excelencia de Dios.

Pero Bruno distingue dos clases de infinito. Uno es el infinito de Dios, que está todo en todo el mundo y todo en cada una de sus partes, y otro el infinito del universo, que está todo en todo, pero no todo en cada una de sus partes. Es un Máximo infinito, pero no absoluto. Lo mismo que el espacio, su centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

16 «Universum (si velis dicere duplex corporeum et incorporeum et horum utrumque infinitum) est unum infinitum ex incorporea et corporea, sensibilique insensibilique substantia consistens. Omnium capacissimum et perfectissimum ens. Quinimmo ipsa est ipsum ubique. Nullam divisionem admittens» (*De Universo*).

17 Un Universo infinito glorifica más a Dios que uno finito. «Tanti ergo numinis praesentia melioribus et augustioribus oculis obiectatur» (*De Immenso* 1-1,158). «Conocemos que tan gran Emperador (Dios) no tiene una sede tan angosta, un solio tan mísero, un tribunal tan estrecho, una corte tan poco numerosa, un simulacro tan pequeño y tan débil..., sino un retrato grandísimo, una imagen admirable, una figura excelsa, un vestigio altísimo, una representación infinita de un representado infinito, que es espectáculo conveniente a la excelencia y eminencia de quien no puede ser concebido, comprendido, no aprehendido. Así se magnifica la excelencia de Dios y se manifiesta la grandeza de su imperio» (*De l'Infinito*, Gentile, 1,283).

Es homogéneo, no puede aumentar ni disminuir, porque nada se le puede añadir ni quitar, ni nada puede salir de él. No hay nada que no esté en el universo. Tiene una forma única (el alma universal) y una sola materia. Entre la esencia y la existencia, y la materia y la forma, solamente existe una distinción de razón. La materia no existe sino unida a una forma. «Distinguitur autem essentia ab esse tantum logice, et sicut ratio ab eo cuius est ratio» [18]. Es una sustancia única, dentro de la cual hay infinidad de mónadas. «El todo es, en cuanto a la sustancia, uno» [19].

En el universo no hay nada inerte ni inanimado. Todo vive y nada muere. Las cosas solamente cambian de figura. Todo está en perpetua evolución bajo el impulso del alma universal. El universo, informado por el alma universal (mens insita rebus) es un animal santo, sagrado y venerable: «Animal sanctum, sacrum et venerabile mundus».

Optimismo.—El universo, como obra necesaria de Dios, es divino, óptimo y el mejor de los posibles. Dios, presente e inmanente en el universo, es la causa de la unidad, el orden, la belleza y la armonía, y no hay que acudir a nada exterior para explicarlas. El universo está regido por la Sabiduría divina inmanente, que le impone un orden inalterable, de donde resulta una grandiosa armonía universal, en que todos los seres aplauden al Máximo creador de todo [20]. De aquí proviene la revalorización del universo material y el amor a la naturaleza, en cuanto que es obra perfecta, reflejo y manifestación de Dios. Todas y cada una de las cosas tienen su lugar y su importancia dentro de la totalidad y del orden universal.

Mónadas, Máximo y Mínimo.—A Bruno le preocupa el problema de la unidad en un doble aspecto: primero, cómo de la unidad procede la pluralidad, y, segundo, cómo se reduce la pluralidad a la unidad. Hay una mónada esencial que está en todas las cosas, y otra mónada racional, que es la matemática (Monas rationaliter in numeris, essentialiter in om-

[18] *De Immenso* 1-2,312.

[19] «Mundus iste sensibilis (quia finitus) respectu Universi, unius, entis infiniti, nulla est pars... Nec separatus ab efficienti suo, neque commixtus illi. Secundum esse totum a Deo dependens, simul totus fit semper et simul semper totus factus. Ideo sive ipsum temporaneum credas, sive aeternum mentis oculis complectaris, ex nihilo a prima mente productus intelligitur aut produci. Eius materialia principia sunt Terra, seu Atomi, seu Arida, Abyssus seu Styx, seu Oceanus, Spiritus, seu Aer, seu caelum, seu firmamentum. Eius prima accidentia... sunt tenebrae et lux, ex quibus subinde est ignis, et caligo in genere» *(De Mundo)*.

[20] «Iterum animal est, a mente dependens, perfectissimum, propriam, sicut et nos, animam habens. Deus quidam ad intelligibilis mundi productus exemplar» *(De Mundo)*. «In imagine illius vera corporeo modo explicata de vultu innumerabilium animantium, quae in immensa unius caeli fimbria lucent, vivunt, sentiunt, intelligunt, optimoque uni applaudunt maximo» *(De Immenso* 8,10).

nibus). La mónada es el mínimo, no cuantitativo, sino cualitativo (Minimum substantia rerum est). Dios es a la vez el Máximo y el Mínimo. Es la mónada suprema (monas monadum); principio único de la pluralidad de las cosas, que está en todas dando unidad, orden y armonía a todas las partes del universo [21]. De la unidad de Dios, principio único, se deriva la multiplicidad de las cosas. De la mónada divina se derivan las mónadas del universo visible: «per che da la Monade, ch'è la divinitade, procede questa monade, ch'è la natura, l'universo, il mondo, dove si contempla e specchia, como il sole ne la luna, mediante la quale ne illumina, trovandosi egli ne l'emispero de le sustanze intelletuali. Questa è la Diana, quello uno, ch'è l'istesso ente, quello ente ch'è la natura comprensibile, in cui influisce il sole ed il splendor de la natura superiore secondo che l'unità è distinta ne la generata e generante, o producente o prodotta» [22].

A su vez, el universo es a la vez el Máximo que contiene dentro de sí todos los mundos y todas las cosas, y el Mínimo, en cuanto mónada de unidad. Y dentro del universo se da también una multiplicidad de mónadas unitarias: el sol es el mínimo del sistema planetario; la tierra es el mínimo de la octava esfera; en física, el mínimo es el átomo indivisible; en matemáticas, el mínimo es el punto, del cual salen las líneas y las magnitudes, etc.

Bruno, en el *De monade, numero et figura*, intenta dar explicaciones simbólicas a los números con el propósito de hacer ver cómo de la unidad resulta la pluralidad. La mónada es el fundamento de la unidad, que lo es todo. La díada es el principio de la oposición y la pluralidad. La tríada reduce la oposición a armonía. La tétrada es el símbolo de la perfección exterior ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$). La péntada simboliza los sentidos exteriores. La héxada (2×3) representa el principio masculino y femenino en la generación. La héptada es el reposo y la tranquilidad, y no engendra nada. La octada y la ennéada son imagen de la justicia y la felicidad. La década comprende todos los números reales ($1 + 9 = 10$; $8 + 2 = 10$; $6 + 4 = 10$; $5 + 5 = 10$). El uno se representa por un círculo cerrado, que envuelve y complica toda la realidad. Del punto en movimiento resulta la línea; y del uno, la díada

[21] «Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum innumerabile, immensum» (*Summa term. metaphysic.*). «Hinc Optimus Maximus, substantiarum substantia et entitas, qua entia sunt, Monadis nomine celebratur» (*De minimo*). «In minimo sunt maxima quaeque». «Minimum potentissimum est omnium, quippe quod omne momentum, numerum, magnitudinem claudit atque virtutem» (ibid.).

[22] *Degli eroici furori* 2, dial. 2.°

y todas las oposiciones. De la Bondad resulta el bien; de la Verdad, lo verdadero; de la esencia, el ser compuesto. De la línea recta en tres direcciones resulta el triángulo. De los tres principios de la Unidad, la Verdad y la Bondad, nacen la esencia, la Vida y el entendimiento. De la tétrada resultan los cuatro elementos de la geometría: punto, línea, superficie y volumen, y los cuatro elementos de las cosas: agua, aire, tierra y fuego, etc.

5.° **Moral.**—El hombre es como un Dios creado, el Dios de la naturaleza. Se encuentra situado entre los límites del tiempo y de la eternidad, entre el modelo perfecto y sus copias imperfectas, entre la razón y los sentidos. Está en pie en el horizonte de la naturaleza. La vida y el fin propio de nuestro espíritu es llegar a la verdad por la razón y practicar el sumo bien por la voluntad. La ocupación más digna de nuestra inteligencia es estudiar el orden sublime de los mundos y de los seres, que se reúnen en coros para cantar la gloria de su Señor. Esto basta para llenar de gozo al alma del sabio y hacerle despreciar incluso la muerte. «Anima sapiens non timet mortem, imo interdum illam ultro appetit» [23].

Nuestra alma es una partícula desprendida del alma del mundo, y su anhelo más profundo es retornar a la unidad dentro del Todo, en lo cual consiste su felicidad. Hay que amar al universo como divino, y buscar la unidad por encima de la multiplicidad. La virtud se basa ante todo en el conocimiento y el amor a las leyes de la naturaleza. Es conocimiento y amor al mismo tiempo. La moral sigue un proceso ascendente en espiral, que acerca al hombre cada vez más a la Unidad [24]. El retorno a la unidad se realiza por la liberación de las pasiones y los vicios, mediante el impulso del amor de Dios. Hay tres grados paralelos de conocimiento y de amor: *a)* al conocimiento sensible corresponde el amor sensual o ferino; *b)* a la razón, el amor activo humano; *c)* a la mente, el amor intelectual o la contemplación divina, que llega, en cuanto es posible, a la asimilación a Dios. Dios se encuentra en la propia alma. Bruno unas veces aconseja la resignación estoica a la necesidad y al hado, o a la Providencia divina que todo lo gobierna. Pero otras rechaza los procedimientos ascéticos de la renuncia de sí mismo y los místicos de la contemplación. Confía más

[23] *De monade, numero et figura* I c.1.

[24] «L'infinito è l'unico termine della scienza umana, poichè è la causa e la fine di tutte le cose. In fisica, si tende a concepire l'infinità dell'universo; in metafisica, l'infinità della intelligenza suprema; in morale, l'infinità della bontà, della belleza dell'essere assoluto». El fin y la aspiración del hombre es «unirse all'infinito mediante el cuore e la volontà» *(Degli eroici furori*, Avvertenza).

en la eficacia del trabajo y del propio esfuerzo, aspirando a conquistar la verdad y a practicar la virtud por sus propias fuerzas (titanismo). Entre los hombres contemplativos y los activos establece el siguiente paralelo: «Li primi hanno più dignità, potestà ed efficacia in sè; per che hanno la divinità; li secondi son essi più degni, più potenti ed efficaci, e son divini. Li primi son degni come l'asino, che porta li sacramenti; li secondi come una cosa sacra. Ne li primi si considera e vede in effetto la divinità, e quella s'ammira, adora ed obedisce; ne li secondi si considera e vede l'eccellenza de la propia umanitade» [25].

El argumento del *Spaccio della bestia trionfanti* consiste en que Júpiter lamenta haber llenado el cielo de constelaciones: León, Capricornio, Serpentario, etc., y quiere expulsarlas y reemplazarlas por las virtudes que le muestra Momo (la conciencia). La primera de todas es la Verdad, «que es anterior a todas las cosas, es con todas las cosas y después de todas las cosas; es, sobre todo, con todo y después de todo; el principio, el medio y el fin. Es anterior a todas las cosas, a modo de causa y principio, en cuanto de ella todas las cosas se originan; es en las cosas, y es sustancia de las mismas, en cuanto que por ella subsisten; es después de todas las cosas, en cuanto que por ella, sin error, se comprenden. Es metafísica o ideal, física o natural, racional o lógica» [26]. Con este motivo hace Bruno una enumeración y descripción de las principales virtudes: sabiduría, prudencia, justicia, dignidad, amor al trabajo, humanidad, delicadeza, amistad, urbanidad, etc.

Interpretaciones.—El pensamiento de Bruno ha dado origen a una copiosa literatura y a las más diversas interpretaciones [27]. Chr. Bartholmès lo presenta como un panteísta, precursor de Spinoza y de Hegel. G. Clemens y M. Carrière como teísta o semiteísta. Brunnhofer como un evolucionista, que se anticipa a Darwin y Haeckel. F. Olgiati, por el contrario, cree que por encima del Universo admite un Dios trascendente, que es la unidad síntesis de los contrarios. El centro del pensamiento de Bruno «no es el hombre, ni la naturaleza, sino Dios» [28]. La unidad de Dios es exigida por la multiplicidad del mundo. También A. Guzzo lo interpreta en sentido dualista. Cuando Bruno habla del Todo-Uno se refiere solamente al universo, pero por encima de éste queda Dios, en sentido monoteísta riguroso. Bruno identifica la materia y la forma en el universo, pero no identifica el universo con Dios, sino que los dis-

[25] *Degli eroici furori*, ed. Gentile, 3,333.
[26] *Expulsión de la bestia triunfante*, trad. cit. p.128.
[27] Referencias, en la bibliografía.
[28] F. Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento* (Milán 1924) p.685.

tingue como Causa y efecto (complicatio-explicatio) [29]. B. Spaventa, G. Gentile y W. Windelband lo interpretan en sentido idealista, a la manera de Hegel. En Bruno, el hombre se descubre a sí mismo como absoluto [30]. E. Troilo y F. A. Lange le dan un sentido monista y materialista. Todas las cosas salen de la materia, una, simple e indestructible. Dios y la naturaleza se confunden en la materia identificada con la forma (Natura sive Deus). De la materia resultan todas las formas. F. Tocco, E. Namer, R. Mondolfo, A. Corsano, L. Cicuttini, lo interpretan en el sentido de un monismo heraclitiano [31]. G. B. Grassi Bertazzi lo presenta como un agnóstico. Olschki lo describe como un anormal psíquico, que pasa del dogmatismo al eclecticismo y al sincretismo, hasta terminar en un caos.

De lo que hemos expuesto creemos que podrían desprenderse estas conclusiones: 1.ª Bruno se propone sustituir el materialismo aristotélico por un espiritualismo. El mundo no procede de la materia prima, sino que es obra admirable del Espíritu de Dios, Principio primero y único de todas las cosas. 2.ª Distingue insistentemente entre la Unidad de Dios, la Unidad del universo y la pluralidad de los mundos y de los seres (mónadas), y se propone explicar cómo de la Unidad brota la multiplicidad, y, a la vez, cómo la multiplicidad se reduce a la Unidad. 3.ª Para Bruno no es concebible ni aceptable la trascendencia de Dios a la manera de Aristóteles. Dios es distinto del universo y de los mundos, pero no está *fuera*, ni *sobre* el mundo, sino íntimamente presente en todo el universo en todos y cada uno de los seres. 4.ª Pero Bruno carece de una noción exacta de la creación, que reduce a un despliegue (explicatio) de la Unidad de Dios en el universo, y de éste en los infinitos mundos y en las infinitas cosas particulares. De aquí resulta la dificultad de salvar la distinción real del universo y de los seres respecto de Dios, su Principio. La fórmula cusana *complicatio-explicatio* queda agravada hasta el punto de convertir la producción de las cosas en una especie de monismo evolucionista semejante al de Heráclito y los estoicos.

III. Francia

JACOBO LEFEVRE D'ÉTAPLES (h. 1456-1536) *.—Nació en Étaples (Picardía). Estudió y se graduó de maestro en Artes en el Colegio Lemoine. Cultivó las matemáticas, la astronomía y la música. Estudió griego con Jorge Hermónimos de Esparta. De 1491-1492 recorrió Italia en compañía de Guillermo Gontier. Visitó Pavía, Padua, Florencia, donde conoció a Marsilio Ficino, y Roma. Regresó a París y enseñó en el Colegio Lemoine hasta 1520. Resi-

[29] A. Guzzo, *I dialoghi del Bruno* (Turín 1932).

[30] B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (Nápoles 1867). *La filosofia italiana nelle sue relazioni colla filosofia europea* (Bari 1909).

[31] L. Cicuttini, *Interpreti e interpretazioni del pensiero di G. Bruno*: RFN (Milán 1941) 287-324.

* **Bibliografía:** Renaudet, A., *Un problème historique: la pensée religieuse de L. Lefèvre d'Étaples*: Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi 2 (Florencia 1955) 621-653.

dió en Saint Germain de Près con Guillermo Briçonnet, abad, y después obispo de Meaux. Viajó por Alemania (1509-1514) y estudió las obras del cardenal de Cusa, que editó (1514). Defendió a Reuchlin. Pasó sus últimos años en Nérac, protegido por Margarita de Navarra. Allí recibió la visita de Calvino en 1533 [1]. Su carácter es una extraña mezcla de agudeza, credulidad e ingenuidad. Francisco de Vitoria, que lo conoció en París, lo llama «iste bonus vir Faber Stapulensis». No es justo calificarlo de «ignorantiorem et audactiorem», si bien es excesivo decir que es un «Aristote chrétien, avec la grace parfois et le charme de l'Academie. Voilà le premier livre de la philosophie française» [2]. Más exacto es describirlo con el P. Villoslada, como «corazón y cerebro cargados de inquietudes científicas y religiosas, hombre salido de la Edad Media sin entrar del todo en la Moderna, medio humanista y medio escolástico, medio hereje y medio místico, de honradez indudable y de ortodoxia dudosa» [3].

Fue creyente sincero, y trató de poner la ciencia al servicio de la religión, aunque no acertó a seguir una orientación definida. Combina a su manera una libertad exagerada en exégesis, en que llega a interpretar los sacramentos en sentido simbólico, con una especie de iluminismo místico. Admitía la astrología y la magia natural. Tiende a interpretar la Sagrada Escritura prescindiendo de la teología, a la manera de Erasmo. La única teología sería la Sagrada Escritura. Se opuso a Lutero y condenó el protestantismo. Si no llegó declaradamente a la herejía, fue quizá porque le salvó su sentido de la unidad de la Iglesia.

Se encontró en medio de la encrucijada de las diversas corrientes doctrinales del Renacimiento y quiso seguirlas todas, sin acertar a asimilarlas, ni menos a concordarlas. Carece de originalidad. Su pensamiento es una mezcla de aristotelismo, neoplatonismo, lulismo, misticismo y matemáticas. Gran aficionado al humanismo «dont la pensée demeure l'expressión la plus haute de l'humanisme français» [4]. Pero su estilo es pesado, y carente de gracia [5].

Fue un trabajador infatigable. A ejemplo de Hermolao Bárbaro, se propuso estudiar Aristóteles en sus fuentes (Aristotelis ex fonte puri bibantur) y difundir el conocimiento de sus obras, traducidas por los bizantinos y los humanistas italianos, añadiendo comenta-

[1] Su obra como autor y editor es sumamente extensa. Citaremos solamente: *In IV primos metaphysicorum libros Aristotelis Introductio* (1490, publicada en 1492). *In Aristotelis VIII Physicos libros paraphrasis* (1492). *De magia naturali* (1493). *Ars moralis in Magna Moralia Aristotelis introductoria* (1494). *Textus de Sphaera Joannis de Sacrobosco* (1494). *Artificialis introductio in X libros morales Aristotelis* (1496), etc.

[2] IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme* 2 p.388.

[3] R. VILLOSLADA, S.I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)* (Roma 1938) 9 p.220-229.

[4] RENAUDET, *Préréforme et Humanisme* (París 1916) p.384.

[5] Se opone a las sutilezas de sus contemporáneos, como Bricot y Tateret: «A gotica enim illa dudum latinorum litteris illata plaga, bone littere omnes nescio quod goticum passe sunt... Suppositiones, ampliationes, restrictiones, appelationes, exponibilia, insolubilia, obligationes, et proinde hec a philosophia rejecta putentur, et momentum nullum habere nisi adeo exiguum, neque suas regulas ad veram logicam neque ad veram philosophiam esse trahendas; alioquin qui secus faciet rem indignam faciet, sed sophismatis sunt consentanea» *(Artificiales Introductiones a la Logica*, 1496, Ai v°, p.275).

rios en sentido cristiano, como reacción contra el averroísmo y la escolástica, tal como vegetaba en París. Publicó y comentó la *Etica a Nicómaco* (versión de Argyropoulos) y editó la *Metafísica*, la *Política*, los *Económicos* y la *Magna Moral* (versión de Lorenzo Valla). Reuchlin afirma que «Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit». Tomás Moro lo llama «reformador de la dialéctica y de la verdadera filosofía». Por su parte declara: «ea enim benivolentia Peripateticos prosequor omnes, et praesertim summum Aristotelem, omnium vere philosophantium ducem» (Prólogo a la edición de los *Físicos*). Aristóteles, aunque hable de física, se propone «pariter divina tractare; imo vero hanc totam sensibilis naturae philosophicam lectionem ad divina tendere, et ex sensibilibus intelligibilis mundi parare introitum» (ib.).

Estas palabras nos indican claramente la orientación de su aristotelismo, que encaja como puede dentro de un esquema neoplatonizante, a estilo de Cusa y Ficino, mezclado con el misticismo a la manera de Ramón Llull, cuya lectura le causó tal impresión, que pensó abandonar el mundo e ingresar en un monasterio (1491).

Para difundir el conocimiento de la Sagrada Escritura publicó una traducción comentada de los Evangelios, que fue condenada por los teólogos de París y le ocasionó serios disgustos. Asimismo, para dar a conocer la literatura cristiana primitiva, publicó las obras de Atenágoras, el Pastor de Hermas, San Policarpo, San Ignacio de Antioquía (1498), San Juan Damasceno (*Theologia Damasceni*, 1507).

CARLOS DE BOUELLES (h.1470/75-1553, Bovelles, Bouillé, Bovillus). Es el discípulo más notable de Lefèvre. Nació en Sancourt. Viajó por Italia, Suiza, Alemania y España, siendo bien acogido por Cisneros en Alcalá [6]. Escribió: *In artem oppositorum Introductio* (1501). *Metaphysicum Introductorium, cum alio quodam opusculo distinctionis nonnullorum omnibus communium quae ad Metaphysicam spectant* (1503-1504). *Liber de Intellectu; de sensu; de nihilo; ars oppositorum; de generatione; de sapiente, de duodecim numeris* (1510). *Libri quaestionum theologicarum* (1513). *Physicorum elementorum libri decem* (1512). En su *Libellus de constitutione et utilitate artium humanarum* (1500) da la siguiente división de las ciencias:

1) Mecánicas.

2) Sermocinales: Gramática. Retórica. Dialéctica.

3) Reales: Física. Metafísica. Música. Geometría. Astronomía.

[6] M. BATAILLON, *Erasme et l'Espagne* (Paris 1937) p.58ss.69; UEBERWEG, *Grundriss* (1953) 3 p.154

Trató de conciliar el método escolástico con el humanismo. Su filosofía está profundamente influida por el neoplatonismo de Ficino y Cusa, derivando hacia una especie de hermetismo místico, iluminista y un poco visionario.

Le preocupa ante todo el problema de las relaciones del hombre con las cosas y con Dios. Dios es inaccesible a nuestro conocimiento. Conforme a la fórmula de Cusa, es absolutamente infinito *(Deus est sphaera cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam)*. Dios es *antes* que todas las cosas que son, y completamente distinto del universo, al cual no saca de su propia sustancia, sino que lo crea *ex nihilo*. Por el universo conocemos la *existencia* de Dios: No hay nada sin Ser; por lo tanto, la existencia de Dios es necesaria y evidente. Pero no podemos conocer su esencia ni sus propiedades. Para conocer y llegar a Dios no hay más camino que la iluminación mística.

La esencia de Dios es el pensamiento. Antes de la creación el mundo existía en Dios desde toda la eternidad, como idea en el pensamiento divino. Ese mismo mundo de ideas es el objeto del pensamiento humano. Penetra en nosotros por la percepción y permanece en nuestra alma por la memoria en forma de recuerdo.

El hombre es a la vez el centro y la cumbre de todos los seres del mundo. Hay cuatro grados en la realidad. El ínfimo es el ser, que pertenece por igual a todas las cosas. Por encima de éste están la vida y el sentir. Y, por encima de todos, el entender, que es el propio del hombre, el cual está dotado de razón, que es aquella fuerza «por la cual la madre naturaleza vuelve en sí, se completa el ciclo de toda la naturaleza, y ésta vuelve a sí misma» [7]. El hombre, un espejo o imagen del universo, en el cual se refleja toda la naturaleza. Está por encima de todas las cosas naturales, en cuanto que lo puede transformar todo, elevándolo a una perfección que la naturaleza por sí misma no puede alcanzar. El necio permanece sujeto a la naturaleza, mientras que el sabio es dueño de sí mismo y se eleva por encima de ella. Esto se realiza por el conocimiento, que tiene varios grados. Comienza por las percepciones sensibles *(species sensibiles)*, que pasan a la imaginación y de las cuales el entendimiento abstrae las especies inteligibles *(species intelligibiles)*, las cuales se graban en la memoria. Los sentidos solamente tienen facultad de percibir *(vis susceptiva)*, pero la *vis iudicativa* es propia del alma, de la imaginación y el entendimiento. El entendimiento humano es discursivo, disperso, contradictorio y actual; su función se limita al momento presente. Pero la memoria conserva las especies inteligibles, y por ella el alma es el microcosmos en el cual está representado el macrocosmos en su unidad, que comprende la totalidad de las cosas. El fin del *ars oppositorum* consiste en lograr esa unidad. El macrocosmos adquiere conciencia de sí mismo en los microcosmos, en los cuales se refleja como en un espejo.

El hombre es libre, y su misma condición le impone la tarea

[7] *De sapiente* 5

de determinar su destino. Debe dar sentido al mundo, pasando de un grado de conocimiento a otro y perfeccionándose por la ciencia, el arte y la virtud. No debe contentarse con ser sustancia, ni viviente, ni senciente, sino que debe ser hombre racional, sabio y perfecto. De mónada *(homo)* debe pasar a díada *(homo-homo)*, en que se ve y adquiere conciencia de sí mismo. La mónada y la díada dan origen a una tríada *(homo-homo-homo)*, en que se unen en armonía el hombre natural y el formado por el arte y la virtud. De esta manera, el hombre es tres veces hombre [8]. Para ello el sabio debe esforzarse por transformar esa imagen oscura y confusa en una imagen clara, penetrando en la esencia inteligible que se oculta más allá de los fenómenos. De este modo penetra en la intimidad de la obra divina. Pero la esencia misma de Dios permanece inaccesible. Ante Dios, infinito, e infinitamente lejano, el hombre no es más que nada.

GUILLERMO POSTEL (1510-1581).—Nació en Barenton o Dolerie (Avranches, Normandía). Estudió en París en el Colegio de Sainte Barbe, como fámulo de Juan Gélida (1525). Fue estudiosísimo, buen humanista y filólogo, tan erudito como desequilibrado. Dominaba el latín, español, portugués, italiano y lenguas orientales. Enseñó griego, árabe, hebreo y matemáticas en el Colegio Real de Francia (1539). Preludió la gramática comparada. Su carácter inquieto se manifestó en su vida errabunda. Recorrió Grecia, Turquía y Siria con el embajador La Forest. Huyó a Roma al caer el canciller Poyet (1542). Se ordenó de sacerdote (1544) e ingresó en la Compañía de Jesús (1545), pero San Ignacio lo hizo salir al poco tiempo. En Venecia se dejó seducir por una visionaria (Madre Juana), que se decía enviada por el Espíritu Santo para regenerar a la humanidad. Acusado de herejía, al fin fue declarado inocente. Volvió a París en 1552 y reanudó la lucha contra el averroísmo. En 1553 publicó su *Liber de causis seu de principiis et originibus naturae utriusque*. Volvió a Constantinopla y Jerusalén. Al regreso fue perseguido por la Inquisición de Venecia y estuvo preso en Roma tres años y medio. Al fin lo soltaron, convencidos de que su cabeza no regía debidamente. En 1562 fue confinado en la abadía de Saint Martin des Champs, en París, donde permaneció hasta su muerte, entregado a sueños de un insensato iluminismo.

En su obra apologética *Alcorani seu legis Mahometi et evangelistarum concordiae liber*, o *De orbis terrae concordia* (1542) se propone la conversión de los infieles. Al racionalismo ateo de los averroístas, como Francisco Vicomercato, opone un racionalismo cristiano, inspirado en Ramón Llull, Sabunde, Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. En el primer libro, después de probar la existencia y unidad de Dios, trata de demostrar el misterio de la Trinidad con quince pruebas, sacadas de la filosofía, del Corán, del Talmud y la Cábala. Exhorta a los mahometanos a creer en la Trinidad:

[8] *De sap.* 22.

«sois una parte de nosotros mismos, que se ha separado de nosotros y ha perecido». El segundo lo dedica a refutar el mahometismo. Combate la eternidad del mundo, probando que ha sido creado *ex nihilo*. Demuestra la providencia de Dios y la inmortalidad del alma. El tercero, dedicado al derecho y la justicia, se inspira en Cicerón, tratando de establecer fundamentos inmutables y válidos para todos los hombres. En el cuarto propone los medios para que un príncipe pueda hacer volver a la religión de Cristo a los idólatras, judíos, mahometanos e infieles. Su ideal es la unificación de todos los hombres bajo un solo rey y una sola religión natural y racional, que sería una especie de cristianismo universal, en que se conciliarían todas las religiones: judaísmo, mahometismo, catolicismo y protestantismo. «La religión perfecta sería aquella en que entraran en proporciones iguales el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo».

JUDOCO (JOSSE) CLICHTOVE (1472-1543).—Natural de Nieuport (Flandes). Canónigo de Chartres. Profesor de teología y bibliotecario en el Colegio de la Sorbona (1505). Buen humanista. Discípulo predilecto de Lefèvre, añadió eruditos escolios a sus obras. Polemizó contra Lutero. Escribió *In terminorum cognitionem introductio* (1500). *De artium scientiarum divisione introductio* (1500). *Elucidarium ecclesiasticum* (1516) [9].—GUILLERMO FAREL (1489-1565). Discípulo de Lefèvre y enemigo de Erasmo. Fue sacerdote y se pasó al protestantismo, colaborando con Calvino en la reforma en Ginebra. Tomó parte en el proceso y asistió a la muerte de Miguel Servet. Escribió *Articuli de regimine Ecclesiae* (1536). Con razón dice de sí mismo: «infelici natus saeculo, et infelicius educatus, meae mihi conscius ignorantiae» [10].—SINFORIANO CHAMPIER (Campeggio, 1472-1539). Natural de Lyón. Médico de Luis XII. Agregado a la Universidad de Pavía. Profesor de Miguel Servet. Amigo de Lefèvre. Se propuso conciliar Platón y Aristóteles en sentido neoplatónico, con derivaciones hacia un misticismo hermético. Editó la *Symphonia Platonis et Aristotelis*, de Pico de la Mirándola (1516). Escribió: *Ianua Logicae et Physicae* (Lyón 1496). *Nef des dames vertueuses* (1515), *Tropheum Gallorum, De medicinae claris scriptoribus*. Comentó el *Asclepius*.

IV. ESPAÑA

LEON HEBREO (Judá León ben Isaac Abravanel) *.—Nació en Lisboa hacia 1460/65. Su padre era consejero de Alfonso V de Portugal. Pasó a Castilla en 1483 y fue proveedor de los Reyes

[9] J. A. CLERVAL, *De Judoci Clichtovei vita et operibus* (París 1895).
[10] DTC *Farel*, V c.2081-2090.
* **Bibliografía:** *Ediciones: Dialoghi d'amore. Hebraische Gedichte*, ed. C. GEBHARDT (Heidelberg 1929); edición CARAMELLA (Bari 1929); *Los Diálogos del Amor, de León Hebreo*. Traducidos del italiano en español, corregidos y añadidos por MICER CARLOS MONTESA (Zaragoza, Lorenzo de Robles, 1593).
Estudios: CARVALHO, J. de, *Leão Hebreu, filósofo* (Coimbra 1918); FONTANESSI, G., *Il*

Católicos. Emigró a Italia (1492), estableciéndose en Nápoles hasta que fue ocupada por los franceses (1495). Fue médico de Gonzalo de Córdoba. Los datos de su vida y estancia en Italia son muy poco seguros. Murió en Venecia o Ferrara hacia 1535.

Su obra celebérrima son los *Dialoghi d'amore*, quizá compuestos en Génova hacia 1502, que fueron muy leídos, impresos y traducidos varias veces (Roma 1535, Venecia, Aldus, 1541, 1549)[1]. Menéndez Pelayo los califica de «el monumento más notable de la filosofía platónica en el siglo XVI, y aun lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá» [2]. Son tres diálogos: el primero versa sobre la naturaleza del amor, el segundo sobre su universalidad en el mundo físico, y el tercero sobre su causa y origen (el alma y Dios). Alude a un cuarto diálogo sobre los efectos del amor, que no sabemos si llegó a escribir. Intervienen como interlocutores *Sofía*, que representa el deseo de saber, y *Filón*, que responde y explica.

El pensamiento de León Hebreo hay que colocarlo en el ambiente neoplatonizante de Ficino y Pico de la Mirándola. Según Munk, su obra «est peut-être la expression la plus parfaite de cette philosophie italienne qui cherche a réconcilier Platon avec Aristote, ou avec le péripatetisme arabe, sous les auspices de la Kabbale et du néoplatonisme» [3]. Sus fuentes son Platón *(Banquete* y *Timeo)*, Aristóteles, la Cábala, el *Fons Vitae* de Ibn Gabirol y la *Guía de perplejos* de Maimónides. Aspira a conciliar la filosofía con la Biblia, tomando o rechazando de Platón y Aristóteles lo que le conviene para sus fines [4]. Se desarrolla sobre el fondo de un amplio sistema cosmológico-místico encuadrado en un esquema de tipo neoplatónico, en que el origen de las cosas, producidas por Dios por amor, es el fundamento de un retorno del universo a Dios, al cual tiende por la atracción que sobre las cosas ejercen la hermosura y el amor. El Universo está sometido a un proceso circular, que parte de Dios, ser trascendente, fuente y cumbre de la belleza y la perfección, creador del mundo, y que desciende a través de las inteligencias puras (ángeles), el hombre y los seres vivientes, hasta llegar a la materia prima, que es el grado más

problema dell'amore nell'opera di Leone Ebreo: Archivio di Filosofia 1-3 (1934) y Venecia 1934; MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*. Discurso inaugural (1889-90), en *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1892). (Ed. nac., Madrid 1948) p.64ss; ID., *Orígenes de la novela* t.4 (Madrid 1915) p.278-459; ID., *Historia de las Ideas estéticas en España* t.1 c.6; MUNCK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe* (París 1859). Apéndice 4: *Notice sur Léon Hebreu* p.527; SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española. León Hebreo* I p.465-532; ZIMMELS, B., *Leo Hebreus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance* (Breslau 1886; Viena 1892).

[1] Ediciones, en M. SOLANA, *Historia de la Filosofía Española, época del Renacimiento* (Madrid 1941) I p.466ss. Fueron traducidos al español por Garcilaso Inca de la Vega (1540-1615) (Madrid 1590, edición Austral n.704); por Micer Carlos Montesa (Zaragoza 1584) y por el judío portugués Guedelia Ja'hya (Venecia 1568).

[2] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España* vol.2 c.6 p.63. *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (Ed. Nac. Madrid 1948) p.64ss.

[3] S. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, apéndice 4.º (Paris 1859) p.527.

[4] «A esta nueva ciencia, que en rigor abraza un sistema metafísico total, la llama el autor *Philographia*, y en ella vienen a fundirse la filosofía de Platón y la de Aristóteles con el misticismo judaico y con la Cabala». M. MENÉNDEZ PELAYO, *Vicisitudes de la filosofía platónica en España* (Madrid, Ed.nac. 43 1948) p.65.

ínfimo e imperfecto del ser. A partir de aquí, el círculo vuelve nuevamente a ascender desde la materia prima hasta Dios. De esta manera aparece toda la realidad como un inmenso círculo de amor, que es como su motor interno y la causa de su dinamismo descendente y ascendente [5].

La belleza.—Dios, ser trascendente, es la Idea primera y la causa ejemplar de donde provienen todas las demás bellezas, las cuales participan, en mayor o menor grado, de la belleza divina [6]. La belleza es ante todo espiritual. No consiste solamente en la proporción de las partes, porque ésta sólo puede darse en los seres materiales. Los seres espirituales, que no tienen cuerpo ni partes, son, sin embargo, los más hermosos. La belleza reside sobre todo en la forma, que es reflejo y participación de la Idea ejemplar subsistente. Las formas provienen del entendimiento divino y el Alma del mundo. Al unirse con la materia, la actúan, ennoblecen y le comunican algo de su hermosura. Para que una cosa pueda ser objeto de amor son necesarias tres condiciones: ser, verdad y bondad. Es decir: que exista realmente, en acto o en potencia, que sea verdadera y buena. Por esto, según Aristóteles, se convierten el ser, la verdad y la bondad [7].

El amor.—El amor que desciende de Dios a los seres es la fuerza primaria y causa del origen del mundo. Es el vínculo más profundo que enlaza a Dios con el mundo y a los seres creados entre sí. Es como el motor de todo el proceso de la creación y el retorno de todas las cosas a Dios. Dios es el amor eterno. Amó su propia hermosura, y quiso crear el mundo por amor. El mundo procede de Dios por amor, y el amor es el que hace retornar a Dios las cosas del mundo [8]. Es el principio universal que preside el movimiento de los seres. Los superiores desean comunicar su bien a los inferiores, y los aman porque desean su perfección. Los inferiores aman a los superiores por la perfección y hermosura que ven en ellos y porque aspiran a participar de su bien. De esta manera el universo es un gran todo ligado por el amor, y así reina la armonía más sublime entre todos los seres que lo constituyen. En medio de ese círculo amoroso universal está el alma, que viene a ser como la intermediaria entre los dos mundos, el superior espiritual y el inferior material. El alma es un reflejo de la infinita hermosura de Dios. Cuando lo conoce se inflama en su amor de tal manera, que busca la unión con El.

5 Edición Austral p.323-329.
6 Ibid., p. 290.
7 Ibíd., p.204.
8 Ibíd., p.153.228.321.

Las almas espirituales se unen a los cuerpos no para su propio bien, sino porque así lo quiere Dios, para comunicar al mundo la vida y el bien [9]. El alma humana está unida, pero no compenetrada, con el cuerpo. Rige las funciones vegetativas, sensitivas, intelectivas y volitivas, permaneciendo distinta y separada. Cuando se concentra en la contemplación de Dios, Belleza suprema, se retira hacia el cerebro y el corazón. Esta absorción puede llegar a producir la muerte, como sucedió a Moisés y Aarón [10].

Los seres imperfectos reciben escalonadamente el ser y la belleza de los más perfectos, lo cual les hace tender hacia arriba con un apetito de amor. Este proceso ascendente comienza en la materia prima, que está desnuda de toda forma, pero las apetece todas, y así constituye el principio de la generación, en cuanto que recibe todas las formas de los elementos en alguna de sus partes. De esta manera se vuelve a cerrar el círculo del ser y del amor, ascendiendo a través de todos los seres del mundo hasta terminar en Dios.

León Hebreo admite la idea judía de la creación. Según Aristóteles, el mundo es eterno. Según Platón, el caos es eterno, pero el mundo es temporal y creado por Dios. La verdad es que el mundo ha sido creado por Dios en el tiempo, pero será eterno en su duración, porque no tendrá fin.

Los entendimientos.—Hay cuatro grados de entendimientos: 1.º el divino, que siempre está en acto; 2.º los de los ángeles; 3.º el entendimiento humano unido al angélico; 4.º el entendimiento puramente humano, que puede estar en potencia, en acto o en hábito. Al unirse con el cuerpo quedó oscurecido y, para conocer, necesita la iluminación de Dios, que alumbra nuestro entendimiento posible y lo hace pasar de la potencia al acto. León Hebreo rechaza el entendimiento agente de los averroístas. El entendimiento agente es el mismo Dios, el cual ilumina los entendimientos posibles de todos los hombres [11].

Hay tres grados en el conocimiento de Dios: 1.º El entendimiento humano contempla la hermosura divina tal como se refleja en los seres del mundo corpóreo, que son como un simulacro de Dios. 2.º Los ángeles contemplan directamente a

[9] Ibid., p.152.
[10] Ibid., p.163.
[11] «Así como el ojo, que, aunque de suyo es claro, no es capaz de ver los colores, las figuras y otras cosas visibles si no es alumbrado por la luz del sol ..., así nuestro entendimiento, aunque de suyo es claro, está de tal suerte impedido en los actos honestos y sabios por la compañía del cuerpo rústico y de tal manera ofuscado, que le es necesario ser alumbrado de la luz divina, la cual, reduciéndolo de la potencia al acto y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitativo, el cual es medio entre el entendimiento y las especies de la fantasía, lo hace actualmente intelectual, prudente y sabio ..., y, quitándole totalmente la tenebrosidad, lo deja en acto claro perfectamente» (p.296).

Dios, pero no lo abarcan adecuadamente en su totalidad. 3.º Dios se intuye a sí mismo de manera total y adecuada. Es la Idea ejemplar y la causa de todos los seres, que están como concentrados en la unidad simplicísima de la esencia divina. Ve todas las cosas en sí mismo, y los ángeles, viendo a Dios, ven todas las cosas en El.

La felicidad.—La felicidad perfecta no se da en el bien útil ni en el deleitable. Las virtudes morales son medios para la felicidad, pero ésta consiste en el ejercicio de las virtudes del alma intelectiva. Las ciencias disponen el alma para la contemplación. El acto propio de la felicidad consiste en la intelección, que es el acto más perfecto del hombre. En el acto de la unión del entendimiento con Dios van estrechamente unidos el entendimiento y el amor [12]. Es un *amor intelectual*, que brota de la unión del alma con Dios. El hombre en esta vida no puede conocer todas las cosas en particular. Pero como todas están en el entendimiento divino, conociendo ese entendimiento, en él conoceremos todas las cosas. Pero esto solamente será posible en la otra vida, cuando el alma, separada del cuerpo, pueda contemplar a Dios en el cielo [13].

La filosofía.—Se divide en lógica (arte que divide lo verdadero de lo falso); filosofía moral (que enseña a usar la prudencia y las virtudes que se refieren a los actos humanos); filosofía natural (que estudia los seres móviles y sus alteraciones); filosofía matemática, que se divide en aritmética, música, geometría y astronomía; y sabiduría, o filosofía primera o teología [14].

MIGUEL SERVET, o Serveto (1511-1553) *.—Natural de Tudela de Navarra, como declaró en el proceso de Vienne, o de Villanueva de Sijena, como manifestó en el de Ginebra. Estudió latín, griego, hebreo, matemáticas, filosofía y teología en España, probablemente en Zaragoza, y derecho y medicina en Toulouse (1528-30). Viajó por Italia y Alemania en el séquito de Carlos V, como secretario de fray Juan de Quintana, después de cuya muerte se instaló

[12] P.150.

[13] «La felicidad no consiste en aquel acto cognoscitivo de Dios que guía al amor; ni consiste en el amor que al tal conocimiento sucede, sino que solamente consiste en el acto copulativo del íntimo y unido conocimiento divino, que es la suma perfección del entendimiento creado» (p. 50-51).

[14] Ed. cit., p.45ss, donde figuran otras subdivisiones.

* **Bibliografía:** ALLWOERDEN, E. DE, *Historia Michelis Serveti* (Helmstadt 1727); BULLÓN, E., *Miguel Servet y la Geografía del Renacimiento* (Madrid 1929); CHEREAU, A., *Histoire d'un livre: Michel Servet et la circulation pulmonaire* (Paris, G. Masson, 1879); DARDIER, C., *Michel Servet d'après ses plus récents biographes* (1879); GENER, P., *Servet. Reforma contra Renacimiento. Calvinismo contra Humanismo* (Barcelona, Maucci, 1911); GOYANES, J., *Miguel Servet. Su vida y sus obras, sus amigos y sus enemigos* (Madrid 1936); MARISCAL Y GARCÍA, N., *Discurso... sobre la participación que tuvieron los médicos españoles en el descubrimiento de la circulación de la sangre* (Madrid 1931); MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* 1.4 c.6; TOLLIN, H., *Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michael Servet* (Jena 1876). *Ueber Colombo's Antheil an der Endeckung des Blutkreislaufs* (Berlin 1883); ID., *Das Lehrsystem Michael Servet's genetisch dargestellt* (Gütersloh 1876-78) 3 vols.

en Basilea (1531) y publicó su primera obra antitrinitaria, *De Trinitatis erroribus libri septem* (Haguenau 1531), y el año siguiente *Dialogorum de Trinitate libri duo, De Iustitia Regni Christi* (1532), en que combate a Lutero y Bucero. Ante el revuelo ocasionado por estas obras, se trasladó a París, donde conoció a Calvino, de quien al principio fue amigo. Dejó de usar su apellido, firmándose Miguel de Vilanova o Villanueva. De 1533 a 1538 vivió alternativamente en París y Lyón. Terminó sus estudios de medicina. Fue discípulo y corrector de pruebas de Sinforiano Champier (Campeggio) y condiscípulo de Andrés Vésale. Fue procesado por enseñar astrología. Se estableció en Vienne (Delfinado) como médico del obispo Pedro Palmier. Allí compuso su *Christianismi Restitutio*, aunque no lo publicó hasta 1553. Editó el texto de Ptolomeo con comentarios (*Claudii Ptolomaei Alexandrini Geographicae Enarrationes libri octo* [Lyón 1535]). Sobre medicina compuso *Syruporum diversa ratio* (París 1537). Editó la versión de la Biblia de *Sanctes Pagnini* (Lyón 1542). En 1553 publicó *Christianismi Restitutio*. Calvino, con quien había mantenido una violenta polémica epistolar (*Epistolae triginta ad Ioannem Calvinum Genevensium concionatorem*), hizo que fuera denunciado a la Inquisición. Servet fue encarcelado en 7 de abril de 1553, y su libro quemado en Vienne. Huyó de la cárcel y pensó refugiarse en Nápoles. No se sabe cómo ni por qué fue a parar a Ginebra, feudo de Calvino, y tuvo la ocurrencia de entrar en un templo mientras estaba predicando su mortal enemigo (13 de agosto de 1553), que lo reconoció y denunció a las autoridades. Fue condenado a la hoguera y quemado vivo, con leña verde, en Ginebra, en la colina de Champel (27 de octubre de 1553) [1].

Como científico, le corresponde la gloria de haber descubierto y descrito por vez primera la circulación pulmonar de la sangre, que expone en el *Christianismi Restitutio*, donde menos se podía esperar, en el libro quinto, hablando de la Trinidad y del Espíritu Santo. Modificó la teoría de los tres espíritus de su maestro Champier (vital, animal y natural), reduciéndolos a dos: el vital, elaborado por el calor, que reside en el corazón; y el animal, que se halla en el cerebro y los nervios [2].

Como filósofo, su interés se reduce al fondo neoplatonizante que late en la teología antitrinitaria del *Christianismi Restitutio*,

[1] Calvino, «no contento con haberle hecho perecer en la hoguera..., se hace aprobar su conducta por todas las demás iglesias reformadas» (POMPEYO GENER, *Servet. Reforma contra Renacimiento: Calvinisme contra Humanismo* [Barcelona 1911] p.305). Melanchton aprobó el crimen, calificándolo de «pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum».

[2] «El espíritu vital empieza a encontrarse en el ventrículo izquierdo del corazón, gracias sobre todo a los pulmones que lo producen... Este espíritu vital proviene de una mezcla operada en los pulmones del aire aspirado con la sangre sutil elaborada que el ventrículo derecho del corazón comunica al izquierdo. Mas esta comunicación no se hace en modo alguno por la pared media que separa el corazón, como vulgarmente se cree, sino con un magno artificio: por el ventrículo derecho del corazón después que la sangre sutil ha sido puesta en movimiento mediante un largo circuito a través de los pulmones. Los pulmones la preparan volviéndola brillante y viva, y de la vena arteriosa es vertida a la arteria venosa. En seguida, en esta misma arteria venosa, la sangre es mezclada al aire aspirado, y así queda purgada de toda su fuliginosidad» (trad. de P. GENER, o.c., p.149-50). Otro texto de Servet da ocasión a pensar que descubrió no sólo la circulación pulmonar, sino también la general: «Ille itaque spiritus vitalis a sinistro cordis ventriculo, in arterias totius corporis deinde transfunditur» (M. SOLANA, o.c., I p.637-38).

que Menéndez Pelayo califica de «enorme *congeries*, especie de orgía teológica, torbellino cristocéntrico, donde no se sabe qué admirar más, si la pujanza de los delirios o la ausencia casi completa de buen juicio, y donde el autor parece sucesivamente pensador profundo, hermano de Platón y de Hegel, místico cristiano de los más arrebatados y fervorosos, paciente filólogo, escritor varonil y elocuente y fanático escapado de un manicomio» [3]. Consiste en una interpretación modalista o sabeliana del misterio de la Trinidad. Niega la trinidad de Personas, y desemboca en una especie de panteísmo, o mejor de *pancristianismo*, influido por el neoplatonismo y los libros herméticos.

Dios es la luz. La luz irradiada por Dios es la esencia de todas las cosas. «Sicut essentiae fons dicitur Deus, ita etiam fons lucis, pater spirituum et pater luminum dicetur». «Imo dico, quod omnium rerum essentia est ipse Deus, et omnia sunt in ipso» [4]. No hay tres Personas, sino una sola esencia divina, que del Padre se comunica al Hijo y de éste al Espíritu Santo. Todas las cosas proceden de Cristo: «Omnia ortum habent ex Christi in Deo personali existentia, nam Christus est Elohim» [5]. «Et Christus ipse Elohim erat essentiae fons, a quo omnes rei mundi emanarunt» [6]. Cristo es el alma del mundo: «est anima mundi, imo plusquam anima, nam per eum vivimus, non modo temporali, sed aeterna vita» [7].

El cuerpo de Cristo es la deidad corpórea. «Corpus ipsum Christi est corpus divinitatis, ut plane dicatur esse in eo deitas corporaliter. Ipsissimum corpus Christi est divinum et de substantia deitatis» [8]. El cuerpo de Cristo es la plenitud en que están contenidos y recapitulados todos los seres»: «Corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recopilantur et reconciliantur, scilicet, Deus et homo, caelum et terra, circumcisio et praeputium» [9]. El alma humana emana de la sustancia del espíritu de Cristo: «De substantia ipsa spiritus Christi, quodam spirationis defluxu, emanavit angelorum substantia et animarum» [10]. Las almas de los brutos se derivan de la potencia de la luz creada, y por esto son mortales: «Animae brutorum eliciuntur de potentia lucis creatae... ideo mortales» [11]. De todo ello resulta que todos los cristianos son, sustancialmente, una misma cosa con Cristo, «substantialiter sunt veri Christiani unum cum Christo» [12]. Y todas las cosas se identifican con Dios, en que están contenidas y vivificadas como en un piélago infinito. Dios «est substantiae pelagus infinitus omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens» [13].

[3] *Heterodoxos* (Madrid 1928) l.4 c.5 t.4 p.357; *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1948) p.92ss; M. Solana, *Historia Fil. Esp.* t.1 c.4 p.630ss.

[4] *De Trinitatis erroribus* l.5 f.165-166.

[5] Ibíd., l.7 f.191v.

[6] Ibíd., l.5 f.157v.

[7] Ibíd., l.3 f.125v.

[8] *Dialogorum de Trinitate libri duo* l.1 f.7.

[9] Ibíd., l.1 f.7.

[10] *Christianismi Restitutio* p.220.

[11] Ibíd., p.261.

[12] Ibíd., p.25.

[13] Ibíd., p.125. Revestidas de una terminología más científica, son ideas que hacen pensar en otras muy modernas.

SEBASTIAN FOX MORCILLO (1528-1559/60).—Nació en Sevilla, de familia de origen francés. Estudió humanidades, latín y griego en España, y pasó a completar su formación en Lovaina. Permaneció en los Países Bajos hasta que Felipe II lo designó preceptor de su hijo don Carlos (1559). Se puso en camino, pero no llegó a tomar posesión de su cargo, pues pereció ahogado al naufragar la nave que lo conducía a España.

A pesar de su corta vida escribió numerosas obras: *De imitatione seu de informandi styli ratione libri II* (Amberes 1554). *De Historiae institutione dialogus* (París 1557). *De philosophici studii ratione* (Lovaina 1554). *De demonstratione, eiusque necessitate ac vi* (Basilea 1556). *De usu et exercitatione Dialecticae* (1556). *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione libri V* (Lovaina 1554). *Ethices Philosophiae compendium, ex Platone, Aristotele, aliisque optimis quibusque Auctoribus collectum* (Basilea 1554). *De Regni, Regisque institutione libri III* (Amberes 1556). Diálogos: *De iuventute* y *De honore* (Basilea 1556). Comentarios a Platón: *In Platonis Timaeum commentarii* (B. 1554), *In Platonis dialogum, qui Phaedo, seu de animorum immortalitate inscribitur Commentarii* (B. 1556), *Commentatio in decem Platonis libros de Republica* (B. 1556).

No obstante sus comentarios a Platón, la actitud de Fox Morcillo es más bien independiente y ecléctica, a la manera de Vives. «Eam enim semper rationem inire in studiis meis, vel scriptis decrevi, ut nullius in verba auctoris iurare velim; sed quae mihi magis probabilia videantur, ea maxime complectar, sive ab Aristotele, sive a Platone, sive a quovis alio dicatur; quae vero minus probabilia, reiiciam...; anteponendum est studium veritatis, opinioni de alterius auctoritate temere sumptae» [1]. La filosofía debe fundarse más en el valor de las razones que en la autoridad de los maestros [2].

La filosofía abarca todo cuanto puede conocer el hombre, sea material o inmaterial. Como ciencias previas y preparatorias deben estudiarse la gramática latina y griega, la retórica y la dialéctica, que es «communis quaedam ratio ac via disserendi in utramque partem de re quavis proposita». La filosofía natural es la ciencia que estudia la realidad, y comprende tres partes: *a)* Física, cuyo objeto no es el ente móvil, sino los cuerpos naturales. *b)* Matemáticas, que versan sobre las magnitudes. *c)* Teología, cuyo objeto son las realidades espirituales cognoscibles solamente por el entendimiento. La moral versa sobre los actos humanos, y se divide en monástica, económica y política.

En su obra principal, *De Naturae philosophia*, expone las tesis fundamentales de la filosofía, comparando las doctrinas de Platón y Aristóteles con espíritu conciliador, pero corrigiéndolas en sentido

[1] *De Naturae philosophia*, etc. I,1,1.

[2] «Qui enim de philosophia, id est, vera certaque scientia disserere voluerit, minime quidem debet, quod Plato, aut quod Aristoteles dixerit, amplecti, idque pro rato exploratoque habere; sed ipsam doctrinae vim explicare, posthabita cuiusquam auctoritate, quaecumque rationi ac veritati minime congruerit» (*Ethices Philosophiae Compendium*, Epístola nuncupatoria).

cristiano. Aunque no es muy original, es claro, preciso, y revela un amplio conocimiento de los dos grandes filósofos, si bien algunas interpretaciones no son exactas; por ejemplo, la de atribuir a Platón el concepto de las ideas existentes en la mente divina, lo cual es propio de San Agustín. Admite una especie de innatismo, poniendo en el entendimiento algunas nociones naturales previas (ad omnia intelligenda et agenda, veluti semina quaedam habemus a natura) [3]. Es un poco extraño su concepto de que el alma racional viene a producir el alma sensitiva (in homine anima rationalis, ex se aliam quasi animam producit, corpori annexam, quam sensitricem appellamus). Trata de resolver el problema de la interacción entre el alma espiritual y el cuerpo material de una manera que preludia a Descartes. De los alimentos se forman unos espíritus semi-incorpóreos, que existen en los cuerpos, y sirven de medio para que el alma inmaterial pueda conocer los objetos materiales [4].

V. Misticismo y Teosofía

Dentro del protestantismo se desarrolla una fuerte corriente mística y teosófica, inspirada en el neoplatonismo y los místicos alemanes.

SEBASTIAN FRANK (1499-1542).—Nació en Donauwörth. Estudió con los dominicos en Heidelberg y llegó a ordenarse de sacerdote. Se pasó al luteranismo y fue pastor, cargo que abandonó en 1528 para emprender una vida errante y aventurera, combatiendo tanto el catolicismo como el protestantismo. Murió en Basilea [1].

Su pensamiento consiste en una especie de panteísmo. Hay un Dios único, eterno, inmóvil e inconcebible, que es el Bien y la fuente del amor universal. Es el Creador del mundo, pero está presente en todas las cosas, en las cuales actúa de suerte que ninguna puede obrar más que por Dios. «Dios es el que vuela y canta en el pájaro». El hombre es una criatura privilegiada. Puede pecar y apartarse de Dios en virtud de su libertad. Las consecuencias del pecado de Adán se transmiten a todos sus descendientes. El hombre necesita redención, pero no puede redimirse a sí mismo. Solamente puede ser redimido por Dios. La redención de Cristo no fue un acontecimiento histórico, sino el símbolo de una realidad eterna. La redención se realiza dentro de cada uno. Para alcanzarla hay que disponerse a recibirla con fe, humildad y silencio, en el abandono pasivo a la voluntad de Dios. La verdadera Iglesia es la unión espiritual de todas las cosas, en las cuales está presente y obra Dios. Predicaba un nuevo orden social y el comunismo de bienes.

[3] «Necesse profecto est aliquas mentibus nostris impressas esse a natura rerum formas putare, non facultate tantum, ut putat Aristoteles, sed actu, eo modo, ut nec sensus sine iisdem notionibus satis ad pariendam scientiam sint, nec sine sensibus ipsae notiones» (*De demonstrat. eiusque necessitate* c.3).

[4] M. Solana, o.c., 1 p.611.

[1] Obras: *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel* (Estrasburgo 1531). *Cosmographia, Weltbuch* (Ulm 1534). 280 *Paradoxa* (1534). *Vom Baum des Wissens Gut und Böss* (1535). *Germaniae Chronicon* (Frankfurt 1538).

VALENTIN WEIGEL (1533-1588) *.—Nació en Hayn (Dresde). Estudió teología en Leipzig (1554) y Wittenberg (1563-1567). Fue pastor protestante en Tschopau (Misnia), donde murió. Simpatizó algún tiempo con Lutero, cuya *Teología germánica* le hizo entrar por «el buen camino». Siguió leyendo obras de Platón, Plotino, Proclo, Hermes Trismegisto, seudo Dionisio, Hugo de San Víctor, Eckhardt, Taulero, Nicolás de Cusa y sobre todo Paracelso, de quien toma su filosofía de la naturaleza. De todo ello formó un sistema místico-panteísta. Pasó su vida oscuro e ignorado, pero organizó una especie de comunidad espiritual en la cual se conservaron sus escritos en secreto. No se publicaron hasta 1609, al parecer, mezclados con otros de sus discípulos, provocando violentas reacciones [2].

La ciencia y la fe.—Weigel aspira a la unión del hombre con Dios, en lo cual consiste el retorno del alma a su principio. Para ello hay dos caminos: uno común y abierto a todos, que es el de la fe; y otro difícil y apto para pocos, que es la ciencia, cuyo fin principal es el conocimiento de Dios. Por esto, no sólo no contradice a la fe, sino que la supone y no puede darse sin ella. Dios se ha revelado de dos maneras: en el mundo invisible y en el visible. Por lo tanto, hay dos ciencias inseparables: una que estudia a Dios en sí mismo (teología), y otra que lo busca en sus manifestaciones en la naturaleza (astrología). No podemos comprender a Dios sin sus obras, y tampoco podemos conocer las obras de Dios sino conociendo la causa que las ha producido. El fin de la ciencia no es conocer las cosas sensibles, sino a Dios, y se le conoce, no por enseñanzas exteriores, sino por la participación o la apropiación individual del Espíritu Santo.

La realidad.—Hay tres mundos: el divino, el celeste (astral, sideral), y el terrestre. Dios es eterno, increado, infinito, vida en la Vida y luz en la Luz. Está fuera y por encima de todas las cosas. Pero nuestra razón puede demostrar su existencia siguiendo la serie ordenada de las causas, en la cual es imposible una regresión hasta el infinito. Podemos también conocerlo por la razón, como ser perfecto, uno sin multiplicidad, independiente e indivisible. Dios no tiene propiamente entendimiento, voluntad ni deseo. No puede amarse más que a sí mismo. Todo está en Dios. En Dios están contenidas implícitamente todas las cosas *(complicite)*, pero ninguna explícitamente *(explicite)*. El espíritu divino lo contiene todo y está en todas las cosas, lo mismo que el Uno está en todos los números.

La creación es necesaria. Dios, al crear el mundo, se crea a sí mismo. Se hace personal mediante la creación, y adquiere concien-

* **Bibliografía:** *Sämtliche Schriften*, herausg. von WILL-ERICH PEUCKERT (Stuttgart, Frommann Verlag, 1960).

[2] Obras: *Libellus de vita beata* (Halle 1609). *Ein schön Gebetbüchlein* (1612). *Der güldene Griff, alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen* (1613). *Dialogus de Christianismo* (1614). *Wom Ort der Welt* (1613). *Nosce teipsum, seu theologia astrologizata. Erkenne dich selber, dass der Mensch sei ein Mikrokosmus* (Newenstadt 1615). *Philosophia theologica* (1618). *De bono et malo in homine* (1618). *Arcanum omnium arcanorum. Vellus aurem de Augurello.*

cia de sí mismo a través del hombre. Dios creó todas las cosas sacándolas de la nada, por esto la nada es la esencia íntima de todas las cosas. Lo único que tienen de ser proviene de Dios. Las cosas son de Dios y están en Dios, son parte de la esencia divina. Las criaturas son una mezcla, en diversas proporciones, de ser y nada, de bien y mal, de luz y tinieblas, de vida y muerte. Son como dos pirámides, una de luz y otra de tinieblas, incrustadas una en la otra, de suerte que la cúspide de una toca el centro de la base de la otra (Cusa). Las criaturas son los pensamientos de Dios. El tiempo es el complemento de la eternidad.

El hombre.—Es un microcosmos, una criatura privilegiada, que participa de los tres mundos. Dentro de su alma lleva a Dios y al universo. Tiene un cuerpo terrestre y mortal, en el cual están los sentidos; otro astral, en que reside la razón; y un alma inmortal, a la cual pertenece la inteligencia (*oculus mentis, oculus intellectualis,* Fünklein, Gemüth, «scintilla animae» de Eckhardt), por la cual puede elevarse al conocimiento sobrenatural de Dios. Pero, en virtud de esta mezcla, el hombre puede hacer mal uso de su libertad, pecar y alejarse de Dios. Es necesario el retorno a Dios, al cual sigue tendiendo el alma pecadora por amor, sintiendo en sí el tormento del pecado, que le inclina a aborrecerlo.

El conocimiento de Dios.—La teología y la astrología tienen un centro común, que es nuestro propio espíritu. Dios es el principio de todos los seres y de todo el conocimiento. Ha dejado su huella y su imagen en el hombre. Por lo tanto, conociendo nuestro propio yo, podemos llegar a conocer a Dios. El alma es imagen de Dios, y, para contemplarlo, le basta con contemplarse a sí misma. En nuestro propio espíritu está la verdad de todas las cosas. Encontramos a Dios en el fondo de nuestra alma. Por esto el principal precepto de la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo.

Para penetrar en la esencia de las cosas basta reflexionar sobre nosotros mismos. Conocer es hacerse la cosa conocida. Nosotros conocemos las cosas, y así nos hacemos sucesivamente todas las cosas. Por consiguiente, es necesario que seamos todas las cosas, o que estén en nosotros los gérmenes de todas ellas. No recibimos nada de fuera. Todo está en nosotros. Tanto el firmamento que vemos fuera como Dios están dentro de nosotros. Para conocer las cosas no necesitamos salir de nosotros mismos. El hombre, conociéndose a sí mismo, conoce a Dios y a todas las cosas. Si conocemos el mundo, es porque nosotros mismos somos un mundo. Las impresiones de las cosas sensibles solamente contribuyen a desarrollar nuestro propio conocimiento. Esta idea es el fundamento de varias obras de Weigel sobre astrología y alquimia. Si el universo está en el hombre, el hombre puede actuar sobre el universo.

El misterio de la Encarnación consiste en la unión de Dios con el hombre, el cual es una encarnación de Dios. El individuo no es su yo, sino el de Dios. La fe es interior y espiritual. Consiste en que el Espíritu Santo, que es la Palabra viviente de Dios, desciende

directamente a cada uno de nosotros. Es la fuente de la salvación, y basta por sí sola, sin necesidad de bautismo ni sacramentos. Pueden darse actos externos de religión sin tener fe, y también fe sin obras. Pero el que tiene fe y sabe recogerse y orar, puede conseguir su salvación en cualquier religión, como la consiguieron Platón y los neoplatónicos.

JACOBO BOEHME (1575-1624) *.—«Philosophus teutonicus». Nació en Alt-Seidenburg (Oberlausitz, Silesia), de una familia de labradores acomodados. Abandonó la agricultura por falta de salud y aprendió el oficio de zapatero en Görlitz. Se casó con la hija de un rico carnicero, lo cual le permitió dedicarse a especular y escribir (1599). Creyó escuchar una voz celestial, y fue anotando sus «revelaciones íntimas» en un tratado *(Morgenröthe in Aufgang)*, más tarde titulado *Aurora* por su admirador Baltasar Walter. Corría manuscrito hacia 1612, pero no se imprimió hasta después de su muerte (Görlitz 1634). Convencido de que tenía una misión divina especial, se consagró a ella. «He renunciado a mi oficio para servir a Dios y a mis hermanos en esta misión y para recibir después mi recompensa en el cielo». El manuscrito llegó a conocimiento del pastor Richter y de las autoridades de Görlitz, que metieron en la cárcel a Boehme, el cual prometió no volver a escribir. Cumplió su palabra siete años, pero, arrebatado por el impulso interior, compuso una larga serie de tratados, que le ocasionaron nuevas y terribles persecuciones. Su admirador Segismundo de Schweinitz, hizo imprimir en 1624 una parte de la *Christosophia (Der Weg zum Christus)* compuesta hacia 1622-1623. Boehme fue expulsado de Görlitz y se refugió en Dresde, pero, absuelto por el tribunal, regresó a Görlitz, donde murió en 17 de noviembre de 1624. Sus últimas palabras fueron: «Oh tú, fuerte Señor Sabaoth, sálvame según tu voluntad. Oh tú, Jesucristo crucificado, ten piedad de mí. Ahora voy al paraíso».

Soportó con paciencia las duras persecuciones de los protestantes, pero con un fondo de orgullo, tenacidad y obstinación. Sus cartas están llenas de injurias feroces contra sus perseguidores. Escribió su vida Abraham von Franckenberg (en latín 1637, traducción alemana por Prunnius, 1639).

* **Bibliografía**: *Ediciones: Werke*, ed. K. W. SCHIEBLER, 7 vols. (Leipzig 1840-47); *Sämtliche Schriften* 11 vols., facsimil de la edición de 1730, por WILL-ERICH PEUCKERT (Stuttgart, Frommann-Hoolzboog, 1960).

Estudios: BOUTROUX, E., *Jacob Böhme*, en *Études d'Histoire de la Philosophie* (París 1910); DEUSSEN, P., *Jakob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie* (Leipzig 1911, 1922); ELERT, *Die voluntarische Mystik Jakob Böhmes:* Neue Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche t.19 (1913); ELSE, L., *J. B. der Görlitzer Mystiker* (1924); HANKAMMER, P., *Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung* (Bonn 1924; Hildesheim, G. Olms, 1960); KOYRÉ, A., *La philosophie de Jacob Böhme* (París, Vrin, 1929); LEESE, K., *Von J. Boehme zu Schelling* (Erfurt 1927); NOBILE, E., *Jakob Böhme ed il suo dualismo essenziale* (Roma 1928); PEIP, A., *Jacob Boehme der deutsche Philosoph* (Leipzig 1850); PENNY, A. J., *Introduction to Study of J. Boehme's Writings* (Nueva York 1901); ID., *Studies in Jakob Boehme* (Londres 1912); PEUCKERT, W. E., *Das Leben Jakob Boehmes* (Jena 1924); SALZER, E., *Jakob Böhme, il mistico di Görlitz:* RivFilNeosc 33 (Milán 1941) 385-408; ID., *Il problema del bene e del male nella filosofia del Böhme:* ibid., 34 (1942) 18-40; VETTERLING, H., *The illuminate of Görlitz* (1922); WHYTE, A., *Jacob Boehme. An Appreciation* (Edimburgo 1895).

Obras.—*Aurora* (*Morgenröte in Aufgang*, 1612). *Mysterium pansophicum*. *De tribus principiis* (*Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesen*, 1619. Sobre la Trinidad de Dios y la triplicidad del mundo como parte esencial del Ser divino). *De triplici vita hominis* (*Vom dreifachen Leben des Menschen*, 1620. Sobre la participación del hombre en el triple sistema del universo). *Psychologia vera* (*40 Fragen vom der Seele*, 1619. Presenta el alma encuadrada en su sistema metafísico). *De Incarnatione Verbi* (*Von der Menschwerdung Iesu Christi*, 1619. Función de Cristo en la unión de Dios con el Mundo). *Sex puncta mystica* (*Eine kurze Erklärung nachfolgender sechs mystischen Punkte*, 1620. Sobre el problema del bien y el mal). *Sex puncta theosophica* (*Von des sechs theosophischen Punkten*, 1620. Problema del bien y del mal). *De signatura rerum* (*Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, 1622. Origen del universo del misterio de la divinidad naciente). *De electione gratiae* (*Von der Gnaderwahl*, 1623. Relación entre Dios y el hombre). *Mysterium magnum* (*Von der offenbarung des Göttlichen Worts durch die dreie Prinzipie Göttlichen Wesen*, 1623) [3].

Boehme es un escritor muy fecundo, pero su pensamiento es pobre y monótono. Sus conceptos son muy limitados. Se vanagloriaba de ignorar la filosofía. Su formación de autodidacto se reduce a la lectura de la Biblia, de algunos místicos, como Eckhardt, Weigel, Gaspar Schwenckfeld (1489-1561), y, sobre todo, Paracelso. En sus gruesos volúmenes no hace más que dar vueltas una y otra vez a unos mismos conceptos. Sus temas se reducen al esfuerzo para explicar cómo todas las cosas—incluso Dios—salen de la nada primordial, que es el principio de todo, a la relación del hombre con Dios, y al problema del origen del mal, todo ello envuelto en una fronda de símbolos, metáforas y parábolas y en una abundante verbosidad, que tiene más de abstruso que de profundo.

El *Aurora* está escrito en estilo oscurísimo, plagado de metáforas, en que expresa sus experiencias místicas. Pero en él se contiene en germen todo su pensamiento. Era un libro «escrito solamente para mí, como un memorial de admirables conocimientos, visiones y sensaciones». Los demás libros estaban destinados a explicar esa doctrina a sus discípulos, y con un poco de optimismo declara que son «más claros y comprensibles». «Los siete primeros capítulos tratan de la esencia de Dios y de los ángeles, de un modo sencillísimo y comprensible, descrito en símbolos, para que el lector pueda llegar, subiendo un escalón después de otro, hasta el sentido profundo y el verdadero fundamento. En el octavo capítulo se empieza a penetrar en la profundidad del misterio divino, y así sucesivamente» [4].

1. **Dios.**—Es el Abismo sin fondo, la Nada eterna. «Es en sí como una inmensa profundidad, como una Nada eterna»

[3] *Opera omnia* (Amsterdam 1675).—*Jakob Böhme's Sämmtliche Werke*, her. von K. W. Schiebler, 7 vols. (Leipzig 1840-1847).—*Works*, ed. C. J. Barber (Londres 1909.—Sämtliche Schriften, ed. Will-Erich Peuckert (Stuttgart 1960). 11 vols.

[4] ELISABETTA SALZER, *Jakob Böhme, il mistico di Görlitz*: RFNS (Milán 1941) p.385-408

(Er ist in sich selber der Ungrund... als ein ewig Nichts). Es la Unidad eterna, la Nada y el Todo, la quietud absoluta, el silencio total que reposa en su eterna nulidad. «En la eternidad, como en una profundidad inmensa fuera de la naturaleza, no hay nada más que una quietud sin esencia; es una tranquilidad eterna, un fundamento sin principio ni fin. No hay término ni punto fijo, ni buscar ni encontrar, ni nada que pueda ser una Posibilidad». «Dios es la unidad frente a las criaturas, como una Nada eterna; no tiene fondo *(Grund)* ni principio, ni lugar; no posee nada fuera de sí mismo. Es la voluntad *(Wille)* de la profundidad, del Abismo. Es en sí mismo siempre uno, no tiene necesidad de espacio ni de lugar. Se produce *(gebäret)* a sí mismo de eternidad en eternidad» *(Mysterium magnum,* Op.5 p.7). Dios procede de la Nada, grávida de una voluntad deseosa de desarrollarse en una multitud de seres. Así, pues, la Nada es la causa y el origen del Todo [5].

Origen de las cosas. —Boehme se plantea la cuestión de cómo pueden salir todas las cosas de la Nada inicial. Al principio y desde toda la eternidad existe la Nada absoluta. Pero dentro de esa Nada existe y actúa una Voluntad inmanente *(Wille, Begierde)*. «Esta voluntad es eterna, no tiene origen en nada si no es en sí misma. Si ella no existiera, todo sería nada, ni oscuridad ni luz, y, si existe alguna cosa, esto es la Voluntad eterna». El origen primario de las cosas procede, pues, de la Voluntad eterna.

Primeramente la Nada se convierte en Divinidad, mediante una división de la Unidad, que se realiza en tres etapas, no sucesivas, sino simultáneas. La Unidad se multiplica en tres divinas personas:

a) *El Padre.*—El impulso de la Voluntad produce en primer lugar el Padre, el cual es la misma Voluntad, que en el principio es indiferente, ni buena ni mala. Es una Voluntad pura, que sale de la Nada y permanece siendo Nada. Por esto el Padre conserva todavía la unidad de la Nada.

b) *El Hijo.*—Pero la Voluntad-Padre produce necesariamente otra segunda Voluntad, que es el Hijo, el cual se orienta hacia el Bien. En virtud de esto surge una contraposición, y la indiferencia del Padre se convierte en antagonismo con el Hijo. El Padre se convierte en fuerza del mal, en fuego, oscuridad y odio, mientras que el Hijo es bien, luz, claridad y amor [6].

[5] Eckhardt habla del «desierto silencioso», Enrique Susón de la «nada eterna», Paracelso del «gran misterio». Hegel se esforzará por sacar todas las cosas del Ser-No-ser. Schopenhauer intentará la misma aventura con su Voluntad.

[6] «Así, pues, la Voluntad sin fondo se llama el Padre eterno, y la Voluntad concebida y nacida en la profundidad se llama Hijo, porque él es el ente de la Nada, en el cual la Nada

El nacimiento del Hijo se realiza por medio de la *Virgen eterna* (Jungfrau), que es la Sabiduría divina. Dios-Voluntad se contempla a sí mismo en el espejo de su propio abismo. Esta contemplación es la Virgen, la cual es la imagen perfecta de Dios, que consiste en la imaginación de la Nada. La Nada es potencia pura, pero la Virgen es acto ideal, imaginación. El Padre se inflama de amor a sí mismo al contemplarse en esta imagen, y la Nada divina queda grávida, y da a luz al Hijo. La Palabra divina nace, pues, de la sabiduría divina contemplando la Nada. El Padre adquiere conciencia de sí mismo en el Hijo. De esta manera, la Voluntad viene a ser la Madre, y la «Virgen», el Padre del Hijo divino [7].

c) *El Espíritu Santo.*—Del Padre y el Hijo procede el Espíritu Santo, con lo cual la unidad de la Voluntad-Nada se multiplica y armoniza en la Trinidad. El Espíritu Santo dimana del Padre y del Hijo, y es el medio para la producción del mundo. Es un proceso incesante, que se desarrolla en toda la eternidad, y que nunca tendrá fin. Por esto Dios no llegará nunca a la plena actualidad. Siempre estará haciéndose en la Trinidad y en el Mundo.

2. **El Mundo.**—Todo el universo vivía en Dios antes de la creación. Pero era una Nada sin esencia. En el nacimiento del mundo intervienen la Virgen y el Espíritu Santo, que influyen sobre el Padre, el cual se contempla en la Virgen, y, por voluntad del Padre y por medio el Espíritu Santo, nace el Mundo en el seno del Hijo.

La intervención de la Virgen consiste en lo siguiente. No produce el Mundo, pero es la imagen en el espejo de la Sabiduría divina. «No es una madre, sino una reveladora de los milagros que se encuentran en su Sabiduría». No es una esencia, pero por medio de ella nacen todas las esencias. La Virgen causa el nacimiento del Hijo en el seno del Padre, y a su vez influye en el Hijo para que en él germine el mundo fenoménico.

Dios y el universo están contenidos de una manera oscura en la Virgen eterna. Pero adquieren su esencia y su apariencia (fenomenalidad) por medio del Espíritu Santo, el cual tiene

se transforma en ser (der Ungrund in Grund fasset)». «La Voluntad produce (gebiert) este Hijo siempre de nuevo, de eternidad en eternidad, porque él es su corazón y su palabra, como un sonido o una revelación de la profundidad de la eternidad silenciosa, y es la boca y la razón de la voluntad, y es llamado otra Persona que no es el Padre, porque él es la revelación del Padre, su fundamento y su esencia, porque una Voluntad no es una esencia, sino tan sólo la imaginación de la voluntad hace la esencia» (cf. SALZER, a.c., p.248).

[7] «La preñez (die Schwängerung) no tiene lugar en el Espejo, sino en la Voluntad, esto es, en la imaginación de la Voluntad. El espejo permanece eternamente como una Virgen sin parto, pero la Voluntad se hace grávida por medio de la contemplación del espejo; así que la Voluntad es el Padre y la preñez en el Padre o en la Voluntad es el Señor o el Hijo» (ibid., p.396).

una función importantísima en la formación del universo. Es el Alma del mundo *(Weltseele, Weltgeist)*, pero no se identifica con el Padre, sino que es una fuerza pura que actúa sobre el mundo. Es el que da esencialidad a la Nada del Padre. El nacimiento del Mundo procede de la fuerza inmanente del Espíritu Santo, que actúa primeramente sobre el Padre y le fuerza a producir el «centrum naturae». Después actúa sobre el «centrum naturae» y lo hace manifestarse en los fenómenos del universo. Es el revelador de la Naturaleza. «El es el que revela la divinidad en la naturaleza; él difunde el esplendor de la majestad, a fin de que sea visto en los milagros de la naturaleza. No es el esplendor mismo, sino la fuerza del Esplendor, y el que conduce al Triunfo el Esplendor de la Majestad».

La producción del Mundo tiene dos fases: a) *Interna*, invisible, en el seno del Padre, en el cual se produce el «centrum naturae», constituido por los cuatro espíritus o las cuatro cualidades primeras. Es el mundo espiritual, que es una consecuencia necesaria del desarrollo divino. El «centrum naturae» representa el cuerpo espiritual de Dios y se identifica con la oscuridad volitiva del Padre. Es la Nada eterna, invisible, que desea manifestarse en un ser viviente. De este deseo nace el mundo visible. b) *Externa*, que es el cuerpo material, expresión fenoménica del Hijo. El Hijo es producido por el Padre, y el mundo exterior es producido por el «centrum naturae» que está en el Padre. «La Nada invisible, que es Dios y la eternidad, se ha introducido por su Deseo en un ser visible». El mundo es una «coagulación» y una consecuencia del pecado original.

Los siete espíritus, o las siete figuras (Geisten).—Para explicar el origen del mundo, Boehme habla de siete espíritus, que corresponden a los siete días del Génesis, y son siete fases de su desarrollo, a la vez eterno y simultáneo. 1.º *El Deseo* (Begierde) corresponde a la *sal* de los alquimistas. Es agrio, duro y oscuro. Produce la gran oscuridad de la profundidad del abismo, y es la causa del frío y la aspereza. 2.º *La Amargura* corresponde al *azufre*. Nace de la aspereza y es la causa de todo movimiento. De ella proviene la sensibilidad. 3.º *El Miedo y el Dolor* corresponden al mercurio. Es el principio de la esencia y el sentimiento. Es el deseo de la libertad y el origen de la muerte. Todo el universo procede de estas tres formas originarias. 4.º *El Fuego* representa al rayo que sale de la noche de la Nada. Es la fuerza que sacude las tres primeras cualidades y les hace producir el universo. Estos cuatro espíritus constituyen el «centrum naturae». Son las cuatro cualidades prima-

rias cuya función es producir la Naturaleza. De ellas salen los elementos y los astros. Además hay otras tres, que sirven para su manifestación exterior, y son: 5.º *El Amor*. 6.º *La Voz* o el Sonido de Dios. 7.º *La Esencia de toda la Naturaleza*.

El universo no es más que la expresión visible del Dios invisible. Es imagen, símbolo y mito de Dios. Todo es «mítico». «La flor que se inclina vacilando, la estrella que brilla, el animal que sigue apáticamente su camino, todos expresan su contenido divino». El Mundo es la expresión fenoménica, aparente, la aparición o revelación del Verbo, como la planta que nace de la semilla. El Verbo divino, por medio del Espíritu Santo, se revela y adquiere conciencia de sí mismo en la Naturaleza. «El Verbo concebido se ha revelado en el mundo visible».

El mundo no se identifica con Dios, pero participa de la vida divina. Todo vive con la vida de Dios. «No podemos decir que la divinidad pura sea la Naturaleza..., pero podemos afirmar que Dios está en la naturaleza» [8].

Ninguna cosa particular tiene sentido en el universo sino en relación con las demás, y todas con Dios. «Todas las cosas hechas son como una sola... Si nombro un hombre, un león, un oso, un lobo, una liebre, u otros animales, una raíz, una hierba, un leño, o todo cuanto puede ser, siempre es la misma sola cosa».

3. **Relaciones del mundo con Dios.**—Boehme se propone dos problemas. Primero, ¿por qué el hombre, que es tan perfecto, ocupa en el universo un lugar tan bajo y despreciable? Según los sabios, Dios tiene por morada el cielo altísimo, es decir, los astros que ruedan por los espacios están más cerca de la divinidad que el hombre que habita en este mundo mísero y despreciable. Boehme contesta: Dios es el alma del mundo, y todo vive con la vida misma de Dios. Dios está oculto en todos los fenómenos de la naturaleza. Por esto no hay nada pequeño ni despreciable. Solamente se revela expresamente y es conocido en el alma del hombre. No se puede conocer a Dios si se le considera como un ser distinto y separado del alma. «Yo no soy pagano, sino que tengo la grande, profunda y verdadera ciencia del Dios único y grande que es Todo». «Dios no está aislado de la Naturaleza, sino que está en ella como el alma en el cuerpo. El cielo no está allá arriba, en el azul, sino en tu propio fondo, donde se agita en ti la vida divina. Dios no está lejos; tú vives en Dios y Dios en ti y, si eres puro y santo, tú eres Dios. En ti se agitan las mismas

8 SALZER, a.c., p.398

fuerzas que en Dios y en toda la naturaleza. El fuego, el aire, la tierra, todo es Dios. Aún más: tú no eres la imagen de Dios, tú no puedes ser otra materia distinta de la de Dios mismo. Cuando contemplas las estrellas, las tierras y los abismos del espacio, tú ves a Dios y vives y estás en ese mismo Dios. Los movimientos interiores del ser humano son de la misma naturaleza que los que se producen en Dios. Dios está oculto en todos los fenómenos de la naturaleza, pero solamente puede ser reconocido por el espíritu del hombre».

El segundo problema es el del mal. En el mundo triunfan los malos sobre los buenos. Los pueblos bárbaros poseen las mejores regiones de la tierra, y la fortuna les es tan favorable como a los cristianos. ¿Por qué esta lucha entre el bien y el mal? La explicación procede en función de su concepto del origen del mundo, que proviene de la evolución de Dios, en cuya unidad no existe dualismo, ni afirmación, ni negación, ni dualidad entre el sí y el no. La esencia de Dios consiste en el sí y el no simultáneos. En Dios no hay afirmación, negación ni oposición. Dios y el universo forman, pues, una sola cosa. Todos los seres están perfectamente concatenados unos con otros en una identidad universal. El mal consiste en querer apartarse de esa unidad y ese encadenamiento dentro del Todo. La voluntad «libre» pretende ser totalidad, en lugar de contentarse con ser *parte* del Todo dentro de la unidad [9]. Boehme rechaza con indignación la presciencia divina y la predestinación. «Aunque San Pedro y San Pablo hubieran escrito esas cosas, yo no las creería».

En religión profesa un naturalismo completo. «Los judíos, los turcos, los paganos que ignoran a Cristo, son iguales que los cristianos». «Todo el que posee un corazón amante y lleva una vida de misericordia y de dulzura, lucha contra la maldad y penetra en la luz a través de la cólera de Dios, este tal vive con Dios y no tiene más que un espíritu con El. Porque Dios no tiene necesidad de otro culto».

Boehme influyó en John Pordage (1625-1698), natural de Londres, médico y naturalista, que colaboró con la teósofa Jane Lead († 1704), fundadora de la sociedad de los Filadelfos, para dar culto a la Sabiduría (Sophia). Escribió: *Theologia mystica sive arcana mysticaque doctrina de invisibilibus aeternis, non rationali arte, sed cognitione intuitiva descripta* (Amsterdam 1695). *Sophia vel detectio caelestis sapientiae de mundo interno et externo* (1699). *Metaphysica vera et divina* (Frankfurt 1725). William Law (1686-1761). Henry More (1614-87). Abraham de Franckenberg, de Silesia, primer

[9] E. Salzer, *Il problema del bene e del male nella filosofia del Böhme*: RFNS (Milán 1942) 18-40.

biógrafo de Boehme. Escribió *Oculus sidereus*. JORGE GICHTEL (1638-1710). FEDERICO OETINGER (1702-1721). Conceptos bohemianos perduran en los románticos alemanes: Tieck, Novalis, Goethe, Schlegel, Schleiermacher y en el idealismo del siglo XIX, Schelling, Hegel y Schopenhauer.

JUAN AMÓS COMENIO (Komensky 1592-1670).—Nació en Niwnitz (Moravia). Estudió en Herborn con J. E. Alsted y Heidelberg, dominadas por los calvinistas. Viajó por Inglaterra y Holanda. Rector de Presau y Fulneck. Se refugió en Lissa (Polonia) en 1628, y fue obispo de los *Hermanos moravos*. Murió en Amsterdam. Como pedagogo tiene méritos extraordinarios. Sigue a Raimundo Lulio, Luis Vives, Bacón y Campanella. Todo proviene de los sentidos *(quemadmodum nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, ita nihil in fide, quod non prius in intellectu)*. Por esto la enseñanza debe ser intuitiva. Su norma pedagógica era: *Omnia sponte fluant, absit violentia rebus*. Las escuelas son oficinas de humanidad (officinae humanitatis). Escribió una multitud de obras: *Ianua linguarum reserata* (1631), *Vestibulum* (1633), *Atrium rerum et linguarum. Orbis sensualium pictus. Methodus linguarum novissima. Schola ludus* (1654). Su principal obra pedagógica es la *Didactica magna* (escrita en checo en 1627, impresa en latín en Amsterdam en 1657). En filosofía sigue una orientación mística y pansofista. Fue gran admirador de Antonieta Bourignon. Expone una cosmogonía basada en el Génesis interpretado a la manera de Roberto Fludd y Boehme. Dios es el principio de todas las cosas. La Santísima Trinidad creó los tres principios generadores de las cosas: *a)* El Padre es la *materia*, sustancia común a todos los cuerpos; *b)* el Espíritu Santo es el *espíritu*, sustancia sutil, viviente, invisible, que da la vida y la sensibilidad a todas las cosas; *c)* el Hijo es la *luz*, sustancia intermedia que da la forma a la materia y la dispone para recibir el espíritu. Son las ideas que expone en *Synopsis physicae ad lumen divinum reformatae* (Leipzig 1633), *Theatrum divinum* (Praga 1616), *Laberinto del mundo* (1631), *Pansophia, Panegersia*, o consideraciones generales sobre el mejoramiento de la condición humana por el perfeccionamiento de nuestra especie. *Unum necessarium* (1668), su última obra: «Si Christum scis, satis est, si caetera nescis».

ANGEL SILESIO (Juan Scheffler, 1624-1677).—Natural de Glatz o Breslau. Médico y poeta místico. Primero fue protestante, y después católico y sacerdote. Escribió *Cánticos espirituales* (Breslau 1657), *Psyché afligida* (Breslau 1664), *La preciosa perla evangélica* (Glatz 1667), *Paseos querubínicos (Cherubinische Wanderungen*, Glatz 1674). Leyó mucho los místicos alemanes, especialmente Taulero y Boehme. De todo ello sacó por resultado un panteísmo, basado en el amor. El amor es la esencia de Dios. No pudiendo amar nada por encima de sí mismo, se hizo hombre. Pero, en el fondo, Dios y el hombre son un mismo ser. Dios no puede vivir sin mí. No existe nada más que Dios y yo. Si no existiéramos uno y otro, Dios no

sería Dios, y el cielo se resquebrajaría. Yo soy tan grande como Dios, y El es tan pequeño como yo; nosotros no podemos estar ni por encima ni por debajo uno del otro [10]. Cuando Dios estaba oculto en el seno de la Virgen, entonces el punto encerraba en sí el círculo todo entero.

CAPITULO VII

Hacia el dominio de la Naturaleza *

El desarrollo de la ciencia no ha seguido una línea recta unitaria, homogénea y ascendente. Por el contrario, sus diversas partes han ido surgiendo y desarrollándose al compás de circunstancias favorables o desfavorables, a través de vicisitudes muy diversas, de manera muy desigual e irregular

[10] Ich weiss, dass ohne Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd'ich zunicht, er muss vor Not den Geist aufgeben.
Ich bin so gross als Gott, er ist als ich so klein,
Er kann nicht über mich, ich unter ihm ihm nicht sein.
(Cherub. Wanderungen I 8,10).

* **Bibliografía:** BRUNSCHVICG, L., *Les étapes de la philosophie mathématique* (París 1912); ID., *L'expérience humaine et la causalité physique* (París 1922); BURTT, E. A., *The metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Nueva York 1936); BUTTERFIELD, H., *Origins of Modern Science* (Londres 1949); DAMPIER, SIR W. C., *A History of Science* (Cambridge 1929, 1948 [4]); ID., *A Shorter History of Science* (Cambridge 1944); DAMPIER DAMPIER-WHETAM, W. C., *Historia de la Ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión.* Trad. de L. BRAVO GALA y M. PÉREZ URRUTI (Madrid-México, Aguilar, 1931, 1950); DANNEMANN, F., *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und ihrem Zusammenhänge* 4 vols. (Leipzig 1910-13); DUHEM, P., *Les origines de la statique* (París 1905-6); ID., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* 10 vols. t.9 p.5.*: *La physique parisienne au XIV siècle* (suite) (París, Hermann, 1958); ID., T.10: *La Cosmologie du XV siècle. Ecoles et Universités au XV siècle* (París, Hermann, 1959); HALL, A. R., *The Scientific Revolution* (Boston, Beacon Press, 1954); HANNEQUIN, A., *Etudes d'Histoire des sciences et d'Histoire de la Philosophie* 2 vols. (París, Alcan, 1908); JEANS, SIR J. H., *The Growth of Physical Science* (Cambridge 1947); JOHNSON, F. R., *Astronomical Thought in Renaissance England* (Baltimore 1937); LAÍN ENTRALGO, P.; LÓPEZ PIÑEIRO, J. M., *Panorama histórico de la ciencia moderna* (Madrid, Guadarrama, 1963); LASSWITZ, K., *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton* 2 vols. (Hamburgo 1889-90; Hildesheim, G. Olms, 1963); MABILLEAU, L., *Histoire de la Philosophie atomistique* (París 1895); MIELI, A., *Panorama general de Historia de la Ciencia* 6 vols. I: *El mundo antiguo: Griegos y romanos.* II: *El mundo islámico y el Occidente medieval* (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945-1961); NAIDEN, J. R., *The Sphera of G. Buchanan (1506-1582), literary opponent of Copernic and Tycho-Brahé* (Toronto 1952); OLSCHKI, L., *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur* 3 vols. (I, Leipzig 1919; II, Leipzig 1922; III, Halle a Saale 1927); PAPILLON, F., *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature* 2 vols. (París 1876); PAPP, D., *Filosofía de las leyes naturales;* ID., *Historia de la Física* (Espasa-Calpe, Madrid); PLEDGE, T. H., *Science since 1500* (Londres 1939); ROSENFIELD, L. C., *From Beast-Machine to Man-Machine* (Nueva York 1941); RUSSO, F., *Histoire des sciences et des techniques* (París, Hermann); SARTON, G., *Introduction to the History of Science* 3 tomos, 5 vols. (Baltimore 1927-1948); ID., *Horus, A Guide to the History of Science* (Waltham 1952); SCHALLER, J., *Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon* (Leipzig 1841-44); SEDGWICK, M. T.-TYLER, H. W., *A Short History of Science* (Nueva York 1917, 1939); TAYLOR, F. S., *A Short History of Science* (Londres 1939); ID., *Science Past and Present* (Londres 1945); SINGER, CH., *A Short History of Scientific Ideas to 1900* (Oxford 1959); STANLEY JEVONS, W., *Los principios de las ciencias. Lógica del método científico. Historia y Filosofía de la Ciencia.* Trad. C. E. PRÉLAT (Buenos Aires-Madrid, Espasa-Calpe, 1946); TATON, R., *Histoire générale des Sciences* 3 tomos, 4 vols. (París 1957-61); THORNDIKE, L., *A History of magic and experimental Science* 6 vols. (Nueva York 1923-1942). T.4: *Fourtheen and fifteenth Century* (Nueva York 1934). T.5: *The Sixteenth Century* (Nueva York 1941); VILLENA, L., *La evolución de la Física, según la Biblioteca de El Escorial: Arbor* 223-4 (1964) 52-86; WHEWELL, W., *History of inductive Sciences* 3 vols. (Londres 1857); WOLF, A., *A History of science* (Londres 1935); ZINNER, E., *Enstehung und Ausbreitung der coppernicanischen Lehre* (Erlangen 1943).

en el espacio y en el tiempo. Las causas han sido muy variadas. No sólo han influido las conmociones políticas, las guerras y las invasiones, sino el predominio circunstancial de algunas ramas del saber, perjudicando al desarrollo unitario del conjunto.

Los presocráticos fueron no sólo los iniciadores de la «filosofía», sino que abrieron el camino de las ciencias de la naturaleza: física, astronomía, matemáticas, etc. Pero ya Sócrates adoptó una actitud escéptica, si no despreciativa, ante los ensayos primitivos y rudimentarios de la incipiente física presocrática, suplantándola por el interés hacia los temas morales y políticos. Las preocupaciones de Platón se orientaron hacia la política y sobre todo hacia las realidades trascendentes ideales. Estimó grandemente las matemáticas, y expuso una física en el *Timeo*, pero no la considera como ciencia, por versar sobre objetos móviles y contingentes.

Aristóteles revalorizó la física como ciencia en toda la plenitud de su significado y en su sentido experimental. Sus discípulos en el Liceo de Atenas y el Museo de Alejandría desarrollaron la biología, la botánica, la historia natural, la medicina, las matemáticas, etc. Pero los últimos siglos del helenismo significan un retroceso en este aspecto. Predominan el eclecticismo y el escepticismo. En Roma, la investigación de las realidades físicas es suplantada por las disciplinas gramaticales y retóricas y los temas morales y jurídicos. El triunfo del neoplatonismo acabó de consumar el abandono—que durará largos siglos—de las ciencias de la naturaleza. Mucho más aún que en Platón, el interés se centra en las realidades trascendentes, ante las cuales las realidades físicas aparecen como cosa despreciable. De entonces data el giro que adquiere la «filosofía» como ciencia de lo trascendente y lo absoluto, perdiendo su amplitud enciclopédica y convirtiéndose esencialmente en teología y moral. Es el matiz con que, siglos más tarde, volverá a resurgir en el idealismo alemán y como muchos la consideran en nuestros días.

No todo se perdió, sin embargo. Los restos de las investigaciones griegas en el campo de las ciencias físicas se irán transmitiendo de manera parcial y fragmentaria. Pero durante muchos siglos como herencia inerte, en sentido de repetición, sin crecimiento interno ni continuidad vital.

Escaso fue, ciertamente, el caudal positivo que a estas ramas del saber aportó la Edad Media. Los medievales hicieron poco más que recuperar los restos de las enseñanzas de los griegos y contribuir a su transmisión al Occidente latino. Sintieron ante todo la estima hacia el libro y la erudición, el

respeto a la letra escrita, que se traducía en veneración hacia la «autoridad». Saber consistía en leer los escritos de los «autores» (auctoritas). Se sabía medicina estudiando en los libros de Hipócrates o Galeno; astronomía, en los de Ptolomeo; geometría, en los de Euclides, etc. Su curiosidad por la naturaleza, en la cual buscaban cosas raras y maravillosas con un poco de espíritu infantil, quedaba satisfecha con los pintorescos relatos de Plinio y las patrañas de los «bestiarios» de procedencia árabe y bizantina. Es lo que reflejan el *Elucidarium* de Honorio de Autun, el *Doctrinale* de Vicente de Beauvais, y más tarde, en pleno Renacimiento, la *Margarita philosophica* de Reisch. Por otra parte, el predominio de los temas teológicos y jurídicos en las universidades y la urgencia de los problemas que planteaban fue causa de que se estudiaran las Artes de paso, como disciplinas auxiliares o como simple preparación para la ciencia sagrada o el derecho: *Non est consenescendum in artibus.*

Sin embargo, el interés por las ciencias de la naturaleza sigue vigente en la Edad Media, y se despierta de manera apreciable desde mediados del siglo XII con Daniel de Morlay, Alejandro Neckham, Alfredo de Sareshel, Adelardo de Bath, Adan de Bocfeld, Adan de Bouchermefort, Miguel Scot, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, etc. Teólogos como San Alberto Magno y Santo Tomás se interesaron por las ciencias físicas y biológicas. Comentaron los libros de Aristóteles teniendo en cuenta las aportaciones de los árabes y proclamaron la necesidad del método experimental para el estudio de la naturaleza física [1]. En esta corriente medieval, y no en el Humanismo, es donde hay que buscar la continuidad del desarrollo de las ciencias físicas. Pierre Duhem ha hecho notar la importancia de los nominalistas del siglo XIV como precursores inmediatos que preparan el nacimiento de las ciencias experimentales. Copérnico, Kepler y Galileo no significan un comienzo absoluto. Copérnico y Galileo estudiaron en Padua, donde, en medio de las aberraciones averroístas y las sutilezas terministas, existía un vivo interés por las matemáticas y las ciencias de la naturaleza. Su Universidad, que llegó a contar ocho mil alumnos, tenía anfiteatro, jardín botánico y un observatorio astronómico en un edificio que había sido cárcel y en cuyo frontispicio se leían estos versos:

Quae quondam infernis turris ducebat ad umbras,
Nunc venetum auspiciis pandit ad astra viam.

1 «Sine experientia nihil sufficienter sciri potest» (Roger Bacon). «Oportet experimentum, non uno modo, sed secundum omnes circumstantias probare» (San Alberto Magno).

En la fase humanista del Renacimiento predomina todavía el espíritu de veneración hacia los «autores», que en este caso eran los griegos y latinos, la confianza en la letra escrita y la idolatría hacia los códices. El estudio de las lenguas clásicas y orientales era la panacea que bastaba por sí sola para abrir las puertas de los tesoros de la sabiduría, guardados en los libros de los antiguos como en unos depósitos totales e insuperables del saber. Se esfuerzan por recuperarlos y los imprimen en primorosas ediciones. Es un momento de euforia gramatical y literaria, pero no se aprecia interés por las ciencias físicas.

Este interés viene en una fase más tardía, cuando algunos investigadores no se contentan con las enseñanzas que podían encontrar en los libros antiguos, por muy ilustres que fuesen sus autores, e inician un método de observación directa, poniéndose en contacto con la naturaleza. De aquí se origina una profunda revolución, en que ramas del saber hasta entonces abandonadas y, por lo tanto, no desarrolladas, se adelantan al primer plano del interés científico. Saber física ya no consistirá en conocer, interpretar o comentar los libros de Aristóteles, sino que será el resultado del estudio directo de la naturaleza, lo cual, en realidad, equivalía a volver a empalmar con el espíritu de los griegos y, en concreto, del mismo Aristóteles, que proclamó la *empeiría* como medio de llegar al conocimiento científico de esas realidades.

Sin embargo, no todo fue ciencia pura desde el primer momento. Al mismo tiempo que Copérnico, Kepler, Vinci y Galileo abren el ancho cauce de las ciencias físicas, matemáticas y astronómicas, se desarrollan otras corrientes que también pretenden penetrar, a su manera, en los misterios ocultos de la naturaleza, pero por caminos muy distintos de la ciencia experimental. Los alquimistas continuarán todavía largo tiempo buscando la piedra filosofal, la panacea universal y el elixir de larga vida. Los astrólogos siguieron pensando que la Tierra y sus habitantes estaban sometidos a la influencia de los astros y haciendo horóscopos para predecir los acontecimientos futuros. Otros creen que en el mundo existen fuerzas ocultas y misteriosas, y tratan de dominarlas acudiendo al ocultismo, la magia, la quiromancia, la fisiognomonía y las fórmulas cabalísticas. Estas corrientes, que perduran hasta fines del Renacimiento y aun bastante más allá, carecen de valor científico y tratan de suplir la falta de verdadera ciencia con fantasías envueltas en pintoresca palabrería. «Tienen más

de metafísicos que de científicos, y más de poetas que de metafísicos» (Olgiati).

Pero la ciencia moderna no se habría desarrollado si los sabios no hubiesen logrado crear el instrumental necesario para ampliar la observación. El avance habría sido escaso si no hubiesen dispuesto más que del cálculo matemático y de los sentidos en su alcance vulgar. El descubrimiento del telescopio y el microscopio en el siglo XVII permitió ampliar inmensamente el campo de la observación, dando origen a una verdadera revolución, cuyo término todavía se ve muy lejano, en astronomía, biología, física y todas las demás ciencias naturales.

Los escolásticos de ese tiempo tienen méritos excepcionales en el campo de la teología, que renovaron a fondo, la dialéctica, la moral, el derecho, la política e incluso las matemáticas. Pero en las ciencias físicas quedaron rezagados respecto del movimiento científico. Durante más de dos siglos continuarán multiplicando comentarios a los libros aristotélicos, sin parecer darse cuenta de la revolución iniciada en ese terreno.

I. Cabalistas

A la verdadera ciencia de la naturaleza le costará trabajo desalojar numerosas reminiscencias árabes y judías que perduran a lo largo del Renacimiento. En Dante, influido por Alfarabí, se aprecia una preocupación por las propiedades y virtudes secretas de los números (el 2, el 3, el 9 y el 20.000) [2]. El judío converso aragonés Pablo de Heredia († 1448) considera la Cábala como la fuente primitiva de la sabiduría, de la cual proceden los principales dogmas del cristianismo. Pico de la Mirándola fue iniciado en la Cábala por Elías del Medigo. Piensa que, «además de la ley que Dios dio a Moisés en el monte Sinaí y que dejó escrita en cinco libros, le fue revelada la verdadera exposición de la Ley, con la manifestación de todos los misterios y secretos que se contienen bajo la corteza y la ruda faz de sus palabras» [3]. Juan Reuchlin, a su vez, recibió la iniciación de Pico de la Mirándola; en su *De arte cabbalistica* (Haguenau 1517) interpreta el tetragrama (JHVH) según el simbolismo numérico de las letras, pretendiendo descubrir en él la unión íntima entre lo finito y lo infinito y la conciliación de todos los contrarios y contradicciones en Dios [4]. También cultivó

[2] M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid 1943) p.401-402.

[3] *Apología*, ed. 1532, p.43; E. Anagnine, *Pico della Mirandola* (Bari 1937) p.85.

[4] En el libro *De Arte Cabbalistica* presenta tres universos superpuestos, cada uno de los cuales rige e influye sobre el inmediato inferior. El primero es Dios, incomprensible e inexpresable, que está por encima del ser y de la Unidad. El segundo es el mundo inteligible, y el tercero, el mundo sensible. Para remontarnos a las realidades suprasensibles debemos prescindir de la razón discursiva (ratio) y guiarnos por la intuición intelectual (mens).

la Cábala el abad Juan Tritemio. En Mantua se hizo la primera edición del *Yesirá* (1562?). Pierangelo Marzolli della Stellata (Marcello Palingenio) escribió un *Zodiacus vitae* (1528-1530), en que expone un sistema del universo mezclando ideas neoplatónicas, pitagóricas y epicúreas. El libro *De harmonia mundi totius cantica tria* (Venecia 1525) del veneciano Francisco Zorzi, O. F. M. (Georgius, 1460-1540), es una confusa mescolanza de ideas neoplatónicas (Plotinus noster), neopitagóricas, rabínicas, cabalísticas y místicas (seudo Dionisio). El mundo es imagen de Dios, y el hombre un microcosmos, a la vez imagen del universo y de Dios. Desprecia el raciocinio y el silogismo. La verdad se percibe por un sentido íntimo y espiritual. El Verbo divino es la fuente eterna de la verdad, que desciende de lo alto sobre el que se dispone humildemente. «El que la recibe se transforma, de claridad en claridad, en imagen del que es esplendor e imagen verdadera del Padre».

FRANCISCO MERCURIO VAN HELMONT (1618-1699).—Nació en Vilborde (Bruselas). Viajó por Italia, Inglaterra, Austria, Alemania. Murió en Berlín. Escribió *Seder Olam, sive Ordo saeculorum, historica enarratio doctrinae* (Sulzbach 1693). *Quaedam praemeditatae et consideratae cogitationes super quatuor priora capita libri primi Moysis* (ibid. 1697). Expone una especie de panteísmo emanatista inspirado en la Cábala, con la que mezcla teorías de Paracelso, exagerando las tendencias místicas de su padre Juan Francisco. Todas las cosas proceden de Dios, que es la sustancia única (unica nimirum substantia sive entitas). La creación es una emanación eterna. Toda la naturaleza es una transformación de la sustancia única. Los seres solamente se diferencian entre sí como modos de esa única entidad. Todo es luz y espíritu, y toda la naturaleza es viviente. El espíritu es luz, el cuerpo tinieblas. Pero como las tinieblas son la negación de la luz, la materia es también algo de luz, y, por lo tanto, no hay distinción entre el espíritu y la materia. La primera emanación es Cristo. La segunda, las semillas de todas las cosas. La tercera, la vida y el desarrollo de las cosas. La cuarta, el mundo de los seres creados (mundus factionis). Admitió la transmigración de las almas: «El alma degradada por las pasiones se convierte en bestia después de esta vida. La del que ha vivido santamente se fabrica un cuerpo angélico». Pretendía haber encontrado la piedra filosofal y el elixir de larga vida. Escribió un método para enseñar a hablar a los sordo-mudos, basado en que el hebreo es la lengua primitiva y natural del hombre: *Alphabeti vere naturalis, hebraici, brevissima delineatio, quae simul methodum suppeditat iuxta quam, qui surdi nati sunt, sic informari possunt, ut non aliis solum loquentes intelligant, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant* (Sulzbach 1667).

ROBERTO FLUDD (de Fluctibus, 1574-1637).—Inglés. Nació en Milgate (Kent). Abandonó la profesión de las armas para dedicarse a las letras. Viajó por Francia, Italia y Alemania, tratando

con los hombres más eruditos de su tiempo. Estudió filosofía, teología, ciencias naturales, alquimia, cábala y teosofía. Regresó a Inglaterra y se doctoró en medicina en Oxford. Ejerció su profesión en Londres, donde murió. Escribió una multitud de obras [5]. Es un temperamento inquieto, curioso, ávido de saber, dotado de una fantasía desbordada. Admirador entusiasta de Cusa y sobre todo de Paracelso.

En su obra principal *Philosophia mosaica* (Gouda 1638) hace una mescolanza de la cosmogonía bíblica con teorías de Cusa, Paracelso, Weigel, Boehme, el magnetismo de Gilbert, magia, hermetismo, alquimia, astrología y simbolismos cabalísticos. Con todos esos ingredientes intentó componer una filosofía para oponerla al aristotelismo. El resultado es un sistema panteísta, materialista, con ráfagas de un misticismo desequilibrado.

Dios es el principio del cual salen todas las cosas y el fin a que todas deben retornar. Es un Ser eterno, secreto (absconditus), misterioso, inefable e inexpresable. Antes de la creación, Dios era el ser incualificado, la unidad pura y simple, sin ninguna distinción, en cuya esencia se hallaban confundidos todos los contrarios en una perfecta identidad: el ser y el no-ser, la luz y las tinieblas, la inercia y la actividad, el bien y el mal, la contracción (complicatio) y la expansión (explicatio). De esa esencia pueden hacerse las afirmaciones y las negaciones más opuestas.

Dios ha creado desde toda la eternidad, porque su esencia no puede permanecer inactiva. La creación no es más que una *explicación* de Dios, en la cual, permaneciendo siempre idéntico, se manifiesta a sí mismo de las maneras más diversas, en formas mudables y más o menos duraderas. Es un paso del ser en potencia al ser en acto. Las cosas no son más que formas diversas en que la esencia divina se manifiesta a sí misma.

Dios sale de su soledad para manifestarse en la creación, y entonces en el seno de la unidad incomprensible se separa la luz de las tinieblas. Con esto, a la voluntad divina se opone una *noluntad* (noluntas divina), y comienzan las oposiciones. Dios-luz es el principio activo, que se concentra en sí mismo y después se difunde en todas las cosas en las formas más variadas. Las tinieblas son el principio pasivo, inerte, la negación, el vacío, la resistencia y la materia (inanis et vacua). De la combinación entre estos principios resultan las cualidades. De la luz resulta el calor y el movimiento; de las tinieblas, el frío y la inercia. Del calor y el frío unidos resulta lo seco; y separados, lo húmedo. De la unión de esas cualidades resultan los elementos: aire, agua, fuego y tierra. La luz es la vida, el pensamiento y la inteligencia. Es el alma del mundo, forma

[5] *Apologia compendiaria, fraternitatem de Rosea-Cruce suspicionis et infamiae maculis aspersam abiuens* (Leiden 1617). *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia* (Frankfurt 1617). *Monochordium mundi symphoniacum J. Keplero oppositum* (F. 1622). *De supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali microcosmi historia* (F. 1619-1621). *De naturae simia, seu technica macrocosmi historia* (F. 1624). *Medicina catholica seu mysticum artis medicandi sacrarum* (Integrum morborum mysterium) (F. 1629). *Pathologia daemoniaca* (Gouda 1638), etc. *Opera*, 1638.

y motor de todas las cosas. De ella salen y a ella vuelven todas las almas particulares. Todas las cosas son una mezcla de luz y tinieblas, de forma y materia. Las diferencias consisten en el predominio de la luz y de la forma. La tierra es el elemento menos luminoso.

De estos principios y elementos resultan los mundos, que son cuatro: 1.º *Mundo arquetipo*, en que Dios se revela a sí mismo en diez formas distintas, equivalentes a los diez *sephiroth* de la Cábala, y en tres estados: *a)* la unidad como potencia es el Padre; *b)* la unidad, revelada como pensamiento en el mundo inteligible, es el Hijo; *c)* la unidad revelada en el mundo sensible es el Espíritu Santo. Así Dios es un círculo, «cuius centrum est in omnibus, circunferentia extra omnia» [6]. Debajo del mundo arquetipo divino está el *macrocosmos*, que, a su vez, comprende otros tres mundos. 2.º *Mundo empíreo o angélico*, en que están los espíritus puros, agentes de la voluntad de Dios. 3.º *Mundo etéreo o estelar*, región de las estrellas fijas, que son como ubres que vierten la leche celeste de la vida y el alimento sobre los seres inferiores. 4.º *Mundo sublunar* de los elementos, al que pertenecen los planetas y la Tierra, con sus numerosos habitantes, y sobre todo el hombre, que es un *microcosmos*, imagen y compendio de todo el universo. Su cabeza, sede del alma intelectiva, responde al cielo empíreo; su pecho, sede del alma sensitiva, responde al etéreo, y su vientre, sede del alma vegetativa, al mundo de los elementos. De todo lo cual saca Fludd amplias consideraciones místicas.

Semejantes fantasmagorías fueron debidamente refutadas por Gassendi: *Epistolica dissertatio, in qua praecipua principia philosophiae Rob. Fluddi deteguntur* (París 1631); *Examen philosophiae Fluddanae*.

II. Magia natural

Al vivo interés que se despierta en el Renacimiento por conocer los secretos de la naturaleza obedece el cultivo de la *magia*, que sería la parte más recóndita de la filosofía natural [1]. No se trata de magia ni brujería en el sentido propio de la palabra, es decir, de comunicación con los demonios o con poderes ocultos, sino de una aspiración a conocer las cualidades ocultas de las cosas (arcanos), a buscar una explicación de sus propiedades extraordinarias y penetrar en las fuerzas íntimas de donde provienen los fenómenos de la naturaleza. Para ello acuden a explicaciones y principios carentes de todo valor científico, como la «simpatía» o la «antipatía» de las cosas.

[6] *Phil. mos.*, sect.1 l.2 c.4.

[1] Agripa define la magia natural: «Naturalium scientiarum summam potestatem, quam idcirco summum philosophiae naturalis apicem, eiusque absolutissimam consummationem vocant, et quae sit activa portio philosophiae naturalis... Lux rerum omnium naturalium atque caelestium contemplata, earumque sympathiam curiosa indagine scrutata, reconditas ac latentes in natura potestates ita in apertum producit» *(De incertitudine et vanitate scientiarum*, c.42).

Es una actitud en que se mezclan la curiosidad, la ignorancia y el ansia prematura de explicación, cuando la física no estaba todavía madura para dar razones científicas de las causas de los fenómenos naturales. Aunque este espíritu de curiosidad contribuyó, a su manera, al nacimiento de las ciencias modernas [2].

ENRIQUE CORNELIO AGRIPA DE NETTESHEIM (1486-1535).—Nació en Colonia Agripina, por lo que adoptó el nombre de Agripa. Estudió en París. Viajó por Francia, Inglaterra, España (1508), fue soldado siete años en Italia, cronista de Carlos V. En Dole enseñó hebreo, hermetismo y ciencias ocultas *(De verbo mirifico,* 1509). En la Universidad de Pavía explicó el *Pimander* (1515). Asistió al concilio de Pisa como teólogo del cardenal Carvajal. Murió en Grenoble.

Permaneció católico, pero simpatizó con la reforma protestante. Su pensamiento, influido por Ramón Lull (escribió *Commentaria in Artem brevem R. Lullii)* [3], Nicolás de Cusa, Reuchlin y Juan Tritemio, es una mezcla de misticismo neoplatónico con elementos mágicos y cabalísticos. Se califica a sí mismo de «nuevo Fausto, mago, astrólogo, fuente de los nigromantes». Cultivó la nigromancia y las ciencias ocultas. En su libro *De triplici ratione cognoscendi Deum* distingue tres libros para conocer a Dios: la naturaleza, la ley y los Evangelios. El libro de la ley es doble: uno escrito (Biblia) y otro transmitido por tradición a setenta sabios (la Cábala). Fue enemigo mortal de los dominicos, contra los que escribió *Liber de fratrum Praedicatorum sceleribus et haeresibus* (h.1533). Compuso una historia universal titulada *Regnorum omnium initia* y una *Carolis V coronationis historia* (Amberes 1530).

Hacia 1509, después de una conversación con el abad Tritemio, escribió *De occulta philosophia,* que corrió manuscrito hasta que fue impreso en París y Amberes (1531). Está basado en un esquema de corte neoplatónico, con la consabida distinción de planos: 1.º Dios, único, eterno, omnisciente y omnipotente, que está por encima del universo. Es el principio creador del cual proceden todas las cosas conforme a las Ideas ejemplares que existen en su mente. 2.º El universo. De Dios procede la multiplicidad de las cosas, escalonadas armónicamente en tres mundos: *a)* Celeste, al cual pertenecen los ángeles, y en el que Agripa aloja los dioses paganos, los *Sephirot* de la Cábala, las Potencias y los demonios. *b)* Astral, en que están situadas las esferas y los astros. *c)* Terrestre o elemental, al que pertenecen todos los seres compuestos de los

[2] Prueba de las preocupaciones mágicas y astrológicas que persisten en el Renacimiento son la relección *De magia,* de Francisco de Vitoria (1540), el libro de PEDRO CIRUELO, *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (Salamanca 1540) y, sobre todo, el de ANTONIO MARTÍNEZ DEL RÍO, *Disquisitionum magicarum libri sex* (Lovaina 1599-1600), que llegó a las veinte ediciones. A. PROST, *Les sciences et les arts occultes au XVI[e] siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres* (París 1881-82) 2 vols.; A. BERNÁRDEZ TARANCÓN, *Enrique Cornelio Agripa, filósofo, astrólogo y cronista de Carlos V* (Madrid, Espasa-Calpe, 1933).

[3] Sobre el lulismo de Agripa, T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., 2 p.216ss.

cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego), los cuales se encuentran en tres estados: de pureza, de impureza y de transformación. De las transformaciones, regidas por las leyes de los números, resultan los cuerpos, los cuales tienen virtudes primarias, secundarias y terciarias, además de otras ocultas, como la atracción magnética. El mundo terrestre está animado por un espíritu universal (spiritus mundi) o alma del mundo, pero solamente se aprecia en los animales y en el hombre, que es un microcosmos que encierra en sí las propiedades del Todo. El alma actúa sobre el cuerpo, y el cuerpo reacciona sobre el alma.

El alma tiene tres partes: *mens* (que proviene de la emanación divina), *ratio* (inteligencia) e *idolum*, que es la fuente de la vida y la sensibilidad.

En el libro segundo expone las relaciones entre los distintos seres. El universo es un Todo armónico y ordenado, cuyas partes se influyen en virtud de fuerzas espirituales ocultas. La materia es inerte e inactiva (inefficax ad motum). Toda actividad es de orden espiritual. Cada uno de los tres mundos—celeste, astral y terrestre—ejerce su influjo sobre el inferior. El astral influye en el alma del mundo, y de aquí resultan las leyes fijas que determinan la generación y corrupción de los seres particulares. El conocimiento de esas leyes ocultas y misteriosas, de sus relaciones e influencias, es el fundamento de la astrología y la magia, mediante las cuales (números mágicos, sortilegios, conjuros de los espíritus, fórmulas astrológicas) puede el hombre dominar la naturaleza. Hay tres clases de magia: natural, celeste y religiosa. El arte de la necromancia actúa sobre las almas separadas. El lenguaje, sobre todo la lengua hebrea («tetragrammaton», nombre de Dios) tiene un gran poder de influencia sobre las cosas. Pero es una ciencia que debe mantenerse oculta, para evitar los daños que podría ocasionar su uso indebido.

PARACELSO (Felipe Auréolo Teofrasto Bombast de Hohemheim, 1493-1541) *.—Nació en Einsiedeln (Suiza). Estudió en Colonia y París. Se doctoró en medicina en Ferrara (1512-1515). Enseñó en Estrasburgo y Basilea (1526). Fue médico del arzobispo de Salzburgo, donde murió. En vida publicó una disertación sobre la madera de Gaiac (1529), *Practica* (hacia 1530), *Prognosticatio* (hacia 1530), un tratado sobre la impostura de los médicos (1530), los baños de Pfeffer (h.1535), y la gran *Cirugía* (1536). Después de su muerte aparecieron el *Opus Paramirum* (Mulhausen 1562), *Volumen Paramirum* (Frankfurt 1565), *Liber Paragranum* (Frank-

* **Bibliografía:** *Ediciones: Opera* (Basilea 1589-91; Estrasburgo 1616-18; Ginebra 1658; Leipzig 1903); *Sämmtliche Werke*, ed. C. SÜDHOFF y W. MATTHIESEN (Munich-Berlín 1922-1931) 14 vols.; GRILLOT DE GIVRY, *Oeuvres complètes de Philippe Aureolus Théophraste Bombast de Hohenheim dit Paracelse* (París, Bibliothèque Chacornac, 1913).

Estudios: ALLENDY, E., *Paracelse* (París 1937); GUNDOLF, F., *Paracelsus* (Berlín 1928); LAÍN ENTRALGO, P., *Experiencia y naturaleza en Paracelso:* Theoria 1 (Madrid 1952) 8-10; ID., *La antropología de Paracelso:* Theoria 1 (1952) 76-7; SIGERIST, H. E., *Paracelsus in the Licht of four Hundred Years* (Nueva York 1941); STILLMANN, J. M., *Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus* (Chicago 1920; Londres 1922); STRUNZ, F., *Theophrastus Paracelsus* (Leipzig 1903, 1937).

furt 1565), a los que en ediciones sucesivas se fueron añadiendo numerosas disertaciones de carácter cada vez más neoplatónico y cabalístico: *Libellus prologorum*, *Parenthesis super entia quinque*, etc., hecho que quizá sugeriría una revisión sobre la autenticidad de tales obras, cuyos títulos, por lo menos, son obra de los editores o traductores [4].

Es un genio pintoresco, extravagante, aficionado a la bebida. Hizo una vida vagabunda, siempre en conflictos con autoridades, médicos y clérigos. Practicó la medicina, la alquimia, el hermetismo, la cábala y la magia. Como médico tiene el mérito de haber proclamado la necesidad de la observación y la experiencia, en lugar de atenerse solamente a teorías. «Yo lo mediqué, lo curó Dios. No cura el médico, sino la naturaleza». Fue enemigo de Agripa de Nettesheim, a quien despreciaba. Era partidario de Hipócrates y contrario a Galeno y Avicena, cuyas obras se dice quemó públicamente (1526). «Saben más de esto las hebillas de mis zapatos que Galeno y Avicena» *(Liber paragranum)* [5]. Reformó la medicina introduciendo el uso de las aguas minerales y los compuestos químicos que empleaban los médicos «espargíricos». Pero relaciona el arte de la medicina con un concepto del universo, a la manera neoplatónica o luliana.

Hay tres mundos: 1.º, el divino o ideal; 2.º, el celeste o sideral; 3.º, el terrestre. Dios es el ser transcendente, suprasensible, principio y fuente de todos los seres, posibles o actuales. Antes de la creación todos los seres estaban contenidos en Dios. Allí estaba la materia primordial (yle, ylaster, aqua), informe, caótica (mysterium magnum), que era el germen o seno (limbus) de donde nacerán todas las cosas del universo. Dentro de la materia primitiva estaban contenidos implícitamente los *archeus* (de *arjaios*, el que manda), que son fuerzas vivas, origen de las funciones animales. Estaban también los tres elementos, que responden a las personas de la Santísima Trinidad: el *azufre* (todo lo que arde o produce llama), el *mercurio* (lo volátil, principio de todos los líquidos), y la *sal* (el residuo sólido terroso, o cenizas que quedan después de la combustión). Esos principios aparecen explícitamente después de la creación, pero los que nosotros conocemos en el mundo terrestre no son más que copias imperfectas de los modelos invisibles. Esos tres elementos, unidos armónicamente con los cuatro elementos corpóreos (fuego, aire, tierra y agua) constituyen la materia corpórea.

El hombre es un microcosmos, un compendio de todas las cosas. Participa a la vez de los tres mundos, el terrestre, el astral y el ideal. Tiene un cuerpo terrestre, compuesto de los cuatro elementos (mummia), un cuerpo astral invisible y un espíritu vital (spiritus vitae), que proviene del mundo sideral, y, además, un cuerpo celeste o ideal, el alma (anima, numen, natura naturans), que procede

[4] GRILLOT DE GIVRY, *Oeuvres complètes de... Paracelse* (París 1913) I p.141.

[5] «De tali curatione, nec Galenus, nec Avicenna scripserunt, aut sciverunt aliquid». En las enfermedades que provienen de los espíritus aconseja: «Oportet medicum quandoque accedere ad vetulas, sagas, zingeiros, rusticos et circunforaneos».

directamente de Dios. El alma está alojada en el corazón, y tiene inteligencia (mens, Gemüth), que es una chispa (Füncklein) procedente del espíritu divino. Es el principio rector de la vida del hombre.

Siguen a Paracelso MARCOS MARCI, de Kronland (1595-1667). SEBASTIÁN WIRDIG (1613-87), *Nova medicina spirituum)*; ENRIQUE KUNRATH (1560-1605), *Amphitheatrum Sapientiae aeternae*, etc. [6]

JUAN BAUTISTA VAN HELMONT (1577-1644).—Natural de Bruselas. Profesor de cirugía en Lovaina. Abandonó su cargo, desengañado de los procedimientos de la medicina clásica, a la manera de Hipócrates y Galeno, y se dedicó a la alquimia a imitación de Paracelso. Se llamaba a sí mismo «philosophus per ignem». Su método consiste en una mescolanza de empirismo y de iluminismo místico, combinando sus experiencias químicas con avisos recibidos durante el sueño. Escribió *Ortus medicinae, id est initia physicae inauditae, progressus medicinae novus, in morborum ultionem ad vitam longam* (publicado por su hijo Mercurio, Amsterdam 1648,1652).

Dios creó el mundo de la nada, pero solamente en cuanto a los *principios*, los cuales se unen y combinan entre sí de infinitas maneras. La naturaleza es viviente y animada, pero no por una sola alma, sino por múltiples fuerzas espirituales. No hay más que dos elementos, el agua y el aire, creados por Dios antes que el cielo y la tierra. El aire es un cuerpo compresible y dilatable. No es homogéneo, sino con intervalos que se llenan por las exhalaciones o *gases* procedentes de la tierra (la palabra *gas*, inventada por Van Helmont, procede probablemente de *geist*, espíritu). Hay dos clases de intervalos: los *perólidos*, que son una especie de recipientes que recogen las emanaciones, y los *magnalios*, que vienen a ser como los poros, y son causa de la dilatabilidad y compresibilidad del aire.

Los gases son distintos del aire y proceden de la acción de los fermentos en contacto con los cuerpos. El agua es en los cuerpos terrestres lo que la sangre en los animales. Todos los cuerpos provienen del agua y pueden resolverse en agua. Para demostrarlo hizo la experiencia con un sauce que pesaba cinco libras y plantó en un tiesto que contenía 200 libras de tierra. A los cinco años el árbol pesaba 169 libras, mientras que la tierra solamente había mermado dos onzas. Por lo tanto, el crecimiento se debía al agua de riego. Del agua y el aire provienen las tres sustancias fundamentales: el mercurio, el azufre y la sal.

La tierra no es un elemento, sino un producto del agua. Tampoco es elemento el fuego. Las transformaciones de los elementos (agua y aire) se deben a los *archeus* (espíritu sensorial, agente sensorial), que vienen a ser una especie de causas eficientes que desempeñan la función de formas sustanciales activas. Se componen de vapor vital (aura vitalis) y de una imagen sensorial (imago sensorialis), el primero como materia y la segunda como espíritu. Son tantos como especies de cuerpos (minerales, vegetales o animales). Son más o menos luminosos, según su grado de perfección en la

6 FR. UEBERWEG, *Grundriss der Gesch. der Phil.* (Basilea 1953) 3 p.125.

escala de los seres. En el hombre y los animales hay tantos *archeus* cuantas partes de su organismo. Pero todos están sometidos a un *archeus* superior, astral, que dirige las operaciones y crea su propio cuerpo sacándolo del agua.

A su vez, los *archeus* son movidos y excitados por otra causa exterior activa, que son los *fermentos*. Hay un fermento general, inalterable e inmortal, creado por Dios desde el origen del mundo y difundido por todas partes: es la *luz vital*. Y otra multitud de fermentos individuales, distintos según las especies (fermenta individualiter per species distincta), que, unidos a las semillas, dan a cada cuerpo su carácter individual.

Existen además los *blas* (blasen = soplar), que son los principios del movimiento. Estos comunican a los astros el movimiento circular, el cual es la causa de sus acciones sobre los cuerpos terrestres. El hombre tiene dos *blas*, uno natural y espontáneo, y otro libre y voluntario. Entre el *blas* de los astros (blas stellarum) y el *blas* humano (blas humanum) hay una correspondencia que permite la adivinación y explica los sueños proféticos, pero sin anular la libertad. Por último existen las *almas*, que son de dos clases: sensitiva en los animales e intelectiva en el hombre (mens), la cual es inmortal. Las plantas no tienen alma, sino solamente *archeus*. No son vivientes.

Fuera de estas fantasmagorías, Van Helmont tiene méritos notables como químico. Hizo experiencias sobre los gases, diferenciándolos del aire atmosférico. Se le atribuye el descubrimiento del ácido sulfúrico, del ácido carbónico (dióxido de carbono = espíritu silvestre), del deutóxido de nitrógeno, del ácido clorhídrico (gas de sal), de la acidez del jugo gástrico, y un termómetro de agua, que subía y bajaba «iuxta temperamentum ambientis».

JERONIMO FRACASTORO (1483-1553).—Veronés. Teólogo, astrónomo y astrólogo. Médico del concilio de Trento. Escribió un libro sobre la predestinación y un comentario al Apocalipsis. *De contagione et contagiosis morbis*. *Syphilis, sive de morbo gallico*. En su *Homocentricorum seu de stellis liber* (1535) rechaza la teoría de los epiciclos. En el *De sympathia et antipathia rerum* (Lyón 1542) rechaza el atomismo de Demócrito, pero da una explicación materialista y mecanicista de los fenómenos físicos, a la manera de Empédocles. Establece el principio aristotélico de que no hay acción a distancia, sino por contacto. De unas cosas a otras pasan flujos de corpúsculos (effluvia) que transmiten la acción (Epicuro). La influencia de unas cosas en otras se explica por la simpatía o la antipatía, que determinan movimientos de atracción o repulsión. En *Turrius, sive de intellectione* (1555) expone una teoría materialista y mecanicista del conocimiento. El alma es inmaterial, pero todas sus operaciones (intellectio) dependen de las impresiones procedentes de los sentidos (subnotationes) que el alma retiene y puede combinar entre sí. El conocimiento sensible se realiza por medio de imágenes (species, spectra, simulacra) que pasan de los cuerpos a los sentidos penetrando por los poros (Lucrecio).

JERONIMO CARDANO (1501-1576).—Médico, matemático y filósofo. Nació en Pavía y estudió en Padua, donde asistió a las lecciones de Pomponazzi. Viajó por Inglaterra, Escocia, Francia, Países Bajos y Alemania (1547-1559). Enseñó en Bolonia y fue médico en Roma, donde murió. Escribió su autobiografía *(De propria vita* [París 1543]). Es un espíritu violento, apasionado, desordenado, charlatán y un poco desequilibrado. Era aficionado a las ciencias ocultas, se hacía pasar por mago y fingía comunicaciones con Dios, los ángeles y los demonios. Le impugnó Escalígero *(Exercitationes adversus Cardanum)*. Como matemático es notable su *Ars magna* (Nürenberg 1545), primer libro de álgebra, en que resuelve ecuaciones de tercero y cuarto grado. Escribió *De rerum natura. De Varietate. De Uno*, en que admite la unidad de entendimiento a la manera de los averroístas. Hay un alma universal en que están encerradas todas las almas particulares, «como el gusano en la planta de que se nutre». Admite la eternidad del mundo y niega la creación. Más tarde se retractó en el *De Consolatione*, enseñando la pluralidad de almas, una para cada individuo. En el *Theonoston, o de la inmortalidad del alma*, trata de conciliar ambas teorías. En el *De subtilitate*, libro 11, presenta una discusión entre partidarios de las religiones pagana, judía, musulmana y cristiana, colocándolas a todas en un plano de igualdad, y da explicaciones naturales de los milagros y las profecías. Termina con esta conclusión: «igitur his arbitrio victoriae relictis». Pero el príncipe debe mantener las creencias de sus súbditos para someterlos mejor. Admiraba a Cusa, y se le puede relacionar con los teósofos panteístas en cuanto que admite el alma y la vida universal.

JUAN BAUTISTA DELLA PORTA (1535/40-1615).—Físico y filólogo napolitano. Tradujo a Plauto y escribió muchas comedias. Le atraía lo «curiosum, reconditum, novum, arcanum, occultum». Cultivó el ocultismo, en el sentido de investigación de los misterios de la naturaleza, con el deseo de explicarlos. Fundó en Nápoles una *Academia secretorum naturae* (1560), que despertó recelos en el Santo Oficio, y tuvo que ir a Roma a justificarse de la sospecha de brujería. Escribió una *Physiognomia, I tre libri di spirituali* (sobre flúidos e imanes), y un *Tratado sobre las refracciones*. Se le atribuye la invención de la cámara oscura y el estudio de las propiedades de las lentes cóncavas y convexas. Presenta su *Magia naturalis* (1689) como una parte de la filosofía natural, que indaga los fenómenos extraordinarios y los misterios ocultos de la naturaleza. El mundo es un viviente animado por un espíritu universal, que es causa de todos los fenómenos naturales. Los astros son seres animados, y entre todos los cuerpos hay simpatías y antipatías.

La curiosidad por el estudio de la naturaleza se manifiesta en ALFONSO DE FUENTES (1515) natural de Sevilla y buen poeta. Escribió *Suma de Filosofía natural, en la cual asimismo se trata de Astrología y Astronomía, et otras scientias, en estilo nunca visto* (Sevilla 1547), traducida al italiano por Alfonso de Ulloa. De fecha más

tardía, pero de inspiración semejante es la obra del P. HERNANDO CASTRILLO, S. I., natural de Cádiz, que lleva este pomposo título: *Historia y Magia natural, o Ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los más profundos misterios, y secretos del Universo visible, en que se trata de Animales, Pezes, Aves, Plantas, Flores, Yerbas, Metales, Piedras, Aguas, Semillas, Parayso, Montes y Valles, donde trata de los secretos que pertenecen a las partes de la tierra* (impresa en Trigueros por Diego Pérez Estupiñán en 1649, y reeditada en Madrid en 1692 y 1723). Fue traducida al latín, en versión muy defectuosa y tendenciosa. *Historia et Magia naturalis, sive Scientiae occultae Philosophiae: Ubi singulares notitiae Mysteriorum universae Naturae exquisita sagacitate proponuntur et enodantur* (Sevilla 1700). MANUEL RAMÍREZ DE CARRIÓN, *Maravillas de naturaleza, en que se contienen dos mil secretos de cosas naturales, dispuestas por abecedario a modo de aforismos fáciles y breves* (Córdoba 1629). PEDRO DE GREGORIO (Petrus Gregorii) *Syntaxeon Artis mirabilis libri XL*. El Padre JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, S. I., escribió *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales. Oculta Filosofía de la Sympatía y Antipatía de las cosas* (Madrid 1634).

III. NATURALISMO ANIMISTA (PANPSIQUISMO)

A principios del siglo XVI, pasada la efervescencia de las luchas especulativas, decae la filosofía abstracta y se inicia el auge del método experimental, proclamado por Telesio, Campanella y Francisco Bacón, aunque en forma muy poco científica y escasamente práctica. Abandonan, o pretenden abandonar, la filosofía teórica y se dedican a observar la naturaleza en sí misma. Aspiran a conocer la naturaleza para dominarla y utilizar sus fuerzas y propiedades. De lo abstracto tratan de pasar a lo concreto y particular. Se desinteresan de las esencias y las formas, y se dedican a observar los «fenómenos» o las cosas tal como aparecen en la observación sensible. Proclaman la necesidad de un método esencialmente analítico, experimental e inductivo. No obstante, muchos de ellos mantienen un concepto platónico o estoico del mundo, como un animal inmenso informado por un alma universal que vive y siente. «Omnia sentiunt» (Telesio, Campanella). La armonía de todas las cosas proviene de un alma única universal (Cardano, Vanini, Jordano Bruno). Su valor científico es escaso, pero contribuyeron también, a su manera, a la formación de la nueva ciencia física.

BERNARDINO TELESIO (1509-1588) *.—Natural de Cosenza, cerca de Nápoles. Estudió en Milán, Roma y Padua (1527-1535) don-

* **Bibliografía:** *Ediciones: De rerum natura iuxta propria principia* (Nápoles 1585; Ginebra 1588): edición Spampanato (I, Módena 1910; II, Génova 1913; III, Roma 1923).
Estudios: ABBAGNANO, N., *B. T. e la filosofia del Rinascimento* (Milán, Garzanti, 1941);

de se doctoró en medicina, concibiendo una profunda aversión al aristotelismo, que le mereció el calificativo de «giugulatore della dottrina peripatetica» (Bonif. Vanozzi, *Lett.* 1 p.105). Enseñó en Nápoles. Fundó en Cosenza la Academia Cosentina (hoy Telesiana) para el cultivo de las ciencias naturales, que se convirtió en centro del antiaristotelismo y en campo de disputas, a veces sangrientas. Fue protegido por Sixto IV, que quiso hacerlo cardenal. Su obra principal es *De rerum natura iuxta propria principia* (Roma 1565, Nápoles 1570, 1586). Se inspira en el *De subtilitate* de Cardano, aunque nunca lo cita. Bacón lo califica de «novorum nominum primus» [1].

Método.—Se propone investigar la naturaleza del mundo, las causas y principios de todas las acciones y operaciones [2]. No hay que buscar en la astrología los principios para la explicación de los fenómenos naturales, sino dentro de la misma naturaleza, la cual constituye un orden cerrado, siempre es la misma y obra del mismo modo [3]. El método consistirá en seguir la naturaleza y atenerse a los datos de la experiencia sensible como único medio de investigación, prescindiendo de elementos extraños y de intervenciones extranaturales (non ratione, seu sensu. Intellectio longe est sensu imperfectior) [4]. No basta considerar las cosas desde lejos y en universal (e longinquo... universalique ratione, V 7). Hay que hacerlo en particular, indagando la constitución de cada cosa [5]. De esta manera, los hombres, no sólo llegarán a conocer la naturaleza, sino a dominarla: «ut homines non omnium modo scientes, sed omnium fere potentes fiant» (I 17).

Los principios.—Hay tres principios de las cosas. Dos incorpóreos y activos: el calor, que procede del sol, y el frío, que proviene de la tierra; y uno corpóreo y pasivo: la materia, que es una masa fría, oscura, inerte e impotente (corporea moles) [6]. Dios es el autor del cielo y del calor [7].

BARTELLI, *Note biografiche: B. Telesio e Galeazzo di Tarsia* (Cosenza 1906); FIORENTINO, F., *B. T., ossia studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano* 2 vols. (Firenze 1872-74); GENTILE, G., *B. Telesio.* en *Il pensiero italiano nel Rinascimento* (Firenze 1940) p.175ss; MONTANO Academico Cosentino (Sertorio Quattromani), *La filosofia di B. Telesio*, a cura di E. TROILO (Bari 1914); SOLERI, G., *La metafisica di B. Telesio:* RivFilNeosc 6 (Milán 1942) 338-356; TROILO, E., *B. Telesio* (Módena 1910; Roma 1924).

[1] Edición V. Spampanato, I (Módena 1910); II (Génova 1913); III (Roma 1923). Escribió además *De terraemotibus*, *De colorum generatione*, etc.

[2] «Mundum ipsum et singulas eius partes, et partium rerumque in eo contentarum passiones, actiones, operationes et species intueri proposuimus..., eorum quae fiunt... causas exquirere explicareque» *(De rer. nat.* 5-6).

[3] «Sensum videlicet nos et naturam, aliud praeterea nihil, secuti sumus, quae perpetuo sibi ipsi concors, idem semper et eodem agit modo atque idem semper operatur» *(De rer. nat.* 5-6).

[4] *De rer. nat.* 8-3.

[5] «Ut entium singulorum constitutionem seorsum indagemus, neque enim universali eius cognitione contentos esse oportet» *(De rer. nat.* V 1).

[6] «Quae enim immutantur, corrumpuntur entia a calore et frigore generari, immutari, corrumpi liquido apparet. Atqui entium quorumvis species agendique et operandi facultatem immutantur, prout singularum calor frigusque immutatur» (II 20). «Patet calorem frigusque agentia rerum omnium principia esse. Nam si, una terra excepta, reliquorum entium nullum prorsus a frigore, sed... a calore constituta sunt omnia» (I 2).

[7] «A Deo, a longe nimirum potentissimoque longeque sapientissimo opifice, et a quo ipse factus est calor, directi, et Dei arbitrio imperioque agentis, caelum opus esse» (I 9).

a) *El calor*.—Es una sustancia incorpórea, blanca, anterior al movimiento y al tiempo (calorem motui, tempore, naturaque et dignitate praeire). Constituye la esencia de todas las cosas, y todas provienen de él. Es la esencia del cielo, del sol (rey del mundo celeste) y de las estrellas. La luz y el fuego son de la misma naturaleza que el calor [8]. Del calor proceden el aire y el espíritu, que se alimenta de aire y de calor (reficitur nutriturque spiritus, VIII 31). Proviene también el movimiento, que no es más que una operación del calor [9], así como toda la actividad de los seres, la sensibilidad y las funciones intelectuales del hombre (VIII 2).

b) *El frío*.—Es una sustancia incorpórea, oscura, inmóvil y que todo lo inmoviliza. Procede de la tierra, que es fría, grosera, densa, inmóvil y tenebrosa (frigida, crassa, immobilis tenebricosaque, II 28). La tierra es inmóvil, a diferencia del cielo, que es móvil. El calor tiene una función cósmica, mientras que la del frío se limita a la tierra [10]. Penetra todas las cosas de la tierra, luchando continuamente con el calor. Por esto, tanto el calor como el frío son sustancias dotadas de sensibilidad, para contrarrestar cada una la acción destructora de su antagonista. Todas las cosas naturales tienen sensibilidad (omnia sentiunt). De otro modo serían destruidas al luchar unas con otras (I 6).

c) *La materia*.—Es el tercer principio creado por Dios [11]. Es una sustancia corpórea, pasiva, inerte e invisible (iners ignavaque et veluti demortua). Es negra, a diferencia del calor, que es blanco. Siempre permanece la misma, y carece de toda actividad [12]. Es un soporte necesario para las operaciones del frío y el calor, pero es indiferente para recibir cualquiera de ellos. Todas las modificaciones de la materia provienen del frío o del calor, que actúan sobre ella comprimiéndola o dilatándola (constrictio, expansio). El calor la expansiona, dilata y pone en movimiento. El frío la contrae, condensa, endurece e inmoviliza. Estos tres principios: la materia, como soporte inerte y pasivo, y el calor y el frío, como agentes activos, bastan para explicar todos los fenómenos de la naturaleza.

La vida.—El mundo es un inmenso animal viviente, animado por el espíritu universal. La vida se deriva del calor. En la naturaleza todo vive y todo siente (omnia sentiunt). No hay diferencia esencial entre la vida vegetativa y sensitiva. Solamente se distinguen por el mayor o menor grado de participación del calor. El ínfimo grado corresponde a las piedras y animales, cuyas acciones y reacciones, atracciones y repulsiones son verdaderos fenómenos vitales

[8] «Nostrorum entium nullum prorsus a frigore, sed eorum quodvis a calore constitutus est». «Rerum substantia calor ponendus est» (I 8). «Solo a calore constituta esse omnia, et aliam illorum ulli substantiam, sed diversis quidem praeditum viribus unum modo calorem inesse omnibus» (II 23).

[9] «Minime vero et motus substantia est, sed operatio omnino et maxime caloris propria perpetuo enim calorem sectari» (I 8).

[10] G. Soleri, *La metafisica di B. Telesio*: RFNS (Milán 1942) p.351.

[11] «A Deo optimo maximo moles creata, ut agentes operantesque naturae eam subirent in eaque subsisterent» (I 4).

[12] «Actionis omnis omnisque operationis expertem et invisibilem nigramque esse liquido patet» (I 4).

(el imán). Tanto las almas humanas como los animales son un producto del calor. Sólo se distinguen por su mayor o menor grado de calor. El alma procede de una semilla (spiritus e semine eductus). Reside especialmente en el cerebro, pero se difunde y actúa por todo el cuerpo a través de los nervios (pneumas estoicos).

El conocimiento.—Es una manifestación de la vida. Se produce por el movimiento de las cosas exteriores que actúan sobre los sentidos y modifican el espíritu. Las impresiones de los cuerpos producen en el alma dilataciones o contracciones, de las cuales resultan sensaciones de placer o dolor. La sensación es lo fundamental en el conocimiento. El espíritu no conocería nada si no fuera por las impresiones que recibe de los sentidos. El tacto es el sentido principal. Pero no basta la impresión mecánica. Hace falta la percepción y la conciencia. El alma conserva sus recuerdos en la memoria, y es capaz de prever, por analogía, otras impresiones futuras. Puede también comparar, combinar, ordenar y completar las impresiones dispersas. De esta manera adquiere la ciencia, la cual tiene en la experiencia sensible un fundamento mucho más firme y seguro que las construcciones puramente intelectuales.

La inteligencia no se distingue esencialmente de la sensibilidad. Viene a ser un sentido debilitado, que solamente percibe los caracteres comunes de las cosas. Las cosas en sí mismas son claras y distintas, pero los conceptos universales son imágenes oscuras, confusas y sin pormenores. No son una reproducción exacta, sino más bien una deformación de los objetos: «intellectio longe est sensu imperfectior» [13]. Tanto la memoria como el raciocinio se reducen a la sensación.

Telesio admite además otra alma libre e inmortal, creada e infundida especialmente por Dios (mens, forma superaddita). No influye para nada en la vida orgánica, vegetativa, sensitiva e intelectiva. Es el sujeto de la vida religiosa, y por ella podemos conocer a Dios en esta vida y aspirar a unirnos a El en la futura. De este modo, el hombre es un ser distinto de todos los demás vivientes del mundo por un privilegio especial de Dios. La existencia de esta alma solamente la conocemos por revelación.

El gobierno de Dios.—Telesio rechaza el concepto de Aristóteles, que reduce a Dios a una causa motora extrínseca. Es un ser perfectísimo, omnipotente, que existe fuera del universo sensible, creador de los principios y del mundo. Está presente en todas las cosas y gobierna el mundo asegurando el orden y la conservación de los principios. Si no fuera por su intervención, las fuerzas contrarias acabarían por destruirse unas a otras. Sin embargo, la naturaleza es autónoma y se rige por leyes necesarias. El gobierno de Dios viene a ser una especie de supervisión de la totalidad, dejando libre el desarrollo de las fuerzas naturales. Su intervención se reduce a imponer leyes necesarias y a garantizar el orden universal, pero no afecta a las acciones y reacciones en particular,

[13] *De rer. nat.* V 5.

Moral.—La norma de moralidad consiste en la aspiración natural, instintiva y necesaria de todos los seres a su propia conservación (IX 4). Bueno es lo que causa placer, y malo lo que produce dolor. La ciencia es una virtud que sirve para buscar los medios de conservarse en el ser: «tanti res momenti et cuius forte gratia reliqua inquirenda sunt omnia» (IX 4). Las virtudes no son hábitos, sino facultades naturales que se consolidan con el ejercicio (IX 31). Las virtudes particulares son modalidades de la aspiración fundamental a conservarse en el ser. El valor de las acciones debe justipreciarse en cuanto que contribuyen a la propia conservación. En este sentido deben regularse las pasiones, evitando los excesos que puedan debilitar o destruir al hombre.

Los propósitos de Telesio son claros y propios de los nuevos tiempos: interés por lo sensible, concreto y particular; aspiración a buscar los principios de la explicación de los fenómenos dentro de la misma naturaleza, sin recurrir a causas extrínsecas ni extranaturales; método experimental para el conocimiento y dominio de la naturaleza, prescindiendo de nociones abstractas de sustancia, materia y forma, acto y potencia y otras parecidas; deseo de conocer las cosas en particular y no en universal.

Pero era una aspiración todavía muy prematura. El sistema telesiano se reduce a un panpsiquismo o hilozoísmo universal, semejante al de los antiguos presocráticos, que nada notable añade a las cosmogonías primitivas. Su método experimental no pasó de algunas observaciones de experiencia vulgar. Es una física animista y cualitativa, muy lejana todavía de la física verdaderamente científica. Lo mismo que sus seguidores, Campanella, Jordano Bruno, Bacón y el mismo Descartes, se propuso un programa en cuya realización no llegó muy lejos.

Le impugnó el napolitano GIACOMO ANTONIO MARTA con su *Pugnaculum Aristotelis adversus principia B. Telesii* (Roma, Bartolomé Bonfandini, 1587).

FRANCISCO PATRIZZI (1529-1597).—Natural de Querso (Clissa), en Dalmacia. En su juventud recorrió Francia, España Grecia, Asia Menor y Chipre. Fue protegido por el obispo Felipe Mocénigo, que lo llevó a Venecia en su compañía. Estudió en Padua con el averroísta Lázaro Buonamico (1546), con quien discutió, revelándose como antiaristotélico furibundo. Enseñó filosofía platónica en Ferrara (1573-93), combatiendo el aristotelismo. Clemente VIII le concedió una cátedra en Roma, donde enseñó hasta su muerte.

Escribió *Diálogos sobre la Historia* (Venecia 1560). *Discussionum peripateticarum tomi IV, quibus aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter et erudite declarantur* (Venecia 1571; Basilea 1581). En esta obra, y especialmente en un libelo *(Aristoteles exotericus)*, ataca ferozmente a Aristóteles, acumulando toda clase de injurias, fábulas y calumnias. Le acusa de ingrato hacia su maestro, de desórdenes morales

y de haber suministrado a Antípatro el veneno para asesinar a Alejandro. Discute la autenticidad de sus obras, concediéndole solamente tres de las menos importantes. Rebaja sus méritos en física y hace resaltar su incompatibilidad con el cristianismo.

Su obra principal lleva este largo título: *Nova de universis philosophia, libris L comprehensa, in qua Aristotelica methodo, non per motum sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo, methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, auctore Francisco Patricio, philosopho eminentissimo et in celeberrimo Romano Gymnasio, summa cum laude eamdem philosophiam publice interprete* (Ferrara 1591). La dedicó a los jesuitas y a Gregorio XIV, rogándole que impusiera su sistema en las escuelas para desterrar el aristotelismo y atraer los herejes y protestantes a la unidad cristiana. Trata de sustituir la filosofía aristotélica por otra nueva, que se reduce a un emanatismo de tipo neoplatónico, mezclado con elementos herméticos (Zoroastro, Orfeo), a quienes sigue con una credulidad tan incondicional como grande era su enemiga contra Aristóteles. Disputó con Telesio, pero en el fondo viene a coincidir con él. Jordano Bruno lo calificó duramente diciendo que «mostra aver molto del bestiale ed asino».

Se divide en cuatro partes:

1.ª *Panaugía* (sobre la luz universal, renovando la antigua «metafísica de la luz» de Roberto Grosseteste y San Buenaventura). La luz es la esencia de todas las cosas. Hay tres mundos, correspondientes a otras tantas clases de luz: *a)* Increado, eterno, divino (Dios). *b)* Etéreo (mundo inteligible, angélico). *c)* Corpóreo (mundo material visible). En el principio solamente existía Dios, el Uno absoluto (Unomnia), en cuya unidad simplicísima estaban contenidas todas las cosas y todos los contrarios, lo corpóreo y lo incorpóreo. Es la luz eterna, original, purísima, inmaterial, causa primera del ser y la vida. La luz es el principio activo y formativo de la naturaleza. Dios-Unidad produjo primeramente la Trinidad dentro de sí mismo, y a continuación un doble mundo: el inteligible (angélico) y el visible o corpóreo.

Lo finito es una prolongación de lo infinito. El proceso de la «creación» se realiza de manera descendente, en nueve órdenes escalonados: sabiduría, vida, inteligencia, alma, naturaleza, cualidad, forma y cuerpo.

2.ª *Panarchía* (sobre la causa universal y los primeros principios de las cosas). La luz y el espacio son los principios de todas las cosas corpóreas. El espacio es la primera producción externa de Dios (quod summus opifex primum omnium extra se produxit). Es una especie de receptáculo subsistente, anterior al mundo corpóreo. No es una sustancia compuesta de materia y forma, pero tiene las tres dimensiones. No es corpóreo ni incorpóreo. Más bien es un cuerpo incorpóreo (corpus incorporeum, non corpus corporeum). No es corpóreo, pero envuelve y contiene todas las cosas corpóreas. No tiene cualidad ni cantidad, pero es el origen

de la cantidad. Viene a ser algo así como una especie de polvo impalpable formado de puntos inextensos (minima), que pueden ser iluminados como las partículas que danzan en un rayo de sol. En cuanto que es el fundamento de la resistencia de los cuerpos, se le puede llamar *flúor*. Es algo así como una unidad intermedia entre lo corpóreo y lo incorpóreo, entre lo finito y lo infinito. Dios, después de crear el espacio, crea en él todas las cosas *(Timeo)*. Así, pues, la esencia de las cosas está constituida por la luz, el calor y el flúor. La luz sirve para elevarse hasta su Creador, del cual ha emanado.

3.ª *Panpsychía* (sobre el alma universal y la vida). El mundo corpóreo está informado por un alma universal, inmaterial e inmóvil, que penetra todas las cosas, dándoles vida y movimiento. De ella proceden todas las almas individuales.

4.ª *Pancosmía* (sobre la naturaleza y el orden del universo).

TOMAS CAMPANELLA (1568-1639) *.—**Vida.**—Nació en Stilo (Calabria), en el reino de Nápoles, entonces bajo el dominio de la corona de Aragón. Ingresó a los catorce años en la Orden dominicana, cambiando su nombre de pila—Juan Domingo—por Tomás. Estudió filosofía en el convento de San Giorgio Morgeto, haciéndose notar en seguida por su agudo ingenio, a la vez que por su audacia, rebeldía e independencia de espíritu. Continuó sus estudios en Nicastro. Insatisfecho de la filosofía aristotélica, se entregó a la lectura de los filósofos antiguos. Llegó a dudar de todo, «hasta de que hubiera existido Carlomagno». El aristotelismo le parecía una filosofía sofística. Tanto éste como el platonismo solamente servían para llevar a los jóvenes al conocimiento de las cosas por un camino largo y torcido: «largam per viam, et non rectam, ad rerum notitiam producere adolescentulos» [1]. Era mejor estudiar con los sentidos el libro de la naturaleza, tal como había sido escrito por Dios, en

[1] *De propriis libris et recta ratione studendi sintagma*. Ed. Spampanato (Milán 1927) p.15.

* **Bibliografía**: Amabile, L., *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi procesi, la sua pazzia* 3 vols. (Nápoles, Morano, 1882); Id., *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi* 2 vols. (Nápoles 1887); Amerio, R., *L'opera theologica di T. C.*: RivFilNeosc (Milán 1929) 431-43; Id., *Ritrattazione dell'ortodossia campanelliana*: RivFil Neosc (1929); Id., *Le dottrine religiose di T. C.*: RivFilNeosc (1930) 435-61; Id., *La politica di Campanella*: RivFilNeosc 20 (1928) 311-28; Id., *Di alcune aporie dell'interpretazione deistica campanelliana al lume degli inediti*: RivFilNeosc (1934) 605; Id., *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano*: RivFilNeosc (1939) 368; Id., *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e T. Campanella*: RivFilNeosc, «S. Agostino», vol. especial suplemento al vol.23 (Milán, enero 1931) p.98; Berti, D., *La vita e le opere di T. Campanella* (Roma 1878); Blanchet, L., *Campanella* (Paris, Alcan, 1920); Id., *Les antécédents historiques du je pense donc je suis* (París 1920); Corsano, A., *T. Campanella* (Milán 1944; Bari, Laterza, 1961); De Mattei, R., *La politica di Campanella* (Roma 1928); Dentice d'Accadia, C., *T. Campanella* (Firenze, Vallecchi, 1921); Firpo, L., *Bibliografia degli scritti di T. Campanella* (Turín 1940); Id., *Ricerche campanelliane* (Firenze 1947); Gómez Forgues, M. I., *Tomás Campanella. Apuntes para una semblanza de su vida y de su obra*: Ciencia y Fe 33 (1953) 19-38; Kwacala, T. C., *Ein Reformer des ausgehenden Renaissance* (Berlín 1909); Id., *Ueber die Genese der Schriften T. Campanellas* (Juriew Mattiesen 1912); López de Toro, *Respuesta del cardenal Trejo a una carta de Tomás Campanella*: RevEstPol 122 (1962) 161-78; Lumbreras, T., O. P., *Fray Tomás de Campanella y la duda metódica del Renacimiento*: Ciencia Tomista 21 (1920) 176-192.313-29; Napoli, G. di, *Tommaso Campanella filosofo della restaurazione cattolica* (Padua, Cedam, 1947); Sante Felici, G., *Le dottrine filosofico-religiose di T. C. con particolare riguardo alla filosofia della Rinascenza italiana* (Lanciano 1895); Treves, P., *La filosofia politica di T. Campanella* (Bari, Laterza, 1930).

y de haber suministrado a Antípatro el veneno para asesinar a Alejandro. Discute la autenticidad de sus obras, concediéndole solamente tres de las menos importantes. Rebaja sus méritos en física y hace resaltar su incompatibilidad con el cristianismo.

Su obra principal lleva este largo título: *Nova de universis philosophia, libris L comprehensa, in qua Aristotelica methodo, non per motum sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo, methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, auctore Francisco Patricio, philosopho eminentissimo et in celeberrimo Romano Gymnasio, summa cum laude eamdem philosophiam publice interprete* (Ferrara 1591). La dedicó a los jesuitas y a Gregorio XIV, rogándole que impusiera su sistema en las escuelas para desterrar el aristotelismo y atraer los herejes y protestantes a la unidad cristiana. Trata de sustituir la filosofía aristotélica por otra nueva, que se reduce a un emanatismo de tipo neoplatónico, mezclado con elementos herméticos (Zoroastro, Orfeo), a quienes sigue con una credulidad tan incondicional como grande era su enemiga contra Aristóteles. Disputó con Telesio, pero en el fondo viene a coincidir con él. Jordano Bruno lo calificó duramente diciendo que «mostra aver molto del bestiale ed asino».

Se divide en cuatro partes:

1.ª *Panaugía* (sobre la luz universal, renovando la antigua «metafísica de la luz» de Roberto Grosseteste y San Buenaventura). La luz es la esencia de todas las cosas. Hay tres mundos, correspondientes a otras tantas clases de luz: *a)* Increado, eterno, divino (Dios). *b)* Etéreo (mundo inteligible, angélico). *c)* Corpóreo (mundo material visible). En el principio solamente existía Dios, el Uno absoluto (Unomnia), en cuya unidad simplicísima estaban contenidas todas las cosas y todos los contrarios, lo corpóreo y lo incorpóreo. Es la luz eterna, original, purísima, inmaterial, causa primera del ser y la vida. La luz es el principio activo y formativo de la naturaleza. Dios-Unidad produjo primeramente la Trinidad dentro de sí mismo, y a continuación un doble mundo: el inteligible (angélico) y el visible o corpóreo.

Lo finito es una prolongación de lo infinito. El proceso de la «creación» se realiza de manera descendente, en nueve órdenes escalonados: sabiduría, vida, inteligencia, alma, naturaleza, cualidad, forma y cuerpo.

2.ª *Panarchía* (sobre la causa universal y los primeros principios de las cosas). La luz y el espacio son los principios de todas las cosas corpóreas. El espacio es la primera producción externa de Dios (quod summus opifex primum omnium extra se produxit). Es una especie de receptáculo subsistente, anterior al mundo corpóreo. No es una sustancia compuesta de materia y forma, pero tiene las tres dimensiones. No es corpóreo ni incorpóreo. Más bien es un cuerpo incorpóreo (corpus incorporeum, non corpus corporeum). No es corpóreo, pero envuelve y contiene todas las cosas corpóreas. No tiene cualidad ni cantidad, pero es el origen

de la cantidad. Viene a ser algo así como una especie de polvo impalpable formado de puntos inextensos (minima), que pueden ser iluminados como las partículas que danzan en un rayo de sol. En cuanto que es el fundamento de la resistencia de los cuerpos, se le puede llamar *flúor*. Es algo así como una unidad intermedia entre lo corpóreo y lo incorpóreo, entre lo finito y lo infinito. Dios, después de crear el espacio, crea en él todas las cosas (*Timeo*). Así, pues, la esencia de las cosas está constituida por la luz, el calor y el flúor. La luz sirve para elevarse hasta su Creador, del cual ha emanado.

3.ª *Panpsychia* (sobre el alma universal y la vida). El mundo corpóreo está informado por un alma universal, inmaterial e inmóvil, que penetra todas las cosas, dándoles vida y movimiento. De ella proceden todas las almas individuales.

4.ª *Pancosmia* (sobre la naturaleza y el orden del universo).

TOMAS CAMPANELLA (1568-1639) *.—**Vida.**—Nació en Stilo (Calabria), en el reino de Nápoles, entonces bajo el dominio de la corona de Aragón. Ingresó a los catorce años en la Orden dominicana, cambiando su nombre de pila—Juan Domingo—por Tomás. Estudió filosofía en el convento de San Giorgio Morgeto, haciéndose notar en seguida por su agudo ingenio, a la vez que por su audacia, rebeldía e independencia de espíritu. Continuó sus estudios en Nicastro. Insatisfecho de la filosofía aristotélica, se entregó a la lectura de los filósofos antiguos. Llegó a dudar de todo, «hasta de que hubiera existido Carlomagno». El aristotelismo le parecía una filosofía sofística. Tanto éste como el platonismo solamente servían para llevar a los jóvenes al conocimiento de las cosas por un camino largo y torcido: «largam per viam, et non rectam, ad rerum notitiam producere adolescentulos» [1]. Era mejor estudiar con los sentidos el libro de la naturaleza, tal como había sido escrito por Dios, en

[1] *De propriis libris et recta ratione studendi sintagma*. Ed. Spampanato (Milán 1927) p.15.

* **Bibliografía:** AMABILE, L., *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi procesi, la sua pazzia* 3 vols. (Nápoles, Morano, 1882); ID., *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi* 2 vols. (Nápoles 1887); AMERIO, R., *L'opera theologica di T. C.*: RivFilNeosc (Milán 1929) 431-43; ID., *Ritrattazione dell'ortodossia campanelliana*: RivFil Neosc (1929); ID., *Le dottrine religiose di T. C.*: RivFilNeosc (1930) 435-61; ID., *La politica di Campanella*: RivFilNeosc 20 (1928) 311-28; ID., *Di alcune aporie dell'interpretazione deistica campanelliana al lume degli inediti*: RivFilNeosc (1934) 605; ID., *Il problema esegetico fondamentale del pensiero campanelliano*: RivFilNeosc (1939) 368; ID., *Forme e significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e T. Campanella*: RivFilNeosc, «S. Agostino», vol. especial suplemento al vol.23 (Milán, enero 1931) p.98; BERTI, D., *La vita e le opere di T. Campanella* (Roma 1878); BLANCHET, L., *Campanella* (París, Alcan, 1920); ID., *Les antécédents historiques du je pense donc je suis* (París 1920); CORSANO, A., *T. Campanella* (Milán 1944; Bari, Laterza, 1961); DE MATTEI, R., *La politica di Campanella* (Roma 1928); DENTICE D'ACCADIA, C., *T. Campanella* (Firenze, Vallecchi, 1921); FIRPO, L., *Bibliografia degli scritti di T. Campanella* (Turín 1940); ID., *Ricerche campanelliane* (Firenze 1947); GÓMEZ FORGUES, M. I., *Tomás Campanella. Apuntes para una semblanza de su vida y de su obra*: Ciencia y Fe 33 (1953) 19-38; KWACALA, T. C., *Ein Reformer des ausgehenden Renaissance* (Berlín 1909); ID., *Ueber die Genese der Schriften T. Campanellas* (Juriew Mattiesen 1912); LÓPEZ DE TORO, *Respuesta del cardenal Trejo a una carta de Tomás Campanella*: RevEstPol 122 (1962) 161-78; LUMBRERAS, T., O. P., *Fray Tomás de Campanella y la duda metódica del Renacimiento*: Ciencia Tomista 21 (1920) 176-192.313-29; NAPOLI, G. DI, *Tommaso Campanella filosofo della restaurazione cattolica* (Padua, Cedam, 1947); SANTE FELICI, G., *Le dottrine filosofico-religiose di T. C. con particolare riguardo alla filosofia della Rinascenza italiana* (Lanciano 1895); TREVES, P., *La filosofia politica di T. Campanella* (Bari, Laterza, 1930).

vez de seguir un método racional y abstracto: «a rebus ipsis sentitis sint accipiendae rerum origines, ... at quales sunt, tales esse decernantur, minime autem sicut nostra dictat ratio»[2].

En Cosenza leyó las obras de Telesio, hacia el cual concibió una gran admiración. «Quas ob res christianum philosophum nullos horrescentem, sed veritatem a rebus accipientem, sequentem omnibus antepono Telesium. Hic ex sensu investigat, non ex logicis»[3]. No logró hablar personalmente con él. Sólo pudo asistir a sus funerales, y escribió una elegía a su muerte (*Elegia in morte B. Telesii*, Nápoles 1588). Fue trasladado a Altomonte, donde le llegó la noticia del libro de G. Antonio Marta contra Telesio (*Pugnaculum Aristotelis adversus principia B. Telesii*, Roma 1587). Como reacción, a sus veinte años compuso la *Philosophia sensibus demonstrata* (1589), rabiosamente telesiana y antiaristotélica[4]. Sus opiniones le hicieron incómoda la estancia en el convento, y huyó a Nápoles, alojándose en casa de su amigo Mario del Tufo. Con ocasión de una disputa con Juan Bautista della Porta a propósito de la *Physiognomia* compuso *De investigatione* y *De sensu rerum*.

A fines de 1591, siendo todavía diácono, fue acusado de practicar las ciencias ocultas y encerrado en la cárcel del nuncio, donde permaneció hasta el 28 de agosto de 1592. Al salir de la prisión marchó a Roma, Florencia, Venecia, Bolonia y Padua, donde conoció a Galileo. Una acusación de haber disputado con un judaizante le valió ser entregado al Santo Oficio y secuestrados sus manuscritos (1593). Escribió *Nova Physiologia iuxta propria principia* (1592). *Rhetorica nova, Apologia pro Telesio*, contra Andrés Chiocco (1592).

Por este tiempo comienzan sus preocupaciones políticas, determinadas por la corrupción interna de la Iglesia, el luteranismo y la amenaza turca. Se convenció de estar llamado a la gran misión de volver los hombres a la unidad y de haber sido predestinado por señales del cielo, interpretadas por la astrología y por los rasgos de su cara estudiados por la fisiognomía, para ser el apóstol de una palingenesia, que debía culminar en la unión de los reinos y las iglesias, en una sociedad ordenada racionalmente. En su concepto político entran en extraña mezcolanza el Apocalipsis, las profecías del abad Joaquín, las teorías de Jerónimo Cardano, la astrología y la Biblia (sacerdocio de Melquisedec, «adveniat regnum tuum»). El habría de ser el apóstol de la unidad del mundo. Para ello era preciso debelar implacablemente los enemigos. Imaginaba una gigantesca conspiración contra la fe, en que entraban el naturalismo del Renacimiento, el individualismo luterano, la sofística de Aristóteles, la hipocresía de Maquiavelo, el utilitarismo político, la incredulidad de Pomponazzi, la sagacidad de Calvino, la impiedad

[2] *Philosophia sensibus demonstrata* (Nápoles 1591) p.1.

[3] Ibid., p.201.

[4] El largo título manifiesta sus propósitos: *Philosophia sensibus demonstrata in octo Disputationes distincta. Adversus eos, qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura philosophati sunt. Ubi errores Aristotelis et asseclarum ex propriis dictis, et naturae decretis convincuntur; et singulas imaginationes, pro eo a peripateticis fictae prorsus reiiciuntur cum vera defensione B. Telesii Consentini, Philosophorum maximi*, etc. (Nápoles 1591).

de Averroes y la amenaza de los turcos. Era necesario emprender una cruzada contra todos, y se entregó a la empresa con su carácter violento y arrebatado, con ardor vehemente y con una exaltación acudo profética.

A estos propósitos responden sus obras *Discorsi ai Principi d'Italia, De Regimine Ecclesiae* (perdida) y *De Monarchia christianorum* (1593), dedicada a Clemente VIII. Para vencer el luteranismo, oponerse a la amenaza turca y lograr la unidad de todos los hombres, propone el plan de una monarquía teocrática presidida por el Papa, como señor supremo del mundo en lo temporal y lo espiritual, asistido por un consejo de príncipes, con sede en Roma.

Una acusación de geomancia y de ser el autor del libro *De tribus impostoribus* le hizo caer de nuevo en la cárcel del Santo Oficio (1594-1595). Allí escribió una *Fisiologia compendiosa* (perdida), *Ars versificatoria, De Belgio subiugando (Discorso sui Paesi Bassi), Compendium de rerum natura* (1595), impreso en Frankfurt en 1617 con el título *Prodromus philosophiae instaurandae*. En 1595 fue puesto en libertad y confinado en Santa Sabina, donde escribió *Dialogo contro luterani, calvinisti ed altri eretici*, y comenzó el *Epilogo Magno*. En 1596 fue obligado a abjurar *de vehementi haeresis suspicione* en la iglesia de Santa María sopra Minerva. Tres meses después (marzo 1597) fue encarcelado de nuevo hasta 17 de diciembre del mismo año. En marzo de 1598 partió para Nápoles, donde terminó el *Epílogo magno* (Ottaviano, Roma 1939). En Stilo compuso la *Monarchia di Spagna* (1598), donde atribuye al rey de España la misión de ser el brazo armado de la cristiandad, pero sometido al Papa, rey, sacerdote y señor del orbe.

Convencido de la inminencia de los acontecimientos, se entregó a una actividad convulsiva y fanática, predicando, escribiendo horóscopos astrológicos y profetizando. De aquí provino una denuncia a don Luis Xarava, fiscal español de Nápoles, el cual dictó orden de prisión contra Campanella. Fue sometido a proceso y tortura, y tuvo que fingirse loco para librarse de la pena de muerte [5]. Vista la causa, en 13 de noviembre de 1602, se dictó sentencia por el Santo Oficio: «omnino retineatur in carceribus S. Officii absque spe liberationis». Esta vez su prisión habría de durar veintisiete años [6].

En la cárcel le permitieron tener libros y papel, y escribió gran parte de sus obras: La *Città del Sole* (1602, que tradujo al latín en 1629). *Theologicorum libri XXX sub correctione Sanctae Romanae Ecclesiae* [7]. En 1590 había escrito *Metaphysicae novae exordium*, y, entre 1602-3, una *Metafisica* en italiano, que volvió a rehacer

[5] El conde de Lemos escribe al rey de España: «La inquisición quería llevarlos a Roma, y yo he tenido tieso que no me han de salir de aquí sino ahorcados o quemados» (carta de 26 de mayo de 1600).

[6] Es posible que su culpabilidad no pasara de haber predicho, por cálculos de astrología, un asalto de los turcos a Calabria. Pero el virrey español, que no creía en horóscopos astrológicos, opinó que no podía tener noticias tan exactas de no estar en complicidad con los turcos y los patriotas napolitanos.

[7] *Theologicorum XXX, a cura di R. Amerio*. Edizione Nazionale dei classici del pensiero italiano (Roma, Fratelli Bocca, 1955-1962) I-XVII.

hacia 1609-1613. Entre 1603-4, cuatro libros de astronomía, contra Aristóteles, Ptolomeo y Copérnico. *De symtomatis mundi per ignem perituri, Prognosticum astrologicum de his quae mundo imminent* (perdidos). *Del senso delle cose*[8], traducido al latín *De sensu rerum et magia* (1609, Frankfurt 1620). *Monarchia del Messia* (1605, traducida al latín 1618, Jesi 1633). *Recognitio verae religionis secundum philosophiam contra Antichristianismum Macchiavellisticum et omnes sectas* (1607), Schopp cambió el título en *Atheismus triumphatus*. *De Gentilismo non retinendo* (1609). Traduce al latín el *Epilogo magno* (1611). *Astrologicorum*, seis libros (1613). *Philosophia rationalis* (Dialectica, Rhetorica Poetica). *Historiographia. Quod reminiscentur*, dedicado a Gregorio XV (1617).

A petición de los dominicos fue sacado de la cárcel en 23 de mayo de 1626, pero lo reclamó el Santo Oficio, y un mes después volvió a ingresar en la prisión de Tor di Nova, donde fue tratado con más benignidad. Se defendió bien ante el tribunal de la Inquisición, y Urbano VIII lo puso en libertad en 27 de julio de 1628. Nuevas imprudencias y choques con el Maestro del Sacro Palacio le determinaron a huir a Francia, disfrazado de fraile mínimo, por consejo del Papa y ayudado por el embajador francés (21 de octubre de 1634). Se estableció en París, donde, recomendado por su amigo Gassendi, Richelieu le asignó una pensión de tres mil libras. Conoció a Descartes en un breve viaje a Holanda. Murió en París, en el convento de Saint Jacques, en 21 de mayo de 1639. En su última enfermedad hizo colgar paños blancos en su celda, encender dos candelas y cinco antorchas, quemar troncos de maderas olorosas y perfumarla con esencia de rosas, para alejar los espíritus malignos.

Carácter.—El cardenal Pallavicini lo calificó de «vir qui omnia legerat, omnia meminerat, praevalidi ingenii, sed indomabilis». Es un temperamento impetuoso, combativo, un genio volcánico en perpetua ebullición[9]. Tenía una memoria felicísima, una amplia erudición, una ardiente fantasía poética y, sobre todo, una audacia intelectual desenfrenada. La prudencia, la moderación y la obediencia a sus superiores fueron para él palabras carentes de sentido[10].

Se creyó predestinado por Dios para la misión providencial de realizar la unidad de todo el mundo, dividido por luchas

[8] *Del senso delle cose. Parte mirabile d'oculta filosofia,| dove si dimostra il mondo esserstatua di Dio viva e bene conoscente e tutte sue parti e particelle loro, avere senso, chi più chiaro, chi più oscuro, quanto basta ala conservazione loro e del tutto, in cui consentono; e si scoprono le ragioni di tutti i segreti della natura.* Ed. A. Bruers (Bari, Laterza, 1925).

[9] «L'anima e l'ingegno del Campanella erano un vulcano in continua eruzione, un fiume che sdegnava dighe e trasportava spesso nel suo corso pezzi d'oro misto a pietrame di ogni specie» (GIOVANNI DI NAPOLI, *Tommaso Campanella, filosofo della restaurazione cattolica* [Padova, Cedam, 1947] p.228).

[10] «Sus faltas no fueron de debilidad, sino de fortaleza»: Seine Fehle sind Fehler der Kraft, und nicht der Schwache (Sigwart).

doctrinales, políticas y religiosas. «Nam et Campanella cognominor, cuius est homines ad Deum vocare»[11]. La unidad fue la gran obsesión de su vida, y a ella consagró su indomable energía con una actividad incansable. Sus grandes enemigos fueron todos cuantos consideraba causas de la división: el aristotelismo, el averroísmo, el luteranismo, el calvinismo, la política de Maquiavelo, los turcos, etc. A esto dedicó numerosas obras políticas: *Monarchia christianorum, Politica, Civitas Solis, Discorsi ai Principi d'Italia, Monarchia di Spagna*, y más tarde, cuando se desengañó de España, la *Monarchia di Francia*. Su ideal religioso-político consistía en una especie de sociedad universal comunista, organizada en forma de monarquía teocrática, presidida por el poder supremo del Papa, que sería a la vez padre, sacerdote, príncipe y legislador, señor espiritual y temporal del mundo entero, *Rex et sacerdos summus*, Vicario de la «Prima Ragione». No admite las teorías de la potestad indirecta del Papa *in temporalibus*, sino que le atribuye *potestas directissime in omnibus*[12].

Antiaristotelismo.—Campanella se aparta de los tomistas en algunas cuestiones de escuela, pero venera profundamente a Santo Tomás, reaccionando contra los «qui eius honori detrahunt», si bien insiste en que «haec et alia multa sunt quae manifestant D. Thomam, non Aristotelis, sed sapientiae christianae discipulum». Ante el aristotelismo, su actitud es de repulsa cerrada. Admira al «gran Telesio» «ch'uccide Aristotele tiranno degli ingegni umani». En el opúsculo *De Gentilismo non retinendo* (prólogo a la *Philosophia realis)* propone estas tres cuestiones: 1.º *Utrum liceat novam post gentiles cudere philosophiam*. La respuesta es afirmativa: Un cristiano puede hacer una filosofía, no sólo igual, sino muy superior a la de los paganos, que son como niños en comparación con los cristianos[13]. 2.º *Utrum liceat Aristoteli contradicere*. La respuesta es tajante: «In aliquibus necessarium esse de necessitate praecepti ac salutis evertere aristotelismum; in aliquibus vero esse utile eidem contradicere, in multis vero licitum». 3.º *Utrum iurare in verba magistri sit licitum*. Contesta con las palabras

[11] *Quod reminiscentur*, ed. R. Amerio (Padua, Cedam, 1939) p.29. Con palabras de David dice: «per me annuntiabitur Domino generatio ventura».

[12] «Cristo es la primera Razón, Sabiduría y Verbo del Dios Padre... Por lo tanto, el Vicario de la primera Razón y de la primera Sabiduría es cabeza y pastor de todos los hombres racionales; y, por lo mismo, de todo el mundo humano... El Papa *omnia potest*; pero, como dice San Pablo dos veces, *directissime in omnibus*» *(Lettere*, ed. Spampanato, 38-50).

[13] «Ergo qui extra Christianismum sunt iniuste possident quae a Christo authore naturae habent, si ipsum etiam authorem gratiae deinde non recipiunt» *(De gentilismo non retinendo* 12).

de San Mateo: «*Unus et solus magister est Christus*, nemoque, nisi de doctrina Sapientiae primae».

La aversión a Aristóteles le inspira frases exageradas e injustas. Todos los errores provienen del aristotelismo: «Non est haeresis, quae in Aristotele non fulciatur». «Haereticum est assertum quod theologia fundetur in aristotelismo». Aristóteles es la fuente y la oficina del maquiavelismo. La ciencia de los aristotélicos consiste en delirar en *baroco* y *frisesomorum* e ignorar a Dios [14].

Es necesario fundar una nueva filosofía, basada no en el aristotelismo, sino en los dos libros en que Dios se ha revelado a los hombres: la naturaleza y la Sagrada Escritura. La naturaleza es un códice vivo (codex vivus) y tiene dos sentidos: uno histórico, que se percibe por la experiencia (senso), y otro místico, que se obtiene por una interpretación metafísica y trascendente de la experiencia. Para estudiar la naturaleza hay que prescindir de los silogismos y de las opiniones de los hombres. Basta la experiencia (il senso) con el cual nos ponemos en comunicación directa con las cosas. Las enseñanzas de los paganos pueden utilizarse en el sentido de recuperación, en cuanto que son injustos poseedores [15]. El otro libro es la Sagrada Escritura (codex scriptus), que tiene cuatro sentidos: *histórico* (narración de hechos y dichos); *moral* (enseñanzas que se deducen de la narración); *alegórico* (el Antiguo Testamento, tipo del nuevo); *anagógico* (en cuanto hace tender a la vida futura) [16].

Es lo que Campanella se propuso realizar con su propia filosofía, «contra omnes mundi sectas pro christiana veritate corroboranda, cui nostra philosophia vera basis est, ut natura gratiae, at non uti equus indomitus sessorem reiiciens, qualis est aristotelica philosophia» [17]. No se considera un innovador, sino un fundador: «non novator, sed instaurator». Su conciencia de originalidad le hace decir que se trata de una «mirifica nondum promulgata doctrina, nisi in nostris metaphysicis» y escribir a su amigo Schoppius: «Profecto cum Metaphysicos meos legeris, non tibi videbuntur ab homine, sed omnino ab angelo conscripti».

[14] Cf. G. DI NAPOLI, o.c., p.169.232.

[15] En Campanella reaparece el viejo tema de la recuperación, utilizado por Filón y Clemente de Alejandría: «in quibus autem gentiles recte locuti sunt, amplectimur eos, quin extorquemus ab iis, tanquam ab iniustis possessoribus; quidquid enim rationabiliter et sapienter locuti sunt, est a ratione sapientiaeque Dei effusa super omnem carnem» (*De gentilismo non retinendo* 12).

[16] Ibíd., 10.

[17] *Quod reminiscentur* (ed. Amerio, p.128).

Su enciclopedia filosófica debería comprender las siguientes partes:

Philosophia rationalis (instrumental)......	*Lógica* (instrumento general de la metafísica). *Matemáticas* (instrumento de la realidad física: «Physiologiae adiutrix et ancilla»). *Natural: Physiologia* (ciencia de la naturaleza)
Philosophia realis (micrología)...........	*Moral* (ciencia de las acciones humanas). *Política* (ars legislativa).
Philosophia universalis:	*Metafísica,* «praecipua scientiarum». Le corresponde un concepto totalitario de la realidad. Es intermedia entre la micrología y la teología [18].
Theologia (sobrenatural).	

Metafísica.—Es la primera ciencia, previa y común a todas las demás, que no presupone nada, a no ser el ser universalísimo: «nec aliquid praesupponit nisi universalissimum esse» [19]. Tiene por función establecer los primeros principios de las cosas (prima principia et fines rerum), que son: principios de saber, de ser y de obrar (principia sciendi, principia essendi, principia operandi). Trata de todas las cosas en cuanto que son [20]. Es una filosofía común a todas las ciencias. No presupone nada, sino que, dudando, lo investiga todo [21]. Campanella comienza proponiendo catorce razones de dudar. A la metafísica le corresponde plantear una duda universal de todo, con el fin de llegar a la certeza, contra los escépticos que la niegan. Trece años antes de que apareciera el *Discurso del Método,* adopta Campanella el procedimiento agustiniano de dudar con el escéptico, hasta hacerle llegar a una certeza primaria que permanezca inconmovible ante la duda. El que duda por lo menos está cierto de que duda; percibe que no sabe, porque, si no lo percibiera, no sería hombre, sino piedra.

A pesar de los esfuerzos de los escépticos, hay una cosa de la cual es imposible dudar, que es la conciencia de la propia existencia. El alma tiene de sí misma una «noticia de presencialidad» [22]. En Campanella abundan textos que suenan, apa-

[18] G. DI NAPOLI, o.c., p.293ss.

[19] *De propriis libris et recta ratione studendi Syntagma* (ed. Spampanato [Milán 1927] p.67).

[20] «Tractat de omnibus prout sunt et quatenus sunt» *(Metaphysicarum rerum,* etc. [Paris 1638] I 4).

[21] «Metaphysicus, qui communem cunctis scientiis philosophiam tractat, nihil praesupponit, sed omnia dubitando perquirit». «Nec enim praesupponit se esse veluti sibimetipsi apparet, nec dicet se esse vivum aut mortuum, sed dubitabit» *(Syntagma* 67).

[22] «Noscit se notitia praesentialitatis, non autem obiectiva, nisi reflexa... Nos esse, et posse, scire et velle est certissimum principium primum; deinde secundario nos esse aliquid et non omnia et posse, scire et velle aliquid et non omnia vel omnino» *(Met.* I 32). «Certissima sunt haec tria nobis: nos esse, scire et velle». «Nostri esse, nostrique scire, nostrique velle, nulla est species aut notio phantastica, sed praesentia perennis». «Mihi esse, me idque nosse et amare certissimum est» «Cognoscere est esse». «Esse animae et cuiuslibet cognoscentis est cognitio sui».

rentemente, como los cartesianos. Pero su sentido es muy distinto. En Descartes la esencia del alma consiste en el pensamiento (cogito, ergo sum). En Campanella, el alma aparece como conocida inmediatamente en cuanto a su esencia, constituida por las tres «primalidades» de ser, poder y amar. Quiere decir: yo, que pienso, soy, puedo y quiero. Pero ni San Agustín ni Campanella incurren en la ingenuidad cartesiana de tomar esa certeza primaria como base para deducir de ella rigurosamente toda su filosofía.

Hay un doble conocimiento. Uno innato, íntimo, subjetivo, que el alma tiene de sí misma en virtud de su estructura primalitaria (notitia sui, notitia praesentialitatis). Y otro adquirido, que nos viene de fuera, y es el que tenemos de todas las demás cosas (notitia addita, illata, aliena). Este conocimiento se añade al anterior, y lo oscurece, convirtiéndolo en noticia escondida (notitia abdita). Pero, mediante la autorreflexión, el conocimiento se convierte en *notitia addita.*

La realidad.—Ser real es todo cuanto existe en la naturaleza con independencia del arte y de la consideración del hombre [23]. Todo ser tiene una esencia, constituida por tres primalidades: *Potencia, Sabiduría* y *Amor*, a las cuales corresponden tres operaciones metafísicas primarias: *Poder* (posse), *Conocer* (nosse), *Querer* (velle). De la Potencia se deriva la *Existencia* (ens); de la Sabiduría, la *Verdad* (verum), y del Amor, la *Bondad* (bonum). Pero no a manera de un orden emanativo descendente, sino dentro del mismo plano de unidad del ser [24]. Esta división primalitaria domina todo el pensamiento de Campanella en todas las partes de su filosofía: metafísica, lógica, física, política, etc. [25]

Solamente en Dios, ser primero, simple, infinito, principio y creador de todas las cosas, se dan las tres primalidades en su máximo grado de pureza y simplicidad, constituyendo el misterio trinitario de la pluralidad en la unidad. Pero en los entes finitos se encuentran mezcladas con el no-ser, que es el principio de la limitación [26]. La mezcla de ser y no-ser es también el principio de la multiplicidad y la mutabilidad [27].

[23] «Ens reale est quod in rerum natura reperitur ante considerationem intellectus humani et ante opus artis humanae» *(Philosophiae rationalis* [París 1638] 18).

[24] «Essentiatur autem primo ex potestate essendi ex sapientia essendi, ex amore essendi» *(Met.* I 99). «Omme ens constat potentia essendi, sensu essendi, et amore essendi, sicut Deus, cuius imaginem aut vestigium gerunt» *(Met.* II 39). «Manifestum esse debet, Potentiam, Sapientiam et Amorem, primordia esse altissima constitutiva, non modo rerum compositarum, sed et simplicissimarum. Quinimo, in eis, et ex eis consistere omnium esse, ac potius primalitates et primordia dici debere» *(Met.* VI 11).

[25] G. DI NAPOLI, o.c., p.243.

[26] «Quod autem finitur, non-ente finitur» *(Met.* I 99).

[27] «Entia finita componi ex ente finito et Non-ente infinito, ex affirmatione scilicet et negatione; et propterea mutari» *(Met.* II 11).

El No-ser, o la Nada, tiene también tres primalidades, opuestas a las del Ser, que son: *Impotencia*, *Insipientia* y *Disamor*, a las que corresponden lo *Imposible*, la *Falsedad* y el *Mal*. Todo ente finito «componitur potentia et non potentia, ex scientia et non scientia, ex voluntate et non voluntate; non posse vero et nescire et nolle nonentia sunt» [28]. No es una composición física, sino «transcendental», con la cual sustituye Campanella el binomio aristotélico acto-potencia. Niega también la teoría tomista del principio de individuación, así como la distinción real de la esencia y la existencia, a la que concede un sentido lógico, pero no ontológico. «Actus essendi non distinguitur ab essentia nisi ratione» [29].

Todos los seres convienen en el ser, que es la comunidad más amplia, pues su contrario es el no-ser. «Omnia conveniunt in hoc quod sunt». En sentido lógico, Campanella admite, con Escoto, que todos los seres son unívocos. Pero, si se trata de la comparación entre Dios y las criaturas, el ser es análogo. Hace notar que Cayetano no admite más que la analogía de atribución. Por su parte admite una doble analogía: de proporcionalidad, en cuanto que Dios es el ser por esencia, mientras que las criaturas solamente tienen el ser por participación; y la de atribución, en cuanto que Dios es la causa del ser de las criaturas [30].

Jerarquía de los seres.—Campanella describe un universo inspirado en un esquema descendente, de tipo neoplatónico.

1.º *Mundo divino.*—*a)* En la cumbre de todos los seres y fuera de todos ellos está Dios, uno y trino. *b)* En Dios está el *Mundo arquetipo*: el Verbo divino, la *Prima Ratio* y las Ideas ejemplares, modelos de todos los seres (rationes aeternae) [31]. *c)* Debajo del mundo arquetipo está el *Mundo metafísico o angélico*, en que se hallan las mentes o inteligencias. Su esencia es inmaterial y consta nada más que de las tres primalidades. Dios, los ángeles y las inteligencias constituyen el mundo divino [32].

[28] *Met.* II 12.

[29] *Met.* I 300. «Actus autem essendi distinguitur realiter ab essentia, non autem ab essentia personata, idest deducta ad existentiam» (*Met.* I 300).

[30] «Unumquodque se habet ad esse suum, sicut Deus ad suum, proportionaliter» (*Met.* I 107). Cf. G. di Napoli, o.c., p.247-248.

[31] «In primo Ente ponimus mundum archetypum, immensum et infinitum sibi simillimum, longe excedentem limites et numeros mundi corporei et realius et verius et melius» (*Met.* II 243).

[32] «Nisi praecederet mundus archetypus continens omnia, non posset subsistere angelicus seu metaphysicus mundus. Et nisi praecederet metaphysicus mundus, non posset subsistere mundus mathematicus, hoc est spatium. Et nisi praecederet mundus mathematicus, nequaquam subsisteret seu potius extare posset mundus corporeus» (*Met.* II 245).

2.º *Mundo matemático*.—A continuación viene el mundo del espacio incorpóreo, que precede al mundo corpóreo, y que Campanella, a la manera platónica, pone como anterior a la materia. Es la primera sustancia. No es corpóreo, pero tiene dimensiones y es receptivo de los cuerpos. Los dos principios pasivos de las cosas son el espacio y la materia (cosa parecida dirá Gassendi) [33].

3.º *Mundo corpóreo*.—Debajo sigue el mundo material, que es la sede de las formas activas, de cuya lucha se originan las cosas corpóreas. En el mundo corpóreo se halla el *Mundo situal*, el cual se origina por la acción de las causas agentes —frío y calor—actuando sobre el espacio y la materia. Dios crea la materia en el espacio. Campanella rechaza por inútil la materia prima de Aristóteles, que entiende como un «nihil in se». Su materia, como en Escoto, tiene un acto entitativo existencial. La define: «Corpus universale, informe et iners, aptum ad recipiendum formas et operationes et numeros» [34].

Todos estos mundos están compenetrados entre sí, de suerte que la existencia de cada uno depende de la del anterior, y todos de la de Dios. Así, pues, toda la realidad aparece como una teofanía, una epifanía, o una manifestación de la Primera Causa, de la Primera Potencia, el Primer Entendimiento (Senno) y el Primer Amor, el cual se comunicó al universo [35]. Todos los seres obran por el bien, que consiste en su autoconservación tranquila en el ser que reciben del Primer Ser, para el fin predeterminado por El mismo. «Omnia entia operantur propter bonum: bonum autem est conservatio tranquilla in esse quod accepimus a primo ente ad finem ab eodem praescriptum» [36].

Fisiología.—Campanella rechaza el mecanismo de los atomistas (Demócrito) y el concepto de un mundo compuesto por elementos inertes. Se burla también de los «principios» aristotélicos: materia, forma y privación [37]. Como Telesio, pone dos principios pasivos: el espacio y la materia; y dos activos: el calor (forza dilatante) y el frío (forza restringente), que res-

[33] «Triplex esse incorporeum Ens: alterum scilicet dimensionatum et corporis receptivum, quod est spatium non activum» (*Met.* I 168).

[34] *Met.* I 177.

[35] «Et hic est amor per universam naturam diffusus omnium artifex... Deus summe bonus est, caetera vero imitando ipsum per id quod ab eo ipsis communicatum est» (*Phil. sensibus demonstrata* 17).

[36] *Afor.* 150.

[37] «O bona principia peripatetica et grossa: materia prima est nihil in se, et privatio est nihil, et forma educitur de potentia materiae primae, quae est nihil et non est, et tamen sunt realium entium principia. Videte, quaeso, quanta est horum imperitia, qui dii videri volunt, et quomodo non desperant ex non entibus facere entia, et ex chimeris res efficere» (*Phil. sensibus demonstr.* 65).

ponden al dualismo entre ser y no-ser. El calor y el frío son enemigos y luchan entre sí, tratando cada uno de ocupar toda la realidad [38]. De la acción de esos principios sobre la materia resultan las *formas*, las cuales no salen de la potencia de la materia, sino de las determinaciones que en ella causan los principios activos.

Los elementos no son cuatro, sino dos: el cielo (sol) que es «calidissimum, candidissimum, mobilissimum et tenuissimum», y la tierra, que es «frigidissima, tenebricosissima, immobilissima et crassissima». Del Sol-padre y la Tierra-madre resultan todas cuantas cosas hay en el mundo corpóreo. Del cielo-calor resultan los astros por condensación. El año no tiene más que dos estaciones, la fría y la caliente. Campanella rechazó la teoría heliocéntrica de Copérnico.

Pansensismo.—De la constitución esencial por las tres primalidades resulta que en el mundo no hay nada inerte. Todas las cosas viven, son animadas, sienten y apetecen lo necesario para su conservación en el ser [39]. Si las cosas no sintieran no habría distinción entre ellas, y el mundo sería un caos. Tampoco habría acción ni pasión [40]. Todo vive y todo siente: el cielo, las estrellas, el mundo, los animales y las plantas. El mundo está informado por un alma universal «divinissima», creada por Dios [41]. La luz ve, y el aire oye (quoniam et lux videt, sicut aer sonum sentit). Las plantas son animales vivientes (lignum sentit exiguum ignem et robustum, sed hunc dolorosa potius sensatione) [42]. También viven los minerales: él mismo ha visto en su pueblo un monte que crecía [43]. La vida universal es un hecho confirmado por la experiencia: «Tanta schiochezza sarebbe negare la capacità di sentire alle cose, perchè non hanno bocca, orecchi, occhi, quanto negare il moto al vento perchè non ha gambe, o il divorare al fuoco perchè non ha denti». Pero no puede decirse que todos los seres son animales, porque hay cinco clases distintas de sentidos (sensus): el divino, el angélico, el racional, el animal y el natural [44].

Por consiguiente, todo vive y nada muere. La muerte es

[38] El frío y el calor «sensu et amore naturali praedita, statim inimici fuerunt mutuo, dum uterque cupit totam substantiam materialem occupare» (*Philos. realis* 6).

[39] «Omnem rerum naturam quasi sentiendi facultate donatam esse et petendi et appetendi» (*Met.* I 50). «Entia omnia sensu sui esse et conservationis donata esse, et esse, conservari operari et agere quia sciunt» (*Met.* II 39).

[40] «Ablato autem sensu, non erit fuga, neque sequela, neque actio, neque passio, neque rerum distinctio, sed chaos» (*Met.* I 59).

[41] *Met.* II 206.

[42] *Epílogo magno* 194.316.

[43] *Epil.* 308.

[44] «Etsi entia omnia sentiant, non tamen omnia sunt animalia» (*Met.* II 44). «Quapropter neque aer, neque aqua, neque lapis, sunt animalia» (*Met.* III 39).

una cosa relativa. No es más que una transformación, porque siempre permanecen los principios [45]. Por esto también, el mundo físico, creado a semejanza de la Idea divina ejemplar, es un templo, un códice, y una estatua viviente de Dios (velut statuam vivam Dei).

En este concepto pansensista del universo se basa la astrología. Los astros influyen física, aunque no moralmente, sobre los hombres. Campanella, en su ansia por descubrir los secretos de la naturaleza, llegó a practicar las ciencias ocultas. Leyó a Cardano y Arquato, y trató con Simón della Porta.

Antropología.—El hombre está compuesto de tres sustancias: cuerpo material, espíritu sensitivo y mente intelectual (in homine esse carnem, spiritum sensitivum et mentem intellectualem). El cuerpo y el espíritu sensitivo son materiales y mortales. Pero la mente intelectual es una «particella divina», espiritual, inmortal, creada por Dios y compuesta de las tres primalidades: potencia, sabiduría y amor. Por ella podemos conocer el orden del universo, elevarnos al conocimiento de Dios y alcanzar la felicidad eterna [46]. En oposición a las doctrinas de los averroístas y de Pomponazzi, acumula numerosas pruebas para demostrar su inmortalidad personal [47].

La sociedad.—El hombre es social por naturaleza: «vita humana servatur et magnificatur per societatem» [48]. La sociabilidad es una cosa impresa por Dios en la naturaleza misma del hombre para remediar sus necesidades (naturaliter consociantur quaecumque reciprocum bonum copulat naturale). Hay muchas formas de sociedad. La primera es la del varón y la mujer. La segunda, la de padres e hijos. La tercera, la familia, compuesta de padres, hijos y los instrumentos racionales e irracionales de trabajo (et servi, et boves, et canis). La cuarta, la de muchas familias en una aldea (vico uno). La quinta, la de muchas aldeas en una ciudad. La sexta, la de muchas ciudades en una provincia. La séptima, la de muchas provincias en un reino. La octava, la de muchos reinos en un imperio. La no-

[45] «Nos quoque asserimus non esse mortem, nisi detur annihilatio caloris et frigoris et sensus illorum. Nam licet moriantur aliqua nobis, non tamen naturae» (*Theol. libri XXX*, ed. R. Amerio [Milán 1936] I 10.1).

[46] Campanella define al hombre: «Animal rectae figurae, rationale, liberum, religiosum corpore et spiritu mortale, mente perpetuum, ad beatitudinem natum» (*Disp. in quatuor partes suae phil. realis*. Quaest. physiologicae [París 1637] 543).

[47] *De sensu rerum* II c.25.29; *Quaestiones physiologicae* q.54; *Metaph.* 1.14. Antes de negar a los hombres la inmortalidad, estaría dispuesto a concederla a los animales: «Equidem potius nos et bruta immortalitate donarem, quam utrosque privarem» (*Met.* III 146). «Non in acrem neque in solem sed in Deum est reversio animae humanae, cum reparatur a corpore» (*Quaest. phys.* 530).

[48] *Theol. lib.* XXX XIV 3,1.

vena, la de muchos imperios bajo una monarquía. La décima, la de todos los hombres en la especie humana, bajo el Sumo Pontífice [49]. Pero la unión perfecta es la de todas las cosas en Dios. Así, pues, el vínculo supremo de unión social consiste en la religión, la cual une a todos los hombres bajo el Pontífice romano, y en último término con Dios: «Unitio autem non est nisi a Prima Unitate» [50].

Las virtudes sociales fundamentales son: benevolencia, benelocuencia y beneficencia. La justicia es una virtud general, que ordena todas las cosas al bien común: «virtus generalis quatenus omnes virtutes et res in bonum commune refert» [51]. Campanella se opone violentamente a la política «sofística» de Aristóteles y, más aún, a la «hipocresía» del maquiavelismo y a los que ponen en la guerra el fundamento del derecho. El derecho se basa en la justicia: «Ius adaequat fini omnia et res rebus» [52]. La norma del derecho es la ley: «regula voluntaria rationis efficacis ad bonum commune per rectorem promulgata» [53]. Hay tres leyes: eterna, natural y civil. La eterna la constituyen las tres primalidades divinas, en cuanto que miran, no a la creación, sino al gobierno del mundo. Viene a coincidir con la Sabiduría o Razón divina y la providencia [54]. La natural es una participación de la eterna: «participatio legis aeternae indita rebus» [55]. Es una para todos los hombres e inmutable en cuanto a los primeros principios. En esas tres leyes se basan respectivamente otros tantos derechos: el divino, el natural y el positivo: «triplex est ius: divinum naturale et artificiale, quod civilem dicunt seu positivum» [56]

El derecho de gentes es un derecho humano artificial (ius artificiale humanum) que se deriva del derecho natural «per modum conclusionis». La voluntad del legislador deduce del derecho natural el derecho artificial o positivo «per modum specificationis et determinationis».

Así, pues, la Razón lo gobierna todo [57]. Las tres Primalidades—Potencia, Sabiduría y Amor—son la base del orden cósmico y social. Todos los males del mundo provienen de que, en lugar de reinar ellas, predominan los vicios opuestos: la

49 *Afor.* 145-146.
50 *Afor.* 145.
51 *Theol. lib.* XXX IX 1,1.
52 *Disp. in quatuor partes suae phil. realis. Ethica* 50.
53 *Theol. lib.* XXX XIV 1,1.
54 «Lex aeterna est ipsae Primalitates divinae, quatenus ad externam operationem non creandi, sed gubernandi respiciunt» (*Theol.* XIV 3,1).
55 *Met.* III 217.
56 *Afor.* 150.
57 «A ratione enim virtutes et leges humanae, ratio autem humana a divina Ratione, cuius participio dicimur rationales, regendi ab illa» (*Afor.* 150).

tiranía, que es la falsa potencia; la sofística, que es la falsa ciencia, y la hipocresía, que es el falso amor [58].

La propiedad.—Campanella se muestra poco favorable a la propiedad privada. Por derecho natural, todas las cosas son comunes. «Certo certius est de iure naturae omnia esse communia» [59]. La división de la propiedad no es de derecho natural, sino que ha sido hecha por permisión de la naturaleza y por la iniquidad de los hombres. «Praediorum divisio a natura non est, sed a naturae consensu et ex gentium iniquitate» [60]. En la *Civitas Solis* propone una especie de socialismo agrario inspirado en Platón, en el cristianismo primitivo y en la *Utopía* de Tomás Moro, pero que no tiene nada que ver con el comunismo marxista.

Política.—Campanella tiene un altísimo concepto de la política, «scienza data da Dio agli uomini» [61]. El tema político fue una de sus constantes obsesiones desde su juventud. Le dedica los *Aforismi politici*, la *Monarchia christianorum*, la *Monarchia di Spagna*, la *Monarchia del Messia*, los *Discorsi ai Principi d'Italia*, la *Monarchia di Francia*. Su política tiene un carácter esencialmente unificador, jerárquico, hierocrático y teocrático, aspirando a la unión de todos los seres y de todos los hombres bajo el Romano Pontífice y, en último término, bajo Dios. Su ideal es una monarquía teocrática:

> Quam construet inclytus heros,
> (qui) sceptra regnorum Christi deponet
> ad aras.

Dado este concepto, es explicable que se oponga con todas sus fuerzas al oportunismo maquiavélico y a sus procedimientos de la astucia y la fuerza como instrumentos de la voluntad individual. Califica a Maquiavelo con las frases más duras, relacionándolo con el aristotelismo y el averroísmo [62]. En la *Monarchia hispanica* describe una especie de sociedad de naciones, presidida por el rey de España en lo temporal y por el Papa en lo espiritual. El *Quod reminiscentur* es una curiosísima

[58] Campanella hace hablar a la Razón:

> Io nacqui a debellar tre mali estremi:
> tirannide, sofismi, ipocrisia;
> ond'or m'accorgo con quanta armonia
> Possanza, Senno, Amor m'insegnò Temi.
> —*Poesías* 18

[59] *Quaestiones politicae* 105.

[60] *Theol.* XIV 1.2.

[61] *Monarchia d'Spagna* 163.

[62] «Machiavellum omnium scientiarum fuisse ignorantissimum, excepta historia humana; et politicam suam, non per scientias, sed per astutiam et peritiam practicam examinasse» (*Atheismus triumphatus* 226). «Machiavellus est porcus et pecus» (ibid., 238). «Exiit machiavellismus ex Peripateticismo (*De Gentilismo non retinendo* 19).

colección de mensajes dirigidos a todos los poderes y naciones: a Dios, los ángeles, los demonios, al rey de España, de Francia, al negus de Etiopía, al emperador de Japón, etc., para lograr la conversión de los infieles y la unificación religiosa y política del mundo. El rey de Francia debe sojuzgar los herejes de Europa, y el de España, los del resto del mundo.

Religión.—La *Ciudad del Sol* ha sido ocasión para que algunos críticos interpreten la actitud religiosa de Campanella en sentido deísta o naturalista. Sin embargo, en esa obra se limita a describir lo que sería una ciudad en estado de naturaleza pura. Pero su pensamiento debe completarse con las doctrinas que expone en otras muchas obras, como la *Metafísica*, el *Atheismus triumphatus* y, sobre todo, en el *Quod reminiscentur* y la *Teología*.

Hay una religión universal, común a todos los seres de la naturaleza creada, que consiste en su autoconservación, en la tendencia a retornar a su primer principio y a unirse a Dios, que es Poder, Sabiduría y Amor. «Entia cuncta esse cupiunt id quod sunt... Sunt autem propter principium suum: idcirco ad principium illud redire semper conantur... Finis omnium est reversio ad suum principium... Hanc reversionem dico esse religionem omnium rerum» [63].

Pero aunque todas las cosas tienden a Dios, cada una lo hace conforme a su propia naturaleza. De aquí resultan varias clases de religión: a) *natural*, propia de los seres inanimados; b) *animal*, que corresponde a los seres vivientes no racionales; c) *racional*, que es la propia del hombre, consciente y libre, y que es aquella «qua creatura rationis particeps sapientiam et rationem Dei Deumque ipsum novit et colit» [64]. La religión consiste esencialmente en la unión de la mente a Dios, «essentialiter religio est unio mentis cum Deo» [65]. Contra Maquiavelo insiste en que la religión no es un invento de los políticos, sino una parte principalísima de la justicia: «potissimam iustitiae partem» [66].

Hay una religión natural (innata, indita) que se basa en la misma naturaleza (codex vivus), y otra positiva (addita) que se apoya en la revelación (codex scriptus). La religión natural es una, pero la positiva (posita a nobis) es múltiple y particular, imperfecta y a veces falsa. El hombre no se equivoca en cuanto a la religión natural, pero puede errar en cuanto a la

63 *Met.* III 202.
64 *Civ. Solis* 108.
65 *Met.* III 206.
66 *Atheismus triumphatus* (París 1636).

positiva, cuyo valor depende del legislador que la impone. Por esto ha sido conveniente que Dios revelase a los hombres la religión cristiana, que es la verdadera [67].

IV. Reacción crítica

El Renacimiento no es solamente la época de la exaltación del hombre, de los panegíricos al valor de su persona, a sus fuerzas y su poder ilimitado, sino también el momento de un examen de conciencia para reconocer sinceramente sus debilidades, su limitación y su incapacidad. Pasada la fiebre de los hallazgos literarios y las pulcras ediciones de los grandes maestros de la antigüedad, en que se pensaba hallar contenidos todos los tesoros del saber, llegó la hora de hacer un balance de su contenido y contrastar sus doctrinas con la realidad. Fue entonces cuando en algunos espíritus comienzan a derrumbarse muchos prestigios que habían dominado largos siglos con su autoridad indiscutida. Las «autoridades» revelaban su insuficiencia cuando todavía no se disponía de nada o casi nada para sustituirlas. No obstante, el hombre de fines del Renacimiento no pierde su confianza en la naturaleza ni en su capacidad de conocerla y dominarla, sino que trata de buscar nuevos medios y caminos para enfrentarse con los problemas que le planteaba la realidad.

Es el estado de espíritu en que debemos encuadrar la actitud de Francisco Sánchez (1550-1623), a quien durante mucho tiempo se ha englobado indebidamente entre los escépticos, como un apéndice de Montaigne y Charron, pero que merece una interpretación muy distinta [1].

Nació en Túy, de una familia católica de ascendencia judía, y fue bautizado en Braga. Por causas desconocidas, su familia emigró de España, y su padre se estableció como médico en Burdeos. Allí cursó el joven Francisco artes liberales, pasando después a Roma y varias ciudades italianas, de donde regresó doctor en filosofía. A sus veintitrés años (1573) se matriculó en medicina en Montpel-

[67] «Necesse est Deum, qui necessitatibus non deest..., dirigere hominem in his quae ad religionem pertinent» (*Met.* III 206.209). Es una religión sobrenatural: «id quod revelat Deus in Lege, et prophetis et in Evangelio, quae perficit naturalem et elevat ad diviniorem ordinem» (*Ath. triumphatus* 98).

[1] Así ha enfocado el problema de Sánchez el P. Joaquín Iriarte-Ag, S. I., en sus obras: *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel? (Ein kritischer und philosophischer Vergleich zwischen dem Kartesischen «Discours de la Méthode» und dem Sanchezischen «Quod Nihil Scitur»* (Bottrop i. Westf. 1935); Id., *Francisco Sánchez el autor de Quod Nihil Scitur (Que nada se sabe) a la luz de muy recientes estudios*: Razón y Fe 36 (1936) 23-42; 157-181; Id., *Francisco Sánchez, el Escéptico, disfrazado de Carnéades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio*: Gregorianum 21 (1940) 413-451; A. Ciribini Spruzzola, *Il problema del metodo e l'empirismo pseudo scettico nel pensiero di Fr. Sánchez*: RFNS (Milán 1943) 71-94; M. Menéndez y Pelayo, *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant*, discurso recogido en *Ensayos de crítica filosófica*. Ed. Nacional, CSIC, t.43 (1948) 119-216.—Cesare Giarratano, *Il pensiero di F. Sánchez* (Nápoles 1903).—Em. Senchet, *Essais sur la méthode de Francisco Sánchez* (París 1904).

lier y se doctoró el año siguiente. Enseñó algún tiempo, y después pasó a Toulouse, donde fue rector de la universidad y enseñó filosofía y medicina hasta su muerte.

Dejando aparte otras obras, su libro fundamental es *Quod nihil scitur* (terminado en 1576, a sus veintiséis años, e impreso en Lyón en 1581). Ediciones posteriores lo presentan con el pomposo título de reclamo *De multum nobili et prima universalis scientia Quod nihil scitur*, que en parte ha servido para desvirtuar los verdaderos propósitos de su autor [2]. Comienza con un prólogo, en que describe su estado de ánimo, en forma que evoca lo que años más tarde hará Descartes en su *Discurso del Método*. «Desde niño era yo muy aficionado a la naturaleza y a darme cuenta de las cosas de mi alrededor. A los principios contentábame con cualquier explicación, hasta que me invadió el prurito criticista, y tanto, que, puesto a examinarlo todo, en nada encontraba ya reposo. Cansado de consultar libros y de interrogar maestros, encerréme en mí mismo, comencé a dudar de todo, como si todo se hallara aún inédito, y dime a la inquisición de las cosas. Acosado cada vez más por la duda, acogíme a los doctores, pero sus explicaciones eran un tejido de fábulas; los sistemas filosóficos, un laberinto. Por ningún lado asomaba la luz, por ninguna parte veía yo que se estudiara la naturaleza y la realidad verdadera. Eran las disquisiciones de siempre: los átomos de Demócrito, las ideas de Platón, los números de Pitágoras, los universales de Aristóteles y el entendimiento agente. Todo un manjar para ignorantes, nada más que cebo para pescar incautos» [3].

Sánchez, médico, matemático, astrónomo, filósofo y poeta, se coloca en el estado en que las ciencias de la naturaleza se encontraban en su tiempo. Por una parte, la física aristotélica, con su materia y sus formas, sus elementos y sus mixtos, expuesta en silogismos con gran aparato dialéctico, pero desligada de la experiencia y divorciada de las matemáticas. Por otra, las fantásticas cosmovisiones neoplatonizantes, teosóficas, cabalistas, hilozoístas, panpsiquistas, y ocultistas, que pretendían indagar los secretos más recónditos de la naturaleza, pero con el mismo defecto de un divorcio absoluto de la experiencia y la realidad. Tanto unas como otras pretendían ser una ciencia de la naturaleza.

Ante ambas se coloca Sánchez en una actitud de repulsa cerrada. Ni una ni otra son verdadera ciencia. La ciencia de la naturaleza está todavía por hacer. A pesar de tanta aparatosidad exterior, Sánchez reacciona violentamente contra los que pensaban que lo sabían todo y afirma que hasta ahora no sabemos nada: *Nihil scimus*. La ciencia de la naturaleza solamente se alcanzará estudiando las cosas en sí mismas (ad res examinandas) mediante la experiencia

[2] *De longitudine et brevitate vitae liber. De divinatione per somnium.—Carmen de Cometa.* Comentarios al *Physiognomonicon* aristotélico.—Sus obras fueron publicadas por Raymond Délassus, anteponiendo una biografía: *Francisci Sanchez Doctoris medici et in academia Tolosana Professoris Regii, Tractatus philosophici* (Toulouse 1636).

[3] Prólogo del *Quod Nihil Scitur*, resumido en J. Iriarte, a.c.: Razón y Fe (1936) p.158.

y el juicio. Por su parte se propone prescindir de todas las autoridades y seguir la naturaleza: *Solam sequar ratione Naturam.*

A esto obedece su crítica minuciosa e implacable, en la que, sin duda—es obra de juventud—, se le corrió la mano más allá de sus propósitos, llegando a poner en litigio no sólo los resultados, sino también la capacidad misma de nuestras potencias cognoscitivas, y que ha dado ocasión sobrada para calificarlo de escéptico y pirrónico [4]. *Scientia est perfecta rei cognitio.* Es una definición exacta, pero Sánchez se complace en presentarla como un ideal inalcanzado e inalcanzable, tanto cualitativa como cuantitativamente [5].

Pero su duda radical y universal (omnia in dubium revocare), ¿es una actitud real y sinceramente sentida, o más bien una táctica calculada contra unos adversarios concretos, a los que trata de dejar fuera de combate, atacándolos en virtud de sus mismos principios? Lo más verosímil es lo segundo. Su ofensiva se dirige ante todo contra los aristotélicos, a quienes tiene presentes en primer plano, y a los que se esfuerza por acorralar con una dialéctica implacable, partiendo de sus mismos principios. Sánchez es un filósofo desengañado de la ciencia física de su tiempo. Rechaza la física aristotélica y los procedimientos puramente dialécticos, poniendo de manifiesto su insuficiencia con una crítica demoledora. Pero tiene confianza en el porvenir de la verdadera ciencia y la cree posible mediante un nuevo procedimiento basado en el estudio directo de la naturaleza, mediante la experiencia y el juicio. Esa ciencia no existe hasta ahora: *nihil scimus.* Pero confía en que puede llegar a realizarse, y hasta parece que lo intentó, pues alude a algunas obras, de las cuales sería la preparación previa el *Quod nihil scitur:* «Parturimus propediem nonnulla alia, quibus hoc praevium esse oportet». Esas obras serían: un *Methodus sciendi,* un *Examen rerum, De essentia rerum, Libri de natura, De anima.* Pero solamente realizó la labor negativa. ¿Por qué abandonó sus proyectos y no volvió a ocuparse de ellos en cuarenta años que todavía le quedaron de vida, en que tuvo tiempo de llegar a conocer los descubrimientos de Galileo? ¿Por qué no publicó, por lo menos, aquellos ensayos juveniles? Es indudable que aquellas obras anunciadas, cuyo valor puede presumirse como algo muy prematuro a sus veintisiete años, no llegaron a la madurez. Es más fácil la labor crítica que la cons-

[4] «Nec eam (veritatem) arripere speres unquam, aut sciens tenere: sufficiat tibi, quod et mihi eamdem agitare». «Nec tum hoc scio, me nihil scire... Haec mihi vexillum propositio sit; haec sequenda venit, nihil scitur. Hanc si probare scivero, merito concludam, nihil sciri; si nescivero hoc ipsum melius: id enim asserebam». «Nunc de cognoscente. Quot in hoc ignorandi occasiones? Innumerae. Vita brevis: ars vero longa, imo infinita; aut potius ea quae arti subiacent aut quibus ars subiacet. Occasio autem praeceps; experimentum periculosum iudicium difficile». «Mens de rerum substantia per fallaces sensus informatur, aut alias decipitur». El entendimiento «quaerit locum defectus causam. Non invenit: suspicatur hoc, illud medium. De hoc iterum quaerit, an verum an falsum. Nosse non potest: quia supra sensum est. Probabiliter agitat. Sic in infinitum. Nulla conclusio, perpetua dubitatio». «Quo magis cogito, magis dubito». Estas y otras expresiones preludian de cerca el *cogito* y la duda de Descartes.

[5] «Scientia est rei perfecta cognitio. Rem facilem, veram tamen nomini explicationem. Si quaeras genus et differentiam non dabo: verba enim haec sunt definito magis obscura» *(Quod nihil scitur* p.23).

tructiva. Es más sencillo escribir un *Praefatio* como el de Bacon, o un *Discurso del Método*, como Descartes, o un *Vorrede* a la Crítica de la Razón Pura, que descubrir un solo hecho positivo que haga dar a la ciencia un paso adelante. Sánchez fue maestro consumado en la crítica. Pero a su gloria le ha faltado el complemento de haber contribuido a un avance positivo de la ciencia. Sus buenos propósitos quedaron—como tantos otros de sus contemporáneos, Bacon y luego Descartes—desvirtuados por la misma realidad de las cosas. Hay que dar tiempo al tiempo. *A posteriori* vemos lo que ha costado llegar a una ciencia de la naturaleza, y los muchos problemas que permanecen en pie y que todavía han de requerir muchos esfuerzos antes de aclararse.

Sánchez se quedó en la labor negativa, mas no por ello es un pirrónico (Bayle), ni un precursor de Kant (Menéndez Pelayo), ni tampoco de Descartes (Giarratano). Está más cerca de Bacón y Galileo que del filósofo de la duda metódica. Es verdad que se refugia en la certeza primaria de su propia existencia, y la expresa en fórmulas semejantes a las del *Cogito*: *Certus quidem sum me nunc haec quae scribo cogitare.* Pero tiene el suficiente buen sentido para no intentar construir un edificio científico sobre esa certeza primaria, ni pretender deducir de ella toda una filosofía. Su duda (dubita mecum modo) no es un instrumento de construcción, ni la utiliza para buscar una certeza fundamental, sino simplemente un medio de demostrar la carencia de solidez de la ciencia física en el estado en que se encontraba en su tiempo. Pero sus propósitos no quedan confinados en la duda, ni se da por contento con la demolición, sino que pretende superarla, estableciendo unas bases firmes de la ciencia (scientiam firmam fundare) en lugar de atenerse a sueños y fantasmagorías [6].

No debe, pues, encuadrarse a Sánchez en la corriente de escepticismo cansado, desengañado, *désabusé*, y un poco frívolo, ligero y burlón, al estilo de Montaigne, sino en la corriente crítica que prepara el nacimiento de la verdadera ciencia de la naturaleza. Su actitud es un claro anuncio de que se avecinan nuevos tiempos.

V. Experimentalismo

FRANCISCO BACON (1561-1626) *.—**Vida.**—Nació en York House, Strand (Londres). Fue hijo del jurisconsulto Nicolás Bacon, guardasellos y canciller de la reina Isabel y de Ana Cook. (Según

[6] «Mihi namque in animo est firmam et facilem quantum possim scientiam fundare: non vero chimeris et fictionibus a rei veritatis alienis. ... Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio proponemus, quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus» (p.100).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres* 3 vols. (Ed. Bouillet, París 1834-5); *The Works of Francis Bacon* collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denn Heath (Londres, Longmans, 1858-74, 1887-92²), 14 vols.; reimpresión (Stuttgart, Frommann Verlag, 1960); *Novum Organum*. Ed. T. Fowler (Oxford 1889²); *The philosophical Works of Fr. B.* Ed. J. M. Robertson (Londres 1905); *The New Atlantis*. Ed. G. C. Moore Smith (Cambridge 1900); *The Advancement of Learning*. Ed. H. Morley (Londres 1905); *The New Organon and Relative Writings*. Ed. de Fulton H. Anderson (Nueva York 1960);

una leyenda habría sido hijo de Isabel, entonces princesa y después reina, y de Roberto Dadley, conde de Lancaster, que también habrían sido padres del conde de Essex.) A los trece años comenzó sus estudios en el Trinity College de Cambridge (1573-1575), donde probablemente fue discípulo de Everardo Digby. Terminó con un profundo desengaño de la filosofía aristotélica, considerándola vacía, estéril y apta solamente para las disputas. En 1577 ingresó en Gray's Inn, en Londres, para cursar la carrera de derecho, que, con una interrupción de dos años de estancia en Francia en compañía del embajador inglés Sir Amyas Paulet, terminó, graduándose de abogado. A los veinticinco años (1585) escribió su primera obra, *Temporis partus maximus*, de la que sólo quedan fragmentos, y que preludia su *Instauratio magna*. La reina Isabel fue poco generosa. Solamente lo nombró consejero extraordinario de la corona. En 1593 fue elegido miembro del Parlamento, con la protección del conde de Essex, al que correspondió con ingratitud. Su carrera política ascendió rápidamente desde el advenimiento de Jacobo I (1603-25), con la protección de Villiers, duque de Buckingham. Fue abogado ordinario del rey (1604), solicitador general (1617), procurador general (attorney 1618), lord guardasellos (1617), gran canciller (1618), par, barón de Verulam (1618) y vizconde de San Albán (1621). Pero en ese año fue acusado ante el Parlamento de venalidad y concusión (uso indebido del sello real), motivado por sus excesivas condescendencias con el rey y su favorito. Fue destituido de su cargo, condenado a prisión perpetua y a una multa de cuarenta mil libras. Ingresó en la Torre de Londres, pero al día siguiente lo liberó Buckingham y le fue condonada la multa. Se retiró a Gorhambury, donde pasó sus últimos años dedicado a sus trabajos científicos, llevando una vida fastuosa. Murió en Highgate, de una bronquitis que contrajo mientras hacía experimentos en la nieve. Alternó la política con el cultivo de la filosofía. En política fue ambicioso, y poco escrupuloso en moral, pero ni mejor ni peor que muchos de sus contemporáneos. De Maistre, en un virulento ataque, lo califica de ateo. Es posible que haya sido un poco oportunista y hasta algo indiferente. Pero enca-

Ensayos de Moral y de Política. Trad. por A. RODA RIVAS (Madrid, M. Minuesa, 1870); *Novum Organum*. Trad. por C. LITRÁN (Madrid, Biblioteca Económica Filosófica, 1892) 3 vols.; trad. C. HERNANDO BALMORI (Buenos Aires, Losada, 1949); *La Nueva Atlántida*. Trad. por J. A. VÁZQUEZ (Buenos Aires, Losada, 1941).

Estudios: ALLMAYER, F., *Saggio su F. Bacon* (Palermo 1928); ANDERSON, F. H., *The Philosophy of F. Bacon* (Chicago 1948); BROAD, *The Philosophy of F. Bacon* (Cambridge 1928); CRESSON, A., *Francis Bacon. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris, P. U. F., 1948); FARRINGTON, B., *Francis Bacon, philosopher of Industrial Science* (Nueva York, Collier Books, 1961); FISCHER, K., *Die Realphilosophie und ihre Zeitalter. Francis Bacon und ihre Nachfolger* (Leipzig 1856, 1875); ID., *F. B. und seine Schule* (Heidelberg 1923); FONSEGRIVE, G. L., *François Bacon* (París, Lethielleux, 1893); GIBSON, R. W., *Francis Bacon. A Bibliography* (Oxford 1950); LEVI, A., *Il pensiero di Francesco Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano* (Turín 1925); LIEBIG, L. VON, *Ueber F. B. von Verulam und die Methode der Naturforschung* (Munich 1863); NICHOL, J., *F. B. his Life and Philosophy* 2 vols. (Londres-Edimburgo 1901); RÉMUSAT, CH. DE, *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours* (París 1857). Traducción española (1944); ROSSI, M. M., *Saggio su Francesco Bacone* (Nápoles 1935); SORTAIS, G., *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (París, Lethielleux, 1920-22); STURT, M., *Francis Bacon. A Biography* (Londres 1932); THEOBALD, F. B., *concealed and revealed* (Londres 1930).

beza su *Instauratio magna* invocando a la Trinidad: «in principio Operis, ad Deum Patrem, Deum Verbum, Deum Spiritum, preces fundimus humillimas, et ardentissimas» (p.XI). Y en su Ensayo *sobre el ateísmo* (XVI) pueden leerse las conocidas frases: «Poca filosofía inclina la mente del hombre al ateísmo, pero una filosofía profunda lleva la mente del hombre a la religión». «Ninguno niega la existencia de Dios, sino aquellos a quienes les conviene que no exista».

Obras.—*Essays moral, economical and political* (1597), traducidos al latín: *Sermones fideles, sive Interiora rerum* (1625). *On the Proficience and Advancement of learning divine and human* (Londres 1605). *Cogitata et visa de interpretatione naturae, sive de Inventione rerum et artium* (1607). *De sapientia veterum liber* (1609). *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX* (1623, primera parte de la *Instauratio magna). Novum-Organum scientiarum, sive Indicia vera de interpretatione naturae et regno hominis* (1620, segunda parte de la *Instauratio magna). Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive phaenomena universi* (1622, 1623). *Sylva sylvarum* (1627). *New Atlantis* (1627). *Opera posthuma* (editor Isaac Gruter, 1653).

Propósitos.—Desde sus años de estudiante en Cambridge quedó profundamente desengañado de la filosofía aristotélica [1]. En sus primeras obras se esbozan los propósitos de llevar a cabo una *Instauratio magna,* que debería consistir en un conjunto de todas las ciencias y sus respectivas técnicas, conforme a un método nuevo. Este vasto plan debería comprender seis partes, de las que solamente realizó parcialmente dos:

1.º Introducción: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), en que refundió el *The Proficience and Advancement of learning* (1506) y *De sapientia veterum* (1609). Viene a ser un proyecto o un programa, en que hace resaltar la insuficiencia de la filosofía aristotélica, basada en el silogismo y en un método *a priori,* y la necesidad de un nuevo método para el progreso de la ciencia. Ante todo hay que examinar el estado actual de la ciencia, para ver lo que hay de bueno y aprovechable y lo que resta por hacer.

2.º Una teoría del método, o una nueva lógica, basada

[1] En sus primeros escritos arremete con las expresiones más violentas contra toda la ciencia anterior. Sus frases alcanzan el máximo grado de virulencia en los *Aforismos,* aunque más tarde las atenúa. «Citetur Aristoteles pessimus sophista, citetur iam et Plato... theologus mente captus». «Hippocrates, annorum venditor». «Galenum, vanissimum caussatorem». Estos, junto con Telesio y Gilbert, son «philosophastros istos poetis ipsis fabulosiores, stupratores animorum, rerum falsarios». Escasamente salva a Heráclito, Pitágoras, Demócrito, Epicuro, que por lo menos han tenido sentido común. Sobre las ruinas de todas las filosofías se levantará la verdad, como una luz «clara y radiante, que todo lo ilumina y disipa todos los errores». «Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est, nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat».

en la observación, la experiencia y la inducción, que debería suplantar el *Organon* aristotélico. Es el remedio, una vez que se ha conocido el mal. Esta parte la expuso en el *Novum Organum seu Indicia de interpretatione naturae* (1620), en que refundió el *Cogitata et visa* (1607).

3.° Una vez en posesión del verdadero método, es preciso acumular el mayor número posible de hechos de toda clase, recogidos por la experiencia, en los cuales habría de basarse la inducción para llevar a cabo la enciclopedia del saber. A esto responde la *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam, sive phaenomena universi* (publicada parcialmente en 1622-1623). Después de su muerte se publicó la *Sylva sylvarum, sive Historia naturalis et experimentalis*, en que se contienen mil observaciones distribuidas en diez centurias.

4.° La cuarta parte debería consistir en una *Scala intellectus sive filum labyrinthi*, para elevarse por inducción de los hechos particulares a las leyes generales, y descender por deducción de las leyes generales a los hechos particulares, ascendiendo de los efectos a las causas y descendiendo de las causas a los efectos.

5.° La quinta debería ofrecer una anticipación provisional de la nueva ciencia *(Prodromi seu Anticipationes Philosophiae secundae)*, en que podrían haber tenido cabida sus trabajos sobre la *Historia ventorum* (1622), *Historia vitae et mortis* (1623), *Thema caeli* (1612), *De principiis et originibus, Historia densi et rari, Topica inquisitionis de luce et lumine, Inquisitio de forma calidi, Cogitationes de rerum natura* (1605), *De fluxu, Descriptio globi intellectualis* (1612), etc.

6.° Por último vendría la *Philosophia secunda* o *Philosophia activa*, que debería consistir en la aplicación práctica de la ciencia al progreso de la humanidad, en el aspecto intelectual y moral.

División de la filosofía.—Bacon, en su propósito de llevar a cabo una renovación total de la ciencia, da una prolija división de todas las ramas del saber, unas existentes en su tiempo y otras nuevas, que habría que reformar o crear. Adopta como criterio de división las tres facultades cognoscitivas del hombre: memoria, imaginación y razón [2].

I. *Historia* (memoria).—Su misión consiste en acumular materiales. Tiene gran importancia, porque recoge los datos de hecho para elevar sobre ellos la inducción. Bacon menciona

[2] *Novum Organum* p.305-324 (citamos por la edición de Venecia 1775).

ciento treinta «historias» diferentes. La división general es en: 1) *Natural*, que se divide en *Historia generationum*, *Historia praetergenerationum* (monstruos) e *Historia artium mechanica et experimentalis*. 2) *Humana* o civil. Comprende la *Historia sagrada* (de la Iglesia y de los profetas), *Historias particulares*, *Historia de la literatura y artes.*

II. *Poesía* (imaginación).—Es la elaboración imaginativa de los datos de hecho (doctrinae tamquam somnium). Bacón examina las fábulas antiguas en su *De sapientia veterum*. Se divide en *Narrativa* (fábula de Pan), *Dramática* (fábula de Perseo), *Parabólica* (fábula de Dyonisos).

III. *Ciencia* (razón).—Es la elaboración racional de los datos aportados por las Historias. Como introducción general pone la *Philosophia prima*, que es la ciencia de los principios y axiomas comunes a todas las ciencias (distinta de la «farrago scholastica»). Se ocupa de definir unos pocos principios o axiomas evidentes, como «dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí», «cantidades iguales sumadas a cantidades desiguales dan sumas desiguales», «todo cambia y nada muere», etc. Y definiciones de propiedades secundarias de las cosas: poco, mucho, semejante, diverso, posible, imposible, etc. La ciencia tiene dos grandes divisiones: A) *Teología sagrada* o revelada, y B) *Filosofía racional*. Esta se divide a su vez en: 1) *Teología natural*, o ciencia de Dios *(De Numine)*, tal como es conocido por las criaturas (radio refracto). Le corresponde la demostración racional de la existencia de Dios contra los ateos. Tiene un apéndice: *De angelis et de spiritibus*. 2) *Filosofía natural* o física, es la ciencia de la naturaleza que conoce las cosas *radio directo*. Tiene dos grandes divisiones: a) *Teórica o especulativa*: *Física especial*, que versa sobre la causa eficiente y material, y que se divide en *abstracta* y *concreta*, y *Metafísica*, que versa sobre la causa final y formal (leyes fijas). b) *Operativa o práctica*, que se divide en *Artes mecánicas* (aplicación de la física) y *Magia natural* (aplicación de las matemáticas). Como anejo a la física coloca las *Matemáticas*, ciencias auxiliares cuyo objeto es suministrar cálculos y medidas (veluti dosis naturae est). Se dividen en 1) *Puras*: *Geometría* (cantidad continua) y *Aritmética* (cantidad discreta). 2) *Mixtas*: *Perspectiva*, *Música*, *Astronomía*, *Cosmografía*, *Arquitectura*, *Fabricación de máquinas*. 3) *Ciencia del Hombre*: *Philosophia humanitatis* (radio reflexo), la cual considera al hombre: *a)* Individual: como compuesto de alma y cuerpo *(Ciencia de las pasiones*, *Fisiognomonía*, *Interpretación de los sueños)*. En cuanto al cuerpo: *Medicina* (salud), *Cosmética* (belleza), *Atlética* (fuer-

za), *Voluptuaria* (placer), *Bellas artes*. En cuanto al alma: *Ciencia del espíritu racional* (spiraculum), creado por Dios, que corresponde a la teología, y *Ciencia del alma sensitiva irracional*, que es una «sustancia corpórea sutilizada y hecha invisible por el calor». *b)* Ciencia del hombre social: *Philosophia civilis* (política), que se divide en: *De conversatione sociali*, *De negotiis*, *De Imperio sive republica*.—Ciencias normativas son la *Lógica* y la *Etica*.

Actitud.—El hombre debe aspirar al dominio de la naturaleza (Regnum hominis). Pero hasta ahora la investigación sólo ha logrado escasos resultados, y esto hay que atribuirlo a que ha seguido un método ineficaz. «Non videtur hominibus aut aliena fide, aut industria propria, circa scientias hactenus feliciter illuxisse; praesertim cum in demonstrationibus et in experimentis adhuc cognitis parum sint praesidii» (Prefacio). Es necesario buscar un camino mejor y un uso más perfecto del entendimiento para poder llegar a los secretos más ocultos y remotos de la naturaleza (antequam vero ad remotiora et occultiora Naturae liceat appellere, necessario requiritur, ut melior et perfectior mentis et intellectus humani usus et adoperatio introducatur). Para ello hay que emprender una reforma profunda, una reorganización total de la ciencia, y crear un nuevo método de investigación, en el cual deberán ir unidas, en estrecha y fecunda alianza, la experiencia y la razón, porque la razón sin la experiencia permanece estéril. «Atque hoc modo inter Empiricam et Rationalem facultatem (quarum morosa et inauspicata divortia, et repudia, omnia in humana familia turbavere) coniugium certum et legitimum in perpetuum nos firmasse, existimamus» [3]. Saber es poder: «Tantum possumus quantum scimus».

Debemos reverenciar y estimar la sabiduría de los antiguos, pero no someternos a ellos por completo, sino continuarlos y perfeccionarlos. «Pari enim fere studio ferimur, et ad vetera excolenda et ad ulteriora assequenda» [4]. La verdad es «hija del tiempo», y se va revelando al hombre mediante los esfuerzos acumulados a lo largo de la historia. Los «antiguos» lo son comparados con nosotros. Pero comparados con el mundo son más nuevos y más «jóvenes» que nosotros, porque son anteriores. Nosotros somos más «viejos» que los antiguos, porque somos posteriores. Y si los ancianos tienen más conocimientos que los jóvenes, también nosotros disponemos de muchos más experimentos y observaciones que los antiguos. Por lo

[3] Ibid., p.IX.
[4] Ibid., p.2.

tanto, debemos confiar y esperar más de nuestro tiempo que de los pasados.

La lógica antigua valía para vencer al adversario en disputas verbales, pero tal como hoy la tenemos es inútil para la invención de las ciencias (ad errores stabiliendos et figendos valet, potius quam ad inquisitionem veritatis; ut magis damnosa sit, quam utilis). La nueva lógica sirve para dominar la naturaleza y someterla a la voluntad del hombre. La naturaleza no se vence disputando con el adversario, sino trabajando sobre ella (Non disputando adversarium, sed natura operando vincere). Los esfuerzos de la ciencia deben tender al dominio de la naturaleza, buscando no argumentos, sino artes; no principios aproximados, sino verdaderos y ciertos; no razones probables, sino proyectos e indicaciones para obrar [5].

La naturaleza se vence obedeciéndola, conociendo y observando sus leyes: «natura enim non nisi parendo vincitur» (I 3). Para dominarla no bastan las manos ni el solo entendimiento, sino que hacen falta instrumentos, que son el experimento y la reflexión: «nec manus nuda, nec intellectus sibi permissus, multum valet; instrumentis et auxiliis res perficitur» (I 2). Los sentidos son insuficientes, y hay que completarlos con el «experimento», que equivale a las «nupcias de la mente y el universo», de cuya unión procederá una numerosa prole de inventos e instrumentos capaces de mitigar en gran parte las necesidades y miserias de los hombres [6].

Bacón contrapone el método de la *Anticipación de la inteligencia*, propio de la lógica antigua, a la *Interpretación de la Naturaleza*, que es peculiar de la nueva [7]. La *anticipación* procede de una manera deductiva, prescinde de la experiencia casi por completo, y salta en seguida de los hechos particulares a conceptos y axiomas generales. Pero esos axiomas no sirven para hacer ningún invento (I 25ss). En cambio, la *interpretación de la Naturaleza* es activa y fecunda. Procede con orden y método, basándose en la experiencia, recogiendo hechos particulares, comparándolos unos con otros, ascendiendo despacio hasta los axiomas generales y descendiendo después, deduciendo normas para descubrir otros hechos y otros conocimientos particulares útiles para la práctica (I 27). Por lo tanto, hay que dejar de lado el método de la anticipación y proceder según el de la interpretación. Hay que apartar a los

[5] Ibid., *Distributio operis* p.4.
[6] «Sensui enim non derogamus, sed ministramus, et intellectum non contemnimus, sed regimus. Atque melius est scire quantum opus sit et tamen nos non penitus scire putare, quam penitus scire nos putare, et tamen nihil eorum quae opus est, scire».
[7] *N. O. Praefatio* V.

hombres por algún tiempo de las nociones generales y conducirlos ante las cosas particulares, sus series y sus órdenes, para que comiencen a familiarizarse con las cosas mismas (I 36)[8].

Método.—Tiene dos partes: una negativa o destructiva, y otra positiva y constructiva. Ante todo hay que purgar el entendimiento de prejuicios. A esto dedica el primer libro del *Novum Organum*, en que hace una triple crítica de las filosofías, de las demostraciones y de la razón humana natural, con el fin de eliminar de la mente toda clase de prejuicios que puedan hallarse en ella, bien sea procedentes de las doctrinas filosóficas o bien de demostraciones basadas en principios falsos, o bien de la naturaleza misma de la razón.

Una vez rechazada la deducción silogística, para practicar la inducción experimental hay que eliminar en primer lugar las causas del error, que Bacon representa gráficamente en cuatro clases de *ídolos* o «nociones falsas que han invadido la inteligencia humana, echando hondas raíces en ella» (I 38-68). Para tener acceso al reino del hombre es preciso purgar la inteligencia humana de esos ídolos, lo mismo que hay que hacerse niños para entrar en el reino de los cielos (I 68). Hay dos clases de ídolos internos e innatos (innata), y otras dos de externos o adquiridos (adscititia).

a) *Idola tribus* (de la naturaleza humana).—Son los más generales y comunes a todos los hombres. Proceden de la misma naturaleza humana. Los sentidos del hombre no son la medida de las cosas. Todas las percepciones, sensibles o inteligibles, son por analogía con el hombre, y no con el universo. Los sentidos son limitados e insuficientes para penetrar en los secretos y fuerzas ocultas de la naturaleza. El entendimiento humano, respecto de las cosas, es como un espejo mal pulimentado, que no refleja con exactitud la naturaleza, sino que mezcla su naturaleza propia con las impresiones que recibe, desviándolas y corrompiéndolas (I 40). Sin embargo, el hombre se deja llevar por la impaciencia para ir más allá de los datos que le suministran los sentidos (sensus enim per se res infirma est, et aberrans). Por esto toda interpretación de la naturaleza debe hacerse por instancias y experimentos idóneos, en que los sentidos juzgan solamente del experimento, y el experimento de la naturaleza y de la cosa misma (I 50).

[8] «Ut res et opera, non argumenta et rationes probabiles, inveniantur et indicentur» (*N. O. Delin. et arg.*).

b) *Idola specus* (de la caverna, alusión a Platón).—Además de los errores comunes a todo el género humano, hay otros particulares de cada individuo, que es como una caverna en la cual penetra la luz de la naturaleza; pero se quiebra y corrompe, bien sea por el temperamento y las disposiciones subjetivas de cada uno, o bien en virtud de la educación recibida, de las costumbres, lecturas, de la reverencia hacia la autoridad de las personas que admira, o por el distinto y variable estado de espíritu en que se reciben las impresiones de la naturaleza. Dependen de la educación, las costumbres y circunstancias en que se encuentra cada uno. «Los hombres, como dice Heráclito, buscan la ciencia en sus mundos pequeños y particulares, en vez de buscarla en el mayor y común» (I 42).

c) *Idola fori* (de la plaza pública).—Son los más molestos de todos. Provienen de la sociedad y trato con los demás hombres, en virtud del lenguaje por el cual nos comunicamos con ellos, y que no es propio de cada uno, sino común para todos y que tiene que acomodarse al uso vulgar. Unas veces las palabras no se ajustan a las cosas y otras hacen violencia al espíritu y lo perturban todo. Los hombres se ven lanzados por las palabras a innumerables controversias y vanas imaginaciones (I 43). La mayor parte de las controversias versan sobre palabras y no sobre la realidad de las cosas (I 59).

d) *Idola theatri*.—Provienen de la multitud y diversidad de demostraciones erróneas, de sectas filosóficas y sistemas, que, en vez de representar el mundo real, lo sustituyen por un mundo imaginario y teatral (mundos ficticios et scenicos) (I 44).

Hay tres clases de filosofías falsas: la sofística, la empírica y la supersticiosa. La primera parte de unos pocos hechos de experiencia vulgar, sin comprobarlos ni examinarlos, y se dedica a extraer deducciones y consecuencias que salen fuera del campo de la realidad. El principal ejemplo es Aristóteles, que descubrió la lógica, pero la esterilizó al aplicarla a la física, haciendo una ciencia casi vana y un campo de discusiones. Se preocupó más de dar definiciones verbales que de la realidad. Corrompió la filosofía natural y la esclavizó a la dialéctica, tratando de encajar el mundo real en categorías preestablecidas (I 63).

La filosofía empírica parte de un pequeño número de experimentos, y de ellos se atreve a deducir una filosofía entera. Así lo hicieron los químicos (alquimistas). Bacon cree que es cosa de otros tiempos, aúnque todavía queda algún ejemplar, como Guillermo Gilbert (*De magnete*, 1600), que descubrió

el magnetismo, pero construyó una filosofía sobre ese descubrimiento [9].

Pero la más extensa y perjudicial de todas es la filosofía corrompida por la superstición y mezclada con la teología (I 65), de la cual son ejemplo Pitágoras, Platón y los neoplatónicos. Así, pues, la filosofía natural hasta ahora nunca se ha encontrado pura, sino siempre infestada y corrompida, en Aristóteles por la lógica, en Platón por la teología, y en Proclo y los neoplatónicos por las matemáticas (I 96).

La fuente principal de las aberraciones está en la grosería, debilidad e incompetencia de los sentidos (I 50.69). Sin embargo, no conviene quitar su autoridad natural a los sentidos y a la inteligencia, ya tan débiles de suyo, sino prestarles auxilio (I 67). Hay que evitar el dogmatismo al estilo de Aristóteles, el cual, después de haber reducido a la nada a todos los filósofos anteriores con refutaciones implacables (como los otomanos degüellan a sus hermanos), planteó cuestiones sobre todas las cosas y formuló arbitrariamente respuestas ciertas y categóricas (I 67). Mas no por eso hay que incurrir en la *acatalepsia* de los pirrónicos y académicos, los cuales destruyen las bases de toda certeza posible (I 67).

También son grandes mantenedores de ídolos los procedimientos viciosos de demostración, que reducen el mundo a conceptos, y los conceptos a palabras (ut mundum plane cogitationibus humanis, cogitationes autem verbis addicant et mancipent, I 69). Pero de poco serviría el espejo, si, una vez limpio, no hubiera imágenes que reflejar (frustra enim fuerit speculum expolire, si desint imagines) [10]. Por esto hay que suministrar al entendimiento material abundante para la reflexión.

2.º *Parte positiva, constructiva: «Interpretatio naturae».*—La mejor demostración es la experiencia, a condición de atenerse estrictamente a las observaciones (I 70). Pero no basta cualquier experiencia hecha al azar, sino que debe ser dirigida por la razón. Hasta ahora las ciencias han sido tratadas por los empíricos o por los dogmáticos. Los primeros no hacen más que recoger y gastar, como las hormigas. Los segundos construyen telas sacándolas de sí mismos, como las arañas. Hay que ser como las abejas, que recogen sus materiales de las flores del campo, pero los digieren y transforman con su propia virtud (I 95).

La inducción aristotélica no basta, pues consiste en una

[9] Alude al libro de Gilbert: *De mundo nostro sublunari philosophia nova* (Amsterdam 1651).
[10] *N. O. Distributio operis* p.10.

enumeración de casos particulares, de los que saca leyes generales sin suficiente fundamento en la realidad, sin depurarlas ni someterlas a las comprobaciones y exclusiones necesarias (I 69). Es una inducción parcial, expuesta a errores, y que puede ser desmentida por otros ejemplos particulares.

No bastan los sentidos, con sus experiencias irregulares y desordenadas. Pero tampoco el entendimiento solo, porque, sin la experiencia, no produce más que nociones generales y teorías abstractas. Es necesaria la combinación de los dos en el *experimento*, que debe ser metódico, ordenado, reflexivo y dirigido por la razón (I 82). Para hacer una verdadera inducción hay que recoger, acumular y describir la mayor cantidad posible de hechos particulares *(Instantiae)*. En la *Historia natural experimental* Bacon menciona ciento treinta «historias» diferentes, que debemos sacar de la misma naturaleza con la experiencia [11]. Son preferibles los experimentos *lucíferos* a los *fructíferos*, a ejemplo de Dios, que el primer día creó la luz (lucifera experimenta, non fructifera quaerenda, I 90). Después hay que aplicarles la elección y la eliminación, para retener los útiles y eliminar los que no sirvan. Luego hay que agruparlos, ordenarlos y concatenarlos metódicamente (II 10. 100-103). De esta manera se procede, en estrecha combinación de los sentidos y la razón (experimento), por grados y no por saltos, progresando de una manera gradual de los hechos particulares a los principios generales, y, por último, a los axiomas. La ciencia tiene un fin práctico, y el experimento debe servir para conseguir inventos que perfeccionen la vida humana. Este método no es un camino llano, sino con subidas y bajadas. Primero hay que ascender de los hechos particulares a las leyes generales, y después descender de éstas a su aplicación a la práctica (I 103).

Bacón admite las cuatro causas de Aristóteles (material, formal, eficiente y final). Conocer verdaderamente es conocer por las causas (Recte ponitur: Vere scire, esse per causas scire, II 2). Para llegar a formular las leyes naturales (naturae leges) es necesario conocer las naturalezas y las formas de las cosas. Pero solamente retiene como útil y científica la causa formal. La eficiente y la material son superfluas y superficiales y no contribuyen a la ciencia de la naturaleza (II 2). La final es útil en moral, pero su investigación es estéril en la ciencia natural, pues «son como una virgen consagrada a Dios,

[11] Historia Caelestium; sive Astronomica. Historia configurationis Caeli et partium eius Historia cometarum. Historia Meteororum ignitorum, fulgurum, fulminum, tonitruum et coruscationum, ventorum, flatuum repentinorum, iridum, nubium, etc.

que no pare nada»[12]. La causa más importante es la formal, porque de la forma de una cosa se derivan sus propiedades y las leyes de la naturaleza (II 7). «Ex formarum inventione sequitur contemplatio vera et operatio libera» (II 3). Sin embargo, Bacon da a la *forma* un sentido muy distinto del aristotélico. Viene a significar el pricipio inmanente, la ley real que se impone a los agentes físicos (al «acto puro» o la «natura naturans») de suerte que las mueven a obrar conforme a un orden característico: «Quum de formis loquimur, nihil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt, ut calorem, lumen, pondus, in omnimoda materia et subiecto susceptibili» (II 17). Esta distinción establece el fundamento de la filosofía en física y metafísica. «La investigación de las *formas*, que son... eternas e inmóviles, constituye la metafísica; la investigación de la causa *eficiente* y *material*, el proceso latente y el oculto esquematismo..., constituirá la física; y a éstas se subordinarán otras dos ciencias prácticas: la mecánica a la física, y la magia a la metafísica» (II 9). Conocida la forma, se conoce la naturaleza que de ella se sigue infaliblemente: «Forma naturae alicuius talis est, ut ea posita, natura data infallibiliter sequatur..., ut ea amota, natura data infallibiliter fugiat» (II 4).

Para llegar a la interpretación de la naturaleza hay dos clases de reglas: unas para deducir de la experiencia leyes generales, y otras para derivar nuevas experiencias de las leyes generales (II 10). Las primeras se dividen en tres, que deben prestar ayuda a las tres facultades cognoscitivas: sentidos, memoria y razón. «No hay que fingir ni imaginar, sino descubrir lo que hace y admite la naturaleza» (I 10). Hay que hacer *comparecer* ante la inteligencia todos los hechos conocidos que tengan una misma propiedad, aunque sean de naturaleza y con matices muy diferentes. Esto se realiza con las *Tablas de comparecencia* (tabulae comparecentiae), que puede ser positiva o negativa, y que son las siguientes: a) *Tabulae essentiae et praesentiae*, en las cuales se debe recoger la mayor cantidad posible de hechos positivos o de casos en que un mismo fenómeno se presenta de una manera igual, aunque en diferentes circunstancias. Pone un prolijo ejemplo del calor (instantiae convenientes in natura calidi, I 11). b) *Tabulae declinationis, sive absentiae in proximo*, o sea, excepciones o casos en que no se da el fenómeno o no se encuentra esa propiedad, o hechos negativos opuestos al primer hecho positivo, aunque las circunstancias sean iguales o semejantes. Prosigue el mismo ejem-

[12] *De augmentis* III 5.

plo del calor (II 12). c) *Tabulae graduum, sive tabula comparativa*, examinando los casos en que se da el fenómeno, o esa propiedad, pero en mayor o menor grado (II 13). d) *Tabulae reiectionis et exclusionis*, en que procede excluyendo o separando las propiedades no esenciales (II 16-18). Una vez hecho esto, puede ya comenzarse la verdadera inducción. Después de reunidos, ordenados y clasificados los materiales de las tablas de la «Historia natural experimental» puede hacerse la *primera vendimia*—vindemiatio prima,—o hacer una interpretación provisional—permissio intellectus, interpretatio inchoata—(II 20), que consiste en establecer una hipótesis sobre la cual puede proseguirse la investigación inductiva. En el caso del calor, después de afirmar y negar diferencias, podemos decir que es un *motus expansivus, cohibitus, et nitens per partes minores* (II 20).

Pero para mayor seguridad, ese primer resultado debe contrastarse con otros experimentos. Para ellos expone una verdadera maraña de *auxilia intellectus*, que convierten el *Nuevo Organo* baconiano en un instrumento mil veces más complicado que el *Organo* de Aristóteles con todos sus comentaristas juntos. Solamente el primer título comprende veintisiete nombres distintos [13].

Quizá más interesante que el *Novum Organum* es la *New Atlantis* (Londres 1627), breve obra incompleta, especie de utopía de la ciencia futura. En ella describe Bacon una ciudad ideal cuyos habitantes se dedican a estudiar y dominar las fuerzas ocultas de la naturaleza, para «extender los confines del imperio humano a todo lo posible».

Bacon tiene el mérito, aunque no la originalidad, de haber proclamado insistentemente la necesidad del método experimental en las ciencias de la naturaleza, cosa que ya habían hecho mucho antes Aristóteles, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, San Alberto y Santo Tomás, y, entre sus contemporáneos, Leonardo de Vinci, Campanella y Galileo, con un sentido más sobrio, exacto, fecundo y, desde luego, más practicable. El método baconiano es tan complicado que resulta inservible en la práctica, y nadie se ha preocupado

[13] «Dicemus itaque primo loco, *De Praerogativis Instantiarum*: Secundo, *De Adminiculis Inductionis*: Tertio, *de Rectificatione Inductionis*: Quarto, *de Variatione Inquisitionis pro Naturae Subiecti*: Quinto, *de Praerogativis Naturarum* quatenus ad Inquisitionem: Sexto, *de Terminis Inquisitionis*, sive de Synopsi omnium naturarum in Universo: Septimo, *de Deductione ad praxim*: Octavo, *de Parascevis ad Inquisitionem*: Postremo autem, *de Scala Ascensoria et Descensoria Axiomatum*» (*N. O.* p.170). En cuanto a las *Prerrogativas de las Instancias*, baste enumerar las que indica Bacón: Instantiae solitariae, migrantes, ostensivae, clandestinae, constitutivae, conformes, monodicae, deviantes, limitaneae, potestatis, comitatus et hostiles, subiunctivae, foederis, crucis, divortii, ianuae, citantes, viae, supplementi, persecantes, virgae, curriculi, doses naturae, luctae, innuentes, polychrestae, magicae (*N. O.* p.302). Justamente reconoce él mismo: «Nuestro método es tan fácil de indicar como difícil de practicar» (*N. O.*, Prefacio).

de aplicarlo, ni tampoco ha contribuido al descubrimiento de ningún invento importante. «Los que hicieron más descubrimientos en la ciencia son los que menos conocieron a Bacon, mientras que nada han producido en este género los que más han leído y meditado sus obras» (Claudio Bernard). Sus buenos propósitos fueron mucho más lejos que sus resultados positivos. Sus observaciones, a pesar del instrumental que acumuló en Gorhambury, no pasan de ser datos de experiencia vulgar. Incluso en su mayor parte no son personales ni directos, sino tomados con escaso discernimiento de los *Problemas* de Aristóteles, de Plinio, Celso, Columela, Lucrecio, Vitrubio, Roger Bacon, San Alberto, G. della Porta y Cardano. Parece ignorar los descubrimientos realizados en su mismo tiempo. No sin motivo Goethe lo comparó a un «Hércules, que limpia un establo de estiércol dialéctico para volver a llenarlo con estiércol de experimentos». Ignoró las matemáticas. Más que un práctico de la investigación fue un teorizante del método experimental. Exactamente se comparó a sí mismo a las estatuas de Mercurio, que indicaban el camino en las encrucijadas, pero permanecían quietas; y al soldado que toca la trompeta para llamar al combate: «ego buccinator tantum, pugnam non ineo». Sus obras fueron estimadas por Boyle, Hooke, Wallis, Newton y Hobbes. Las utilizaron Descartes y Leibniz. Pero fueron los enciclopedistas del siglo XVIII (Voltaire, D'Alembert) quienes lo ensalzaron como padre de la ciencia moderna. Sin embargo, ese calificativo pertenece con mayor justicia y exactitud a los representantes de la corriente que exponemos a continuación. Bacon permanece todavía confinado en los límites del Renacimiento.

VI. Física atomista

A partir de 1600 se inicia una restauración de las teorías atomistas de Demócrito y Epicuro. Su valor científico es escaso o nulo. Se inspiran más bien en un concepto matemático y cuantitativo del espacio y la materia, que consideran constituida por corpúsculos indivisibles, correspondientes a puntos inextensos, con los que tratan de suplantar las *formas* aristotélicas.

Como antecesor inmediato podría considerarse Jordano Bruno, con su teoría del *minimum* o los *minima*, de quien depende el médico francés Sebastián Basso, que escribió *Philosophia naturalis adversus Aristotelem libri XII, in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur* (Ginebra 1621). Un propósito semejante tiene David van Goorle (Gorlaeus), profesor de Utrecht, en sus *Exercitationes philosophicae quibus universa fere discutitur Philosophia theoretica, et plurima ac praecipua Peripateticorum dogmata evertuntur* (póstuma, Lugduni Batavorum 1620), *Idea Physicae* (Utrecht 1651). El médico alemán Daniel Sennert (1572-1637), profesor en Wittenberg, expuso una teoría corpuscular en su obra *De chymicorum cum aris-*

totelicis et galenicis consensu et dissensu (Wittenberg 1619). Los cuatro elementos están constituidos por corpúsculos (atoma corpuscula). Hay *atomi igneae, aereae, aqueae, terreae*. Esta teoría no aparece en su primera obra, *Epitome scientiae naturalis* (Wittenberg 1618). Otro libro suyo: *Physica hypomnemata* (Wittenberg 1636) fue incluido en el *Indice de libros prohibidos* «donec corrigatur» (12 mayo 1639). De Sennert depende IOAQUIN IUNGIUS (1587-1657), que escribió *Auctarium Epitomes Physicae clarissimi atque expertissimi viri Dr. D. Sennerti et aliis eiusdem libris excerptum* (Hamburgo 1635). *Logica Hamburgensis* (1638). *Doxoscopiae physicae minores* (1662). *Isagoge phytoxophica* (1678). Sigue también a Sennert JUAN CRISÓSTOMO MAGNEN (Magnenus), natural de Luxeuil, profesor de medicina en Pavía (1646). Escribió *Democritus reviviscens, sive de atomis, sive de vita et philosophia Democriti* (Pavía 1646). *Exercitationes de tabago* (Pavía 1648). CLAUDIO GUILLERMET, señor de Bérigard o Beauregard (1578/91-1664) natural de Moulins, cerca de Lyón. Estudió en París y enseñó filosofía y medicina en Pisa (1628-40) y Padua (1640-64). Fue considerado averroísta, pero en su *Circulus Pisanus, seu de veterum et peripatetica philosophia* (Udine 1641) combatió por igual el aristotelismo y el averroísmo, oponiéndoles un atomismo pluralista, a la manera de Anaxágoras. En su *Dubitationes in dialogos Galilaei pro Terrae immobilitate* (Udine 1632) criticó el nuevo sistema del mundo, bajo el seudónimo de «Galilaeus Lyncaeus».

PEDRO GASSENDI (1592-1655) *.—**Vida.**—Nació en Champtercier, cerca de Digne (Provenza). Hizo sus primeros estudios en Digne. Cursó griego, hebreo, filosofía y teología en la universidad de Aix (1609-1612) y se doctoró en teología en Aviñón (1616). Se ordenó de sacerdote en 1617 y fue canónigo deán de Digne. Enseñó filosofía en la universidad de Aix (1617-1623), interesándose por las teorías de Copérnico, Kepler y Galileo, a la vez que se convencía de la insuficiencia de la filosofía aristotélica. Su primera obra: *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos* (Grenoble 1624), es un violento ataque al aristotelismo y la escolástica, en un tono que no volverá a emplear en sus posteriores polémicas, en las cuales mantiene una actitud moderada y cortés, no exenta de una amable y punzante ironía. Provocó una fuerte reacción, y Gassendi solamente publicó el primer libro de los siete proyectados (el segundo, póstumo, se imprimió en 1659). En 1628 estuvo en París, donde conoció a Mersenne, La Mothe le Vayer, Descartes y otras celebridades de aquel tiempo. Viajó por Flandes, Holanda e Inglaterra, donde conoció a Hobbes. Por este tiempo compuso su tratado *De Parheliis*, y una refutación de Roberto Fludd, a petición del P. Mer-

* **Bibliografía:** BERNIER, F., *Abregé de la philosophie de Gassendi* 8 vols. (Lyón 1678-84); BERR, H., *An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit* (Paris 1898); ID., *Du scepticisme de Gassendi* (París, Albin Michel, 1960); BRETT, G. S., *The Philosophy of Gassendi* (Nueva York 1908); GREGORY, T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi* (Bari, Laterza, 1961); POPKIN, R. H., *The History of scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Van Gorcum, 1960); THOMAS, P. F., *La philosophie de Gassendi* (París 1889).

senne [1]. El mismo Mersenne le envió en 1641 las *Meditaciones* de Descartes, para que le diera su opinión. Gassendi contestó con una serie de observaciones *(Disquisitio adversus Cartesium,* París 1642), que Descartes incorporó en las *Respuestas a las Quintas objeciones,* contestando de manera un poco agria y despectiva, y nada satisfactoria. Gassendi replicó con su *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiae adversus Cartesii Metaphysicam* (Amsterdam 1644). Descartes volvió a contestar en sus *Respuestas a las Instancias* [2].

Invitado por el arzobispo de Lyón, Luis Alfonso de Richelieu, hermano del cardenal, aceptó una cátedra de matemáticas en el Collège Royal de París, que desempeñó tres años (1645-1648) y tuvo que abandonar por razón de salud. Publicó un tratado *Sur l'acceleration des graves* (1646) en colaboración con Fermat, y una *Institutio astronomica* (1647). El mismo año comenzó la publicación de varias obras sobre la doctrina de Epicuro, adoptándola en contraposición con el aristotelismo: *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo* (Lyón 1647), *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri, seu Animadversiones in librum decimum Diogenis Laertii* (Lyón 1649). Para prevenir posibles ataques de los teólogos, publicó su *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum quae contra fidem christianorum ab eo asserta sunt* (Lyón 1649). Publicó además vidas de Tycho Brahé, Copérnico, Regiomontano y Peuerbach. Su última obra es un compendio de su propia doctrina: *Syntagma philosophicum* (publicada por Sorbière en 1658). Murió con edificantes muestras de sincera piedad. Fue muy estimado de sus contemporáneos por su vida virtuosa y buen carácter.

En su primera obra atacó con violencia, y en muchos puntos injustamente, el aristotelismo. Su mentalidad de físico y matemático se inclinaba hacia las nuevas ciencias representadas por los «modernos», como Telesio, Campanella, Bacon, Kepler y Galileo. Copérnico le entusiasmó por su sencillez y claridad, y por estas mismas razones adoptó las teorías atomistas y mecanicistas de Epicuro y Demócrito, tal como podía encontrarlas en Diógenes Laercio, Plutarco, Lucrecio y Cicerón. Sufrió también el influjo del escepticismo de Charrón y de la Dialéctica de Ramus. Más que de una restauración del epicureísmo, se trata de una adaptación, en cuanto que las teorías atomistas eran compatibles con su fe cristiana. De las doctrinas epicúreas apenas queda más que el atomismo y algún principio muy atenuado de moral, y ambos con profundas modificaciones. Gassendi convierte la física materialista y mecanicista de Epicuro en una física espiritualista y finalista, en que da cabida,

[1] *Exercitatio in Fluddanam philosophiam* (Paris 1630). *Epistolica dissertatio, in qua praecipua principia philosophiae Rob. Fluddi deteguntur* (París 1631) o *Examen philosophiae Fluddanae.*

[2] Descartes y Gassendi adoptan dos posiciones antagónicas. El primero desdeña la experiencia y se recluye en las ideas de su razón. El segundo no admite más fuente de información que la experiencia de los sentidos. Descartes afirma que el espíritu es más fácil de conocer que el cuerpo, y Gassendi exclama: «O anima!» Descartes le replica llamándolo: «O caro!» A lo que Gassendi replica: «Llamándome carne no me quitáis el espíritu, y llamándoos espíritu no abandonáis vuestra carne. Es, pues, necesario permitiros que habléis según nuestra naturaleza. Si vos os avergonzáis de la humanidad, yo no me avergüenzo de ella» *(Opera* III p.864).

a su manera, a todas las tesis cristianas: existencia de Dios, creación del mundo, la providencia, la finalidad, la espiritualidad, libertad e inmortalidad del alma. Los átomos no son eternos, sino creados por Dios. No tienen «clinamen», sino solamente peso. No siempre salió airoso de su intento, y en ocasiones sus expresiones rozan peligrosamente los límites de la heterodoxia. A pesar de su buena voluntad, contribuyó a introducir la tendencia mecanicista en filosofía.

Física.—Gassendi rechaza el «lleno» de los escolásticos y los «torbellinos» de Descartes. Para que haya una naturaleza es necesario que existan el espacio vacío y la materia. Los principios constitutivos de los cuerpos son los átomos, el espacio y el movimiento. El Espacio y el Tiempo son dos entidades reales (res verae seu entia realia) eternas, increadas, absolutas, infinitas, incorpóreas e inmutables. No son cuerpo ni espíritu, sustancia ni accidente. Pero son indispensables para que puedan existir los cuerpos. El espacio no es una ficción de nuestro espíritu, sino una entidad real, inmóvil, dotada de las tres dimensiones. El tiempo es asimismo una entidad real ilimitada, que se desenvuelve uniformemente.

Nada sale de la nada, y nada vuelve a la nada. Para que existan los cuerpos es necesario que haya una materia primera (prima materia) común e idéntica en todos los cuerpos. La materia ha sido creada por Dios en el espacio vacío. No tiene ninguna determinación ni cualidad. No existen los cuatro elementos de Empédocles, ni tampoco los de los alquimistas (sal, azufre, mercurio, tierra). De la materia se forman los átomos, que son unos corpúsculos pequeñísimos, sólidos, indivisibles, pero con magnitud y peso. No son puntos matemáticos, pues la materia matemáticamente es divisible hasta el infinito, pero físicamente se llega a un término indivisible. Los átomos tienen diversas figuras, como se ve por los cristales. Su número es muy grande, pero no infinito. Las diferencias entre ellos son cuantitativas (magnitud, densidad, peso, ligereza), que son las cualidades primarias. Pero las cualidades secundarias (color, olor, luz, etc.) no existen fuera del sujeto. Los átomos están en continuo movimiento, y de su agrupación resultan los cuerpos.

Entre los átomos existe el vacío, sin el cual sería imposible el movimiento y la compresión de los cuerpos. El movimiento es real, y consiste en el paso de un lugar a otro. Si no existiera el vacío y todo estuviera «lleno», el movimiento sería imposible. Todo estaría quieto, o todo el universo se conmovería con el movimiento de la más mínima partícula de materia.

La creación.—El mundo no es eterno. Ha sido creado por Dios de la nada, sin materia preexistente, y tendrá fin, como nos dice la revelación. Gassendi rechaza el azar y la necesidad. En todo el mundo reinan un orden y una armonía admirables. Los antiguos imaginaron un alma del mundo para explicarlos. Pero es una hipótesis inútil. El orden y la belleza del mundo son una prueba de la existencia de Dios, espiritual, incorpóreo e infinito. La finalidad de la

naturaleza manifiesta la intervención divina. Dios obra en el mundo no como una forma intrínseca a la materia, sino como Causa primera, extrínseca y libre, que lo gobierna con su Providencia.

Hilozoísmo.—Gassendi tiene un concepto de la naturaleza que recuerda a Telesio y Campanella. La vida no se explica, como pretende Epicuro, por el encuentro fortuito de los átomos. Pero tampoco hay que suponer que Dios crea formas nuevas en cada nacimiento de los seres vivientes. Los vivientes provienen de una especie de gérmenes o razones seminales que Dios creó en la materia al principio del mundo. También hay quizá gérmenes en los minerales, que maduran y crecen en el interior de la tierra. Dentro de ellos hay algo así como un espíritu, dotado de conciencia oscura de su función (operis sui non ignara substantia). Todos los seres—átomos, minerales, vegetales y animales—tienen un principio interno de vida y sensibilidad, que Gassendi explica de una manera mecanicista. De los objetos se desprenden ciertos efluvios (idola, species, simulacra, spectra, effigies) que impresionan los órganos de los sentidos, imprimiendo señales que se transmiten al cerebro por medio de los nervios.

Antropología.—El hombre tiene dos almas: una corpórea, sensitiva, animal, compuesta de átomos muy sutiles (substantia quaedam tenuissima ac veluti flos materiae), que los padres transmiten a los hijos en la generación. Es el principio de la vida y la sensibilidad. Mantiene el calor animal y perece juntamente con el cuerpo. Y otra incorpórea, espiritual, racional, libre e inmortal (substantia incorporea), que Dios crea de la nada e infunde en el instante del nacimiento. Está alojada en el cerebro, y se comunica con el pecho. Su espiritualidad se demuestra por el hecho de la autoconciencia y por el poder de reflexionar sobre sí misma. El alma racional se une con la sensitiva como acto a la potencia, y la dispone para ser a su vez forma del cuerpo. De esta manera el hombre es un ser único, no obstante tener dos almas.

Gassendi opone al racionalismo cartesiano un empirismo radical: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.* Todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos (omnem mentis notionem et intellectionem dependere a sensibus). No existen ideas innatas. Pero el entendimiento posee una «ratio universalitatis» que le permite conocer a través de las imágenes y formar ideas abstractas (Dios, el espacio, el tiempo, el vacío). Las imágenes sensibles sirven al entendimiento de «ocasiones» para elevarse al conocimiento de las realidades suprasensibles. La libertad no depende del apetito ni de la voluntad, sino del entendimiento (libertas non tam in voluntate, quam in ratione seu intellectu). La voluntad obedece las órdenes del entendimiento, que puede elegir entre los dos términos de una alternativa.

Moral.—Según Epicuro, el fin de la filosofía es alcanzar la felicidad de la vida (quae sermonibus ac rationibus vitam beatam parat). Gassendi comenta: «Illum, qui philosophetur, seu quod est idem,

sapientiae studeat, studere ipsi felicitati, cum nisi faciat non revera legitimeque philosophetur, ac fidem solum quaerat adagio: Nequidquam sapit, qui sibi non sapit» [3]. La moral es la ciencia o el arte de obrar bien y virtuosamente. El fin de la vida presente es la felicidad, la cual consiste en el placer. El bien y lo agradable son cosas sinónimas (exinde elici videtur bonum et iucundum synonima esse. Nihil habere rationem boni nisi habeat simul rationem iucundi). Hay que procurar el bienestar del cuerpo y la tranquilidad del alma (indolentia corporis et tranquillitas animae). Hay que disfrutar del presente y no dejarse dominar por deseos ni esperanzas excesivas. Pero debe darse preferencia a los placeres espirituales. Los males pueden atenuarse, ejercitando la sabiduría y el dominio del entendimiento sobre la imaginación. La felicidad se consigue meditando sobre la muerte y la naturaleza divina.

La virtud es una perfección del alma. No es una pasión, sino un hábito, que sirve para vencer las pasiones y procurarnos la felicidad (virtus dicitur talis perfectio animi, quae non sit facultas, non affectio, sed habitus; atque is quidem quo adversus affectiones nos bene comparatos habemus). Gassendi rechaza el estoicismo como impracticable, y acepta la división aristotélica de las virtudes. Las principales son: prudencia, templanza, fortaleza y justicia.

Gassendistas.—Su discípulo Francisco Bernier (1620-1688), médico en Montpellier, publicó un *Abrégé de la philosophie de Gassendi* (ocho volúmenes en 12.º, Lyón 1678-1684).—Santiago Sallier (1615-1707), *Historia ecclesiastica de specibus eucharisticis*.—Edmundo Rostand (1619-1655), en su *Cyrano de Bergerac*, expone ideas empiristas y evolucionistas (tous les êtres de la nature tendent au plus parfait et aspirent à devenir hommes).—Francisco la Mothe-le-Vayer (1688-72) tomó el empirismo de Gassendi como fundamento de su pirronismo.—Samuel Sorbière (1615-70), médico, hijo de padres protestantes, se pasó al catolicismo, pero nadie creyó en la sinceridad de su conversión, y fue considerado como sociniano y ateo. Escribió *Dissertatio de vita et moribus Petri Gassendi* (al frente de la edición de Lyón de 1658). Exageró el empirismo, y adoptó el escepticismo, a la manera de Montaigne, Charrón y La Mothe-le-Vayer.—Luis Rodríguez de Pedrosa († 1673), médico portugués. Vivió en España. Manifiesta la influencia gassendista en su *Selectarum Philosophiae et Medicinae difficultatum quae a Philosophis vel omittuntur vel negligentius examinantur* (t. 1, Salamanca 1666).—Isaac Cardoso (1615-1680), médico portugués. Judío converso. Enseñó en Valladolid y Madrid, pero retornó al judaísmo y fue expulsado de España, pasando a Venecia. Escribió *Philosophia libera* (Venecia 1673), en que adopta el atomismo gassendista [4].

[3] *Syntagma phil. Epicuri* I p.68.

[4] La luz, el calor, el frío y todas las cualidades primarias son sustancias muy sutiles (tenuissimae substantiae sunt). El alma de los animales es una parte ignea sutilísima, que es causa de sus funciones (pars illa ignea animalibus admixta). El corazón es la sede principal del alma en los animales perfectos (in animalibus perfectis cor est praecipua sedes animae). En

Defendieron la filosofía aristotélica contra Gassendi: H. A. ENGELCKE (*Philosophus defensus*, Rostock 1698) y J. B. MORIN: *Alea telluris fractae* (1643), *De atomis et vacuo contra Petri Gassendi philosophiam epicuream* (1650), *Astronomia gallica* (La Haya 1661).

VII. FÍSICA MATEMÁTICA

Al lado de las fantasías y aberraciones de los hilozoístas, panpsiquistas, astrólogos, alquimistas y teósofos que pululan en el Renacimiento, se inicia otra corriente verdaderamente científica y fecunda, basada en el método experimental combinado con las matemáticas. La observación, a la vez sensible y racional, de los fenómenos se completa con su interpretación mediante hipótesis que, una vez confirmadas, se elevan a leyes y se formulan en expresiones matemáticas sencillas y rigurosas.

Pero los brillantes resultados obtenidos con el nuevo método en el campo de la astronomía y después en el de la física derivaron hacia un concepto mecanicista de la realidad, que prescinde de las cualidades y solamente retiene el aspecto cuantitativo. Kepler proclamaba: *ubi materia, ibi geometria*. Galileo consideraba el universo como un gran libro escrito en caracteres matemáticos. De aquí resulta una física esencialmente cuantitativa, en que se pierde el interés por las esencias y se centra en el de los fenómenos; y una imagen del universo concebido a manera de una gran máquina, o como un conjunto armónico regido por leyes inmutables y necesarias que daban razón de la constancia e inmutabilidad de los fenómenos. La ciencia, a la vez inductiva y deductiva, consistiría en la interpretación de los fenómenos y en la expresión de las cosas por medio del simbolismo matemático, lo cual permitía construir un sistema cerrado y orgánico de la naturaleza, basado en unos pocos principios universales, expresión de las leyes fijas e inmutables que rigen el universo.

LEONARDO DE VINCI (1452-1519) *.—Magnífico ejemplar humano, tal vez el más completo del Renacimiento. Pintor genial,

cuanto a la inmortalidad del alma, se esfuerza por demostrarla con razones naturales: «Anima neque est corporea, neque particula Dei, neque per traducem fit; non est de natura Angelorum, neque supra illos eminens, neque creatur ab aliqua intelligentia, neque ante corpus creatur, neque ex anima mundi deducitur atque in illam postea transfusa, neque unica tantum in specie humana, neque composita ex parte corporea et immateriali, sed est substantia mirabilis, incorporea, indivisibilis, intelligens, immortalis, imago Dei, a quo fuit creata ex nihilo, libera, suae felicitatis architectrix, suae miseriae auctor» (*Phil. libera* l.6 q.76).

* **Bibliografía:** *Ediciones:* Reproducciones fotográficas de los manuscritos, por Ravaisson-Mollier, 6 vols. (París 1881-91); *Códice Atlántico*, ed. PIUMATI (Milán 1894-1903); *I manoscriti e disegni di L. da Vinci*, ed. de la R. Comisión Vinciana (Roma 1923ss).

Estudios: BAYER, E., *Léonard de Vinci. La grâce* (París 1934); CALVI, G., *I manoscritti di L. da Vinci dal punto di vista cosmologico, storico e biografico* (Bolonia 1925); CHASTEL, A.,

escultor, músico, arquitecto, ingeniero, anatomista, físico, matemático, astrónomo. No es un erudito a la manera de los humanistas, ni tampoco un científico metódico. Su interés por la naturaleza se refleja tanto en su asombrosa personalidad de artista como en sus investigaciones técnicas, acumuladas a lo largo de cuarenta y cinco años en sus cuadernos de apuntes.

Concibe el mundo no como una gran máquina, sino, a la manera de los neoplatónicos florentinos, como un inmenso organismo, un animal viviente, animado por un alma cósmica, a través de cuyas partes circula una vida misteriosa que, lo mismo que en el organismo humano («microcosmos»), coordina sus elementos hacia una finalidad común, de donde resulta un orden universal maravilloso. Se interesa por las leyes internas que rigen los fenómenos de la naturaleza. Hay un orden racional (freno o regola eterna). La naturaleza está «llena de infinitas razones» que la experiencia no puede comprender. El universo está regido por leyes matemáticas. Debajo de las apariencias se oculta una «especie de matemática real». «Ninguna investigación humana puede llamarse verdadera ciencia si no pasa por las demostraciones matemáticas». «No me lea quien no sea matemático, porque yo lo soy siempre en mis principios». «La mecánica es el paraíso de las ciencias matemáticas: con ella se llega a sus frutos». Leonardo admiraba la naturaleza; pero es excesivo afirmar que su religión «se réduit a une contemplation toute intellectuel de l'ordre cosmique» (A. Renaudet).

Rechazó la alquimia y la magia, y también las teorías físicas de los escolásticos y averroístas. Formuló y practicó el método experimental, la inducción y deducción, cien años antes que Bacon. «Yo concluiré unas veces de las causas a los efectos, y otras de los efectos a las causas, añadiendo algunas verdades a mis conclusiones, que no por no estar incluidas en ellas dejan de poderse deducir». «La sabiduría y la verdad son hijas de la experiencia y del tiempo».

Su insaciable curiosidad por los secretos de la naturaleza le hizo anticiparse a adivinar descubrimientos importantes. Hizo observaciones de física, mecánica, fisiología, botánica, geología, paleontología. Previó la circulación de la sangre. Sospechó la teoría ondulatoria de la luz. Construyó fortificaciones militares, planeó construcciones hidráulicas, pensó aprovechar la fuerza expansiva del vapor de agua para sustituir la pólvora de los cañones, imaginó y diseñó una máquina voladora y aparatos para sumergirse debajo del agua.

Léonard de Vinci par lui-même (París 1952); CROCE, B., *Leonardo da Vinci* (Milán 1910); DUHEM, P., *Etudes sur L. de Vinci. Ceux qu'il a lu et ceux qui l'ont lu* 3 vols. (París 1906, 1908, 1913); FARRÉ, L., *Técnica y teoría en la Estética de Leonardo da Vinci:* Norte 3 (Tucumán 1952) 47-51; GARIN, E., *La cultura fiorentina nell'età di Leonardo:* Belfagor 7 (1952) 272-89; GENTILE, G., *Il pensiero di Leonardo* (Firenze 1941); MARCOLONGO, R., *Studi Vinciani* (Nápoles 1936); MCMURRICH, J. P., *L. da V. the Anatomist* (Londres 1930); MÜNTZ, E., *Le sentiment religieux en Italie pendant le XVI siècle. Léonard de Vinci, l'artiste, le penseur, le savant* (París 1899); PÉLADAN, J., *La philosophie de L. de V.* (París 1910); RICHTER, *The litterary Works of L. da V. compiled and edited from the original manuscripts* 2 vols. (Londres 1883, 1939); SÉAILLES, G., *Léonard de Vinci* (París 1912[4]); SEIDLITZ, A. VON, *Leonardo da Vinci* (Berlín 1909); SOLMI, E., *Studi sulla filosofia naturale di L. da V.* (Módena 1908); ID., *Leonardo* (Firenze 1900); VALLENTIN, A., *Léonard de Vinci* (París 1950); VULLIAUD, P., *La pensée ésoterique de L. de V.* (París 1906).

NICOLAS COPERNICO (Koppernigk 1473-1543) *.—Nació en Thorn (Polonia). Estudió en Cracovia, Bolonia (1496), Roma (1499-1500), se doctoró en Ferrara en derecho canónico y cursó medicina en Padua (1503-1506). Pasó algunos años en Heilsberg con su tío el obispo de Ermeland. Se retiró a Frauenberg (1512), donde fue canónigo. Reunió una copiosa biblioteca y organizó un observatorio. Hacia 1506 comenzó a entrever la idea de un nuevo sistema astronómico, que expuso en su obra *De revolutionibus orbium caelestium*, terminada hacia 1530, pero no se publicó hasta 1543 en Nürenberg. Pudo verla impresa momentos antes de morir. Iba dedicada a Paulo III y precedida de un prólogo anónimo del teólogo luterano Andrés Osiander, que cuidó de la impresión, y la presentaba como hipótesis. Pero su autor no la creía hipótesis, sino realidad [1]. Osiander suprimió también las alusiones de Copérnico a Aristarco de Samos, lo que dio pie para que alguno pudiera acusarle de plagiario. Su profundo sentimiento cristiano aparece en su epitafio:

Non parem Paulo veniam requiro,
Gratiam Petri neque posco, sed quam
In crucis ligno dederis latroni
Sedulus oro.

Frente a la complicada astronomía geométrica de Ptolomeo, Copérnico basaba su teoría heliocéntrica en el principio de la sencillez y economía que debe regir en la naturaleza (*De revol.* I 5). «En medio de todo reside el sol. ¿Quién podría colocar esta lámpara en otro lugar mejor, en este bellísimo templo, para que pudiera iluminarlo por completo? Así, pues, con razón unos lo llaman lámpara, otros mente, otros rector del mundo; Trismegisto, dios visible; Electra, en Sófocles, el que todo lo ve. De este modo, residiendo como en un solio real, el sol gobierna el cerco de plata de la familia de los astros» [2]. Ponía el sol fijo en medio y como centro del sistema planetario, por razón de su enorme masa, mayor que la de todos los planetas juntos. En torno al sol giraban la tierra y los planetas, describiendo órbitas circulares, al mismo tiempo que giraban sobre sus ejes. De esta manera el movimiento del sol

[1] Así lo dice Gassendi en su *Vita Copernici*: «Andreas porro Osiander fuit qui non modo operarum inspector fuit, sed praefatiunculam quoque ad lectorem (tacito licet nomine) de Hypothesibus operis adhibuit. Eius in ea consilium fuit, ut, tametsi Copernicus motum terrae habuisset, non solum pro hypothesi, sed pro vero etiam placito, ipse tamen ad rem, ob illos qui hinc offenderentur, leniaendam, excusatum eum faceret, quasi talem motum non pro dogmate, sed pro hypothesi mera assumpsisset».

Copérnico presenta su teoría como una suposición más sencilla que las de sus predecesores para explicar los fenómenos celestes. «Quia sciebam aliis ante me concessam libertatem, ut quoslibet fingerent circulos ad demonstrandum phaenomena astrorum, existimavi mihi quoque facile permitti, ut experirem an, posito terrae motu, firmiores demonstrationes quam illorum essent».

[2] «In medio vero omnium residet sol. Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum possit illuminare? Si quidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trismegistus visibilem Deum, Sophoclis Electra intuentem omnia. Ita profecto tamquam in solio regali Sol residens circum argenteum gubernat astrorum familiam».

* **Bibliografía:** ARMITAGE, A., *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy* (Londres 1938); SCHIAPARELLI, *I precursori di Copernico nell'antichità* (Milán 1873); STIMSON, D., *The gradual acceptance of the copernican Theory of the Universe* (Nueva York 1917); KOYRÉ, A., *Copern*: Rev. philosophique 58 (París 1933) 101-118.

se explicaba como una apariencia, semejante a la que experimentan los viajeros, a quienes les parece que es la tierra la que se mueve cuando la miran desde una nave en movimiento.

Durante algún tiempo la teoría heliocéntrica pasó casi inadvertida ante las apremiantes preocupaciones de las luchas políticas y religiosas. Fue divulgada por JOAQUÍN RHETICUS, de Wittenberg (1514-1576), en su obra *Narratio prima;* por el matemático ERASMO REINHOLD (1571-1630), en sus *Tabulae prutenicae* (1551), y sobre todo por JUAN KEPLER, el cual, por defenderla, tuvo que ausentarse de la Universidad protestante de Tubinga. La combatieron Lutero y Melanchton. Francisco Bacón se burlaba de ella en 1620 [3]. En cambio, se enseñó como texto en la Universidad de Salamanca desde 1561. Durante casi un siglo la Iglesia la dejó circular libremente, pero en 5 de marzo de 1616, con motivo de la cuestión de Galileo, el libro de Copérnico fue censurado por el Santo Oficio y puesto en el *Indice de libros prohibidos* «donec corrigatur», donde figuró hasta la revisión de 1757.

La teoría copernicana dio el golpe de gracia al concepto griego y medieval del universo con sus esferas rotatorias concéntricas, en que el mundo aparecía como una máquina armoniosa y fácil de comprender. Las consecuencias fueron no sólo científicas, sino también de orden psicológico. La tierra es expulsada de su puesto fijo, estable y privilegiado en el centro del cosmos, y lanzada a los espacios, y junto con ella el hombre, que comienza a sentir su pequeñez, su insignificancia y su inestabilidad.

TYCHO BRAHE (1546-1601).—Nació en Knudstorp. Es un observador minucioso, pero sin el genio de Copérnico y Kepler. Propuso un sistema modificando el de Ptolomeo. La tierra está fija en el centro del universo, y en torno a ella giran el sol y la luna. Los planetas (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno) giran alrededor del sol describiendo epiciclos.

JUAN KEPLER (1571-1630) *.—Nació en Weil, cerca de Stuttgart. Estudió en Tubinga con Miguel Maestlin, quien le dio a conocer el sistema de Copérnico (1589-1594). Enseñó matemáticas y moral en Gratz (1594-1600). Fue ayudante y colaborador de Tycho Brahé. Residió en Linz (1617-1627). Murió en Ratisbona. Fue protestante y creyente sincero. Une un genio matemático de primer orden con admirables dotes de observador. Su principio metodológico es: *Ubi materia, ibi geometria.* Es necesario observar los fenómenos, comprobar los datos, establecer hipótesis y formular leyes. Pero su carácter un poco crédulo y apasionado le lleva a veces a mezclar agudas observaciones científicas con consideraciones

[3] Lutero dice de Copérnico: «Este necio desea trastornar toda la ciencia de la astronomía. Pero la Sagrada Escritura nos dice que Josué mandó parar al sol y no a la tierra». Según Calvino: «Etenim firmavit orbem terrae, qui non commovebitur. ¿Quién se atreverá a colocar la autoridad de Copérnico por encima de la del Espíritu Santo?»

* Bibliografía: *Prodromus* (Tubinga 1596, 1621). *Astronomia nova* (Heidelberg 1609). *Harmonices mundi* (Linz 1619). *Opera omnia* 8 vols. (Francfort 1858-71); GRANT, R., *Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work* (Baltimore 1931).

místicas, platónicas, pitagóricas, y hasta a admitir con excesiva credulidad lucubraciones alquimistas.

En su *Prodromus dissertationum cosmographicarum, continens Mysterium cosmographicum de admirabili proportione caelestium orbium* (Gratz 1596) adapta la teoría de Copérnico a un plan geométrico del mundo. El mundo es imagen y reflejo de la esencia divina, y ha sido creado por Dios desde toda la eternidad. Dios, para crearlo, eligió las formas geométricas perfectas, cuyo modelo ejemplar estaba en su inteligencia divina. El mundo, como criatura divina que es, debe tener la mayor perfección posible. En todas sus partes deben reinar el orden y la armonía más sublimes. Por lo tanto, tiene forma esférica, que es la más perfecta. El sol es imagen de Dios Padre, y ocupa el centro del universo, difundiendo la luz, el calor y la vida. En torno al sol giran cinco planetas, que corresponden a los cinco poliedros regulares, cada uno inscrito en una esfera y circunscrito a otra. Los planetas tienen alma, que es la causa de su movimiento. También puede suponerse que hay un alma única del mundo, que reside en el sol como motor de todos los planetas («anima motrix»). En su *Astronomia nova* (1609) abandona el animismo y solamente hace intervenir fuerzas físicas. Corrige a Copérnico aprovechando las observaciones de Tycho Brahé sobre el planeta Marte, y enuncia la ley de que los planetas no se mueven en órbitas circulares, sino elípticas, uno de cuyos focos lo ocupa el sol. En su libro *Ad Vitellionem paralipomena* (1604) y en la *Dioptrica* (1611) estudió la refracción de la luz. Sobre geometría aplicada escribió *Nova stereometria doliorum vinariorum* (1615). *Epitome astronomiae copernicanae* (1618). Terminó de formular sus leyes en su libro *Harmonices mundi libri quinque, geometricus, architectonicus, harmonicus, psychologicus, astronomicus, cum appendice continens mysterium cosmographicum* (1619).

En la *Astronomia nova* (1609) formula estas dos leyes: 1.º El camino recorrido por un planeta es una elipse, uno de cuyos centros es el sol. 2.º En el movimiento alrededor del sol, el radio vector de un planeta cubre superficies iguales en tiempos iguales. En *Harmonices mundi* (1619) formula la tercera ley: 3.º Los cuadrados de los tiempos en el recorrido de los planetas se relacionan entre sí como los cubos de sus distancias medias respecto del sol. Murió cuando trabajaba en su obra definitiva, titulada *Hiparco*.

GALILEO GALILEI (1564-1642)*.—**Vida y obras.**— Nació en Pisa. Se educó en el monasterio de Vallombrosa, donde quizá estuvo algún tiempo como novicio. Estudió medicina y

* **Bibliografía:** *Ediciones: Le opere di Galileo Galilei*, edición nacional por ANTONIO FAVARO y DEL LUNGO (Florencia 1890-1909) 20 vols. VI: *Il Saggiatore* nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella Libra Astronomica e filosofica di Lotario Salsi, scritto in forma di lettera a Virginio Cesarini; VII: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo;* VIII: *Dialoghi intorno a due nuove scienze;* X-XVIII, correspondencia; XIX, documentos; XX: *Indices*. Reedición por GIORGIO ABETTI (1929-1939).

Estudios: ALIOTTA, A.-CARBONARA, C., *Galileo Galilei* (Milán 1949); BANFI, A., *Vita di Galileo Galilei* (Milán 1930); ID., *Galileo Galilei* (Milán, Ambrosiana, 1949); BERNARD COHEN, I., *La obra de Galileo:* Rev. de Occidente II 2.ª (1964) 141-160; CORTÉS PLA, *Galileo*

filosofía en Pisa (1581), apasionándose por las matemáticas. Observando la oscilación de una lámpara en la catedral descubrió el isocronismo del péndulo (1583), y en 1586 la balanza hidrostática. Enseñó en el *Studio* de Pisa geografía, astronomía e ingeniería militar (1589). Enseñó matemáticas en Padua (1592-1610). Por este tiempo seguía aún el sistema de Ptolomeo, pero a partir de 1597 comenzó a interesarse por el de Copérnico, que lo había propuesto en 1543. En 1604 formuló la ley de la caída de los graves. En 1609 construyó su anteojo astronómico (occhiale), con el cual descubrió las montañas de la luna, las manchas del sol, cuatro satélites de Júpiter que denominó «pianeti medicei», las fases de Marte y Venus, y borrosamente los anillos de Saturno. Comprobó que la Vía Láctea no era más que una aglomeración de estrellas. Estos descubrimientos le hicieron corroborarse en la convicción de que el sistema de Copérnico era verdadero. Comunicó sus descubrimientos en un pequeño opúsculo de sesenta páginas, *Sidereus nuntius magna longeque mirabilia spectacula pandens* (1610). Mantuvo una polémica con el P. Schneider, que interpretaba las manchas solares como efectos de óptica. Galileo se dio cuenta de que sus descubrimientos equivalían a los «funerales» de la antigua astronomía, que consideraba los cielos incorruptibles. Las manchas del sol y las rugosidades de la luna indicaban que estaban compuestos de la misma materia que la tierra. En carta al conde de Cesi (12 de mayo de 1612) escribe: «Presumo que estos descubrimientos serán los funerales, o más bien, el fin y el juicio final de la seudo filosofía, habiendo dado señales el sol y la luna. ¡Qué cosas van a decir los peripatéticos para defender la incorruptibilidad de los cielos!» En 1611 se estableció en Florencia como «matemático y filósofo» pri-

Galilei (prólogo de J. Rey Pastor), en *Colección Austral* n.315 (Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946[2]); DUBARLE, A. M., O. P., *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la Nature*: Rev. Sc. Phil. et Théol. 50 (1966) n.1 p.67-87; EUSSEN, H., O. P., *Galileo's Philosophy of Nature*: Reality 2 (Dubuque, Iowa, 1963) 111-132; FAHIE, J. J., *Galileo, his Life and Work* (Londres 1903); FAVARO, A., *Galileo Galilei* (Módena 1910); GEYMONAT, L., *Galileo Galilei* (Turín, Einaudi, 1957); GRISAR, H., S. J., *Galileistudien* (Regensburg, Pustet, 1882); HALL, A. R., *From Galileo to Newton (1630-1720)* (Boston 1963); KOYRÉ, A., *Etudes galiléennes* 3 vols. (Paris, Hermann, 1939, 1940); ID., *Galileo et la révolution scientifique du XVII siècle* (Paris 1955); ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo*, en *Obras completas* V p.9-164; PASCHINI, P., *Vita e opere di Galileo Galilei* 2 vols. (Ciudad del Vaticano, Pont. Ac. delle Scienze, 1964, 1965); ROMAÑA, A., S. I., *Galileo Galilei, científico y creyente*: Arbor 241 (1966) 5-38; RONCHI, V., *Il cannochiale di Galileo e la Scienza del Seicento* (Turín, Einaudi, 1958); SANTILLANA, G. DI, *The Crime of Galileo* (Chicago, University Press, 1955); ID., *Processo a Galileo* (Milán, Mondadori, 1960); ID., *Critical Problems in the History of Science*, ed. Marshall Clagett (Madison, Univ. of Wisconsin, 1959); SOCCORSI, F., *Il processo di Galileo*: La Civiltà Cattolica 97 (1946) IV p.175-84.429-38; reunidos en volumen (1947). Y en *Miscellanea Galileiana* (1964); TORCOLETTI, L. M., *Il processo di Galileo. Clero ed Astronomia* (Monza 1956); TAYLOR, F. S., *Galileo and Freedom of Thought* (Londres 1938); VIGANÓ, M., *Fede e scienza in Galileo*: La Civiltà Cattolica 116 (1965) I p.36-45.228-239; II p.35-47.447-455; WEISHEIPL, J. A., O. P., *The Development of Physical Theory in the Middle Ages* (Nueva York, Sheed a. Ward, 1959); YELA UTRILLA, J. F., *Galileo el ortodoxo*: RevFil 1 (Madrid 1942) 99-125; *Revista Portuguesa de Filosofia* 21 (Braga 1965) fasc.1.

mario del gran duque de Toscana. Su fama de sabio se difundió por toda Italia y fue recibido en audiencia por el papa Paulo V.

Hasta aquí todo había ido bien. Pero desde 1611 las cosas comenzaron a cambiar. La ocasión fue el libro *Contro il moto della terra* del teólogo Ludovico delle Combe, que Galileo leyó en 1611, en el cual se atacaba la teoría heliocéntrica y el movimiento de la tierra con textos tomados de la Sagrada Escritura (Ps 103,5; 1 Par 16,43; Eccl 1,4-6) y argumentos de Santos Padres y teólogos. Contra el movimiento de la tierra aducía el texto «*Fundasti terram super stabilitatem suam*» (Ps 103, 5). Galileo le contrapone el salmo 95: *Commoveatur a facie eius omnis terra; ipse enim fundavit orbem immobilem.* Otro peripatético, F. Sizi, en su *Dianoia astronomica, optica physica,* recurría a la Sagrada Escritura para probar que los planetas no podían ser más que siete. De esta manera la cuestión no se planteaba en un terreno puramente científico, sino exegético y teológico, conforme a las ideas de aquel tiempo, y en el cual comenzó a moverse Galileo.

En cartas al P. Cristóbal Clavius, S. I. (Schlüssel 1537-1612) y después a los cardenales C. Conti y San Roberto Belarmino (1612) plantea la cuestión sosteniendo que las teorías heliocéntricas no estaban en contradicción con la Sagrada Escritura, en la cual el Espíritu Santo no trata de darnos ciencia de las realidades físicas, sino tan sólo verdades útiles para nuestra salvación. Más expresamente, en carta al benedictino P. Benito Castelli (1613), alude al caso de Josué (10,12.13). La Biblia habla según las apariencias y, como en el lenguaje vulgar, decimos todos que el sol se mueve. Todos los católicos admiten hoy día estas ideas (*Providentissimus Deus*), pero es preciso colocarlas en su propio ambiente en el siglo XVII, en que chocaban con principios exegéticos que entonces se consideraban inconmovibles. El cardenal Belarmino, que se mostraba favorable a las ideas de Galileo, escribió por este tiempo aconsejando prudencia al carmelita Paulo Antonio Foscarini, que había defendido el sistema copernicano (*Lettera sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copérnico della mobilità della terra e stabilità del sole e del nuovo Pittagorico sistema del mondo,* Nápoles 1615).

Pero la tempestad amenazaba. El P. Tomás Caccini, O. P., combatió las nuevas teorías desde el púlpito de Santa María Novella de Florencia (1614). El P. Lorini, O. P., denunció a la Sagrada Congregación del Indice la carta de Galileo al P. Castelli (5 de febrero de 1615), y presionó ante el cardenal

Miguel Angel Seghizi, O. P., comisario general de la Inquisición. A seis teólogos calificadores del Santo Oficio se les presentaron, impersonalmente, estas dos proposiciones: 1.ª Que el sol es el centro del mundo, y, por consiguiente, inmóvil de movimiento local. 2.ª Que la tierra no es el centro del mundo, ni inmóvil, sino que se mueve a sí misma toda entera con un movimiento diurno. En sesión de 24 de febrero de 1616, la primera proposición fue declarada insensata y absurda en filosofía, y formalmente herética, por contradecir expresamente la Sagrada Escritura y la común interpretación de los Santos Padres y teólogos. La segunda merecía la misma censura en filosofía, y era por lo menos errónea en cuanto a la fe [1].

Galileo se presentó en Roma, pero no fue llamado a comparecer ante el tribunal. El 26 de febrero de 1616 el cardenal Belarmino lo llamó a su palacio, y, en presencia del comisario general de la Inquisición, le amonestó en nombre del Santo Oficio y del Santo Padre, invitándole a abandonar su teoría y no enseñarla de palabra ni por escrito, so pena de ser procesado. Galileo aceptó la admonición y se sometió, prometiendo obedecer. Por lo tanto, en esta ocasión no hubo proceso formal, sentencia, abjuración ni penitencia. No obstante, Campanella escribió a este propósito su *Apologia pro Galileo* (1616).

Galileo regresó a Florencia y guardó silencio durante varios años, entregado a sus investigaciones. Pero el P. Horacio Grassi, S. I., publicó una obra titulada *Libra astronomica et philosophica*, en que atacaba el sistema de Copérnico y el *Discurso sobre los cometas* de Galileo (1619). Éste contestó con el *Saggiatore, nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella Libra astronomicà e filosofica de Lotario Sarsi Sigensano* (Roma 1623) (*Saggiatore* significa pesador de oro). Está redactado en forma de carta a monseñor Cesarini. Galileo afirmaba que los sistemas de Copérnico y Kepler estaban de acuerdo con sus propias observaciones por el telescopio, pero que el de Ptolomeo y el de los aristotélicos eran insostenibles. Como el primero había sido condenado por la autoridad eclesiástica y el segundo por la razón, por lo tanto había que buscar otro sistema. Sin embargo, en el fondo,

[1] «Et quia etiam ad notitiam praefatae Sacrae Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam pythagoricam, Divinaeque Scripturae omnino adversam, de mobilitate terrae, et immobilitate solis, quam Nicolaus Copernicus de *revolutionibus orbium caelestium*, et Didacus Astunica in Iob etiam docent, quam divulgari, et a multis recipi; sicut videre est ex quadam epistola impressa cuiusdam patris carmelitae... in qua dictus Pater ostendere conatur: praefatam doctrinam de immobilitate solis in centro mundi, et mobilitate terrae, consonam esse veritati, et non adversari Sacrae Scripturae: ideo ne ulterius huismodi opinio in perniciem catholicae veritatis serpat, censuit, dictos Nicolaum Copernicanum de revolutionibus orbium, et Didacum Astunica in Iob suspendendos esse, donec corrigantur. Librum vero P. Pauli Antonii Foscarini carmelitae omnino prohibendum, at damnandum», etc.

el *Saggiatore* es una hábil defensa de la teoría heliocéntrica. Fue aprobado por la censura (1623) y lo leyó el papa Urbano VIII, que se manifestó favorable a la teoría heliocéntrica. Mantuvo varias conversaciones con Galileo y le manifestó que su teoría le parecía muy atrevida, pero no la haría condenar.

Con esto Galileo se afianzó en sus opiniones y trabajó seis o siete años en una gran obra comparativa sobre los dos grandes sistemas, el ptolemaico y el copernicano, que terminó hacia 1629 y publicó en 1632: *Dialogo di Galileo Galilei matematico sopraordinario dello Studio di Pisa e filosofo e matematico... sopra i due masimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, etc.[2] El diálogo se desarrolla entre tres personajes: Juan Francisco Sagredo y Felipe Salviati, ambos copernicanos y fallecidos, amigos de Galileo, y Simplicio, que representa el sistema aristotélico. Galileo solicitó el *imprimatur* del maestro del Sacro Palacio, y le fue concedido a condición de introducir algunas correcciones. El inquisidor de Florencia lo concedió también en condiciones parecidas. Pero la obra se imprimió sin ninguna corrección.

El resultado no se hizo esperar. Urbano VIII, a quien los enemigos de Galileo le hicieron creerse personificado en el Simplicio del *Diálogo*, se irritó y pasó el asunto a la Inquisición, la cual dictaminó que Galileo había violado su compromiso de 1616, infringiendo la orden de no enseñar el sistema heliocéntrico. El proceso se inició en 1633. Galileo recibió orden de presentarse en Roma, donde llegó en 13 de febrero de 1633. No fue encarcelado, sino se le señaló como residencia el palacio del embajador de Florencia y después el departamento del fiscal de la Inquisición (12 de abril a 22 de junio). Fue sometido a cuatro interrogatorios. Finalmente, compareció en la

[2] «Mi asombro y hasta mi duda son grandes cuando oigo decir que la gran gloria y el signo de perfección de los astros del cielo es el ser impasibles, inmutables, inalterables, etc.; y a la inversa, cuando oigo decir que ser alterable, mutable y susceptible de generación es un gran vicio. Creo, por el contrario, que nuestra tierra debe su nobleza y belleza precisamente a las múltiples alteraciones, mutaciones y generaciones que se producen en ella sin cesar. Si, en vez de verse sujeta a esas transformaciones, fuera una vasta montaña de arena o un montón de jade, o si desde los días del diluvio se hubiera transformado en enorme globo de cristal en el seno de la cual nada se hubiera desarrollado, modificado o transformado, vería en ella una masa despreciable, inútil para el universo; un cuerpo vano, superfluo y que nunca debió haber tenido razón de ser. La tierra sería en tal caso lo mismo que un cadáver respecto a un ser vivo. Y lo mismo digo de la luna, de Júpiter y los demás planetas del universo».

«Cuanto más tiempo dedico a estudiar las huecas disertaciones que está de moda hacer, más tontas y desprovistas de sentido las encuentro. ¿Puede uno imaginar cosa más absurda que respetar los diamantes, el oro, la plata, y no tener sino desprecio por la tierra y el polvo? ¿No se dan cuenta los que así proceden de que si la tierra fuera tan escasa como son las joyas o los metales preciosos, no habría rey que no diera un montón de diamantes y rubíes y numerosos lingotes de oro sólo a cambio de la cantidad de tierra suficiente para llenar una maceta en que plantar un jazminero o un naranjo para poder verlo germinar, crecer y cubrirse de graciosas hojas, de olorosas flores, de delicados frutos?» (*Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*).

sala capitular de Santa María sopra Minerva, donde se le leyó la sentencia, que escuchó en pie y con la cabeza descubierta, suscribiendo su abjuración de rodillas, con la mano sobre los evangelios. Fue condenado a prisión y a rezar los salmos penitenciales una vez por semana durante tres años. Es pura fantasía la frase «Eppur si muove», que aparece por vez primera en el siglo XVIII, en la *Italian library* de Baretti (1757).

El Papa conmutó la sentencia el mismo día, y Galileo no ingresó en prisión. Se retiró a Siena, y después a su villa «Il Gioiello», junto al monasterio de San Mateo de Arcetri, cerca de Florencia (1633), donde pasó sus últimos años escribiendo *Dialogi delle nuove scienze* (1638). Murió en Arcetri el 8 de enero de 1642, el mismo año en que nacía Newton.

Galileo, como Sibiuda, distingue dos libros, que proceden del Verbo divino, que es la Sabiduría de Dios. Uno, el de la Sagrada Escritura, dictado por el Espíritu Santo; y otro, el de la naturaleza, escrito también por Dios en lenguaje matemático y cuyos caracteres son círculos, triángulos y figuras geométricas. De aquí proviene la regularidad de las leyes naturales. Para entender el libro de la naturaleza, primero hay que conocer el lenguaje matemático, y después aplicarse a su estudio con experiencia reflexiva *(Il Saggiatore* 6). Aparte de sus grandes descubrimientos en el campo de la física, Galileo tiene el mérito de haber formulado el método de la ciencia moderna. El procedimiento de seguir ciegamente la autoridad de los antiguos solamente conducía a construir un «mundo de papel». Lo fecundo es el estudio directo de la misma naturaleza, mediante la observación atenta y el cálculo minucioso. Para interpretar los fenómenos o los hechos en sentido matemático hay que prescindir de las cualidades sensibles, subjetivas y variables, ateniéndose tan sólo a las objetivas, a las cantidades y las determinaciones cuantitativas de los cuerpos, a las magnitudes y figuras. Es el procedimiento de la física matemática, con el cual se logra la exactitud tan favorita de los físicos de los siglos XVI y XVII, pero que el mismo desarrollo de la ciencia ha manifestado ser insuficiente.

El caso de Galileo es un episodio lamentable, pero perfectamente comprensible encuadrado en el ambiente de su tiempo, y que se ha sacado de quicio, desorbitándolo y utilizándolo como tema de ataque contra la Iglesia católica, erigiéndolo en símbolo de contraste entre lo medieval y lo moderno, entre la ignorancia y la ciencia, entre el retraso y el progreso, la superstición y la razón, etc.

No es correcto centrar la cuestión entre Galileo por un lado y la Iglesia por otro, ni entre la Iglesia y la ciencia moderna. Lo que deben enfrentarse son dos conceptos de ciencia, que chocan entre sí en un momento histórico. Por una parte, el aristotélico-tolemaico, que existía desde hacía veinte siglos, y que hasta entonces había sido aceptado sin apenas discusión en todas las universidades y centros de enseñanza. No obstante, en la misma Edad Media, y en concreto por Santo Tomás, no había sido admitido como verdad inconcusa, sino en cuanto que «salvaba las apariencias», admitiendo la posibilidad de que los «fenómenos» celestes pudieran explicarse de otro modo. No era, pues, la Iglesia católica, que como tal no tiene ningún sistema astronómico propio, sino la casi totalidad de las universidades civiles y los sabios europeos de aquel tiempo quienes admitían como verdad inconcusa que la tierra estaba inmóvil en el centro del universo. Así, pues, la opinión que un conjunto de teólogos sostuvo oficialmente frente a Galileo era la convicción compartida casi unánimemente por todos los científicos de aquel tiempo. El sistema heliocéntrico puede remontarse quizá hasta Filolao y Aristarco de Samos. Tampoco lo inventó Galileo, que era católico, sino Copérnico, también católico y canónigo de Thorn.

La Iglesia no prohibió defender el sistema heliocéntrico como *hipótesis*, sino como doctrina científica y cierta, lo cual en aquellos momentos era una norma de prudencia. Si Galileo se hubiera limitado a proponerla como hipótesis, lo más probable es que no se hubiera llegado a la condenación. Y, desde luego, tampoco habría sido condenado si Copérnico, Kepler o Galileo hubiesen aducido pruebas ciertas y demostrativas experimentales y verdaderamente científicas de sus teorías. La demostración no se dio hasta dos siglos después, por Foucault, en el Panteón de París.

Copérnico y Galileo acertaron en cuanto a la realidad de que la tierra gira alrededor del sol. Pero sustituían el sistema de la tierra fija e inmóvil en el centro del universo poniendo en su lugar el sol, *fijo e inmóvil*, lo cual tampoco es verdad, pues, aunque la tierra gire alrededor del sol, éste no está fijo ni inmóvil en el centro del universo.

Kepler propuso las órbitas elipsoidales, que Galileo se negó a admitir, manteniendo las órbitas circulares de Copérnico. Tampoco acertó ninguno de los dos, porque la tierra no describe una simple órbita alrededor del sol, sino una trayectoria helicoidal, siguiendo la trayectoria del sol por el espacio en su marcha aparente hacia la constelación de Hércules.

En cuanto al valor dogmático de la condenación, a pesar de la intervención personal de Paulo V y Urbano VIII en el asunto, no hay una fórmula dogmática, ni menos una definición *ex cathedra*. Los teólogos consultados y el Papa se dejaron influir por la convicción de que el sistema aristotélico-ptolemaico, instalado en la filosofía desde largos siglos atrás, y que creían científico y verdadero, era el que mejor respondía a la *letra* del texto de la Biblia, y, por

consiguiente, rechazaron la teoría heliocéntrica, considerándola como un peligro para la fe. Galileo, por su parte, en vez de mantenerse en el puro terreno científico, se dejó desplazar hacia el teológico y exegético, en que, si bien adujo razones que hoy parecen muy aceptables, chocaban contra las convicciones corrientes en su tiempo.

Así, pues, lo más exacto y lo más justo es hablar del choque histórico inevitable entre dos corrientes de opinión: por una parte, la clásica o tradicional, basada en la observación vulgar, que explicaba los fenómenos celestes según las apariencias y que parecía más en conformidad con la letra de la Biblia; y, por otra, la nueva, que se apartaba de la experiencia vulgar y chocaba con las apariencias sensibles, pero que tampoco fue capaz por entonces de dar pruebas evidentes ni demostrativas de carácter científico.

Es falso sostener que la condenación de Galileo cerró el camino, ni siquiera entorpeció la investigación científica. De momento produjo algún desconcierto. Pero la verdad es que la teoría heliocéntrica era aceptada pocos años más tarde por todos los sabios, creyentes o no creyentes (Descartes, Gassendi, etc.) sin que nadie les molestara lo más mínimo [3].

Desarrollo de las ciencias matemáticas y naturales.—El auge de las ciencias naturales y matemáticas a partir del Renacimiento es realmente asombroso. Haremos una mención rápida de sus principales representantes.

Matemáticas.—En Alemania: JUAN MÜLLER (1436-1476), natural de Königsberg (Regiomontanus). Matemático, astrónomo y cartógrafo. Investigó sobre geometría plana y esférica. Tradujo al latín las obras de Ptolomeo. Sixto IV lo llamó a Roma en 1475 para colaborar en la reforma del calendario.—MARTIN BEHAIM (1459-1507), discípulo del anterior. Gran cartógrafo. Murió en Lisboa.—ALBERTO DÜRER (1472-1526), además de gran pintor, fue notable matemático *(Underweysung der Messung mit dem Zirkel* (1525). *Von menschlichen Proportion* (1528).—NICOLÁS DE CUSA, al intentar resolver la cuadratura del círculo, hizo notables descubrimientos en Geometría.—MIGUEL STIFFEL (1486-1567), *Arithmetica integra* (Nürenberg 1544).—SEBASTIÁN MÜNSTER editó a Ptolomeo (1540) y escribió una cosmografía en alemán (1544).—SIMÓN GRYNAEUS publicó el *Almagesto* de Ptolomeo (1538), *Arquímedes* (1543) y los *Elementos* de Euclides (1533).—AN. RUDOLFF.—H. SCHREIBER.—TANSTETTER.—JUAN SCHÖNER escribió *Opusculum geographicum* (1533) y *De nuper repertis insulis* (1523).

En los Países Bajos se distinguieron: GERARDO KREMER (Mercator), que publicó un *Mapa Mundi* (1539).—SIMÓN STEVIN (1548-1620), de Brujas, que editó la Aritmética de Diofanto. Escribió *Arithmetica practica* (1584), *Hypomnemata mathematica* y un tratado de estática *(De Beghinselen der Weeghconst)*.

[3] E. MAIOCCHI, *Galileo e la sua condanna* (Milano 1919); L. M. GARRIDO ARILLA, *Galileo, el científico y el católico:* Nuestro Tiempo 72 (1962) 658-673; FILIPPO SOCCORSI, *Il processo di Galileo:* La Civiltà cattolica (Roma 1964); P. MUÑOZ VEGA, S. I., *Fe e inteligencia en la génesis de la ciencia moderna* (Roma, Un. Gregoriana, 1965).

En Francia: LEFÈVRE D'ETAPLES editó la *Aritmética* de Jordán Nemorarius (1496), la *Sphaera* de Sacro Bosco (1507) y una traducción de Euclides (1516).—CARLOS BOUILLÉE.—NICOLÁS CHUQUET (*Tryparty* 1484).—ESTEBAN DE LA ROCHE.—ORONCIO FINÉ (1494-1555), *Protomathesis* (1532).—FRANCISCO VIÈTE (1542-1603) adoptó las letras del alfabeto como símbolos para expresar cantidades algebraicas. Escribió: *Doctrina de las secciones angulares* (1579), *Isagoge ad artem analyticam* (h.1580), *Ad logisticam speciosam notae priores, De aequationum recognitione et emmendatione.*—JUAN NAPIER (1550-1617) inventó los logaritmos (*Mirifici logarithmorum canonis descriptio*, 1614).—ENRIQUE BRIGGS (1561-1630).—ALBERTO GIRARD († 1633), *Algebra* (1529).—PEDRO FERMAT (1601-1665).

En Italia: LUCAS PACIOLI.—ESCIPIÓN DEL FERRO (1485-1526) inventó fórmulas para resolver ecuaciones de tercer grado. —FRANCISCO GALIGAI.—LEONARDO PISANO.—CATALDI.—MAUROLICO (1494-1573), de Mesina, editó Arquímedes (1572), tradujo a Euclides, las *Secciones cónicas* de Apolonio y los *Lemas* de Papo.—NICOLÁS FONTANA (1500-1557), de Brescia, apodado *Tartaglia* por la tartamudez que le ocasionó la rotura de una mandíbula en el saqueo de Brescia por los franceses (1512). Enseñó en Venecia. Escribió *Nova Scientia* (1537), *Invenzione novamente trovata*, o *Travagliata invenzione* (1551), *Quesiti et invenzioni diverse* (1546). Polemizó con Cardano.—JERÓNIMO CARDANO, gran matemático: *Practica mathematica generalis* (1539), *Artis magnae seu de rebus algebraicis liber unus* (1545), *De regula Aliza, De subtilitate, In Cl. Ptolomaei de astrorum Indiciis Commentaria.*—LUIS FERRARI (1522-1565), de Bolonia, discípulo del anterior.—RAFAEL BOMBELLI, de Bolonia, *Algebra* (1572).—JUAN BAUTISTA BENEDETTI (1530-1590), discípulo de Tartaglia. Sigue a Arquímedes y aspira a una filosofía matemática de la naturaleza. Atacó a Aristóteles en su *Diversorum speculationum mathematicarum et physicorum liber.*

En España *: PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO editó las obras de Bradwardine (1502) y la *Sphera* de Sacro Bosco (1505).—JUAN MARTÍNEZ SILÍCEO, *Cursus quatuor mathematicarum artium liberalium* (Alcalá 1516).—LUIS NÚÑEZ CORONEL, *Physicae perscrutationes* (1530).—JUAN DE CELAYA, *Expositio in octo libros Physicorum* (París 1517).—JUAN PÉREZ DE MOYA, *Arithmetica practica y especulativa* (Salamanca 1562), *Astronomia, Cosmographia y Philosophia natural* (Alcalá 1573), *Philosophia secreta* (Madrid 1585), *Manual de contadores* (Alcalá 1582).—DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA, O. S. A. († h. 1530), defendió el sistema de Copérnico y su obra sobre Job fue prohibida por la Inquisición (1616).

* **Bibliografía:** FERNÁNDEZ VALLIN, A., *La cultura científica de España en el siglo XVI.* Discurso en la Real Acad. de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Madrid 1893); PICATOSTE, F., *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI.* Estudios biográficos y bibliográficos de ciencias exactas, físicas y naturales y sus inmediatas aplicaciones en dicho siglo (Madrid 1891); ID., *Estudios sobre la grandeza y decadencia de España* 3 vols. (Madrid 1887); REY PASTOR, J., *Los matemáticos españoles del siglo XVI.* Discurso en la Universidad de Oviedo (1913-1914).

En Portugal: Pedro Núñez (1502-1578), profesor en Coimbra, inventor del «nonius». *De Crepusculis* (Lisboa 1542).

Ciencias naturales: Jorge Agrícola (Bauer o Landmann 1494-1555). Alemán, médico de Jachymov (Joachimsthal). Inició la metalurgia *(Bermannus, sive de re metallica dialogus* (Basilea 1530, Leipzig 1546), y la mineralogía *(De natura fossilium)*.—Bernardo Palissy (h.1510-1589), natural de Agen. Descubrió el secreto del esmalte. Opone la experiencia a la teoría («théorique») de los antiguos. La práctica («practique») debe observar la naturaleza y descubrir nuevas verdades con su contemplación.—Antonio de Dominis (1565-1625), arzobispo de Spalatro. Investigó sobre el arco iris *(De radiis visus et lucis)*.—Guillermo Gilbert (1540-1603), inglés, estudió el magnetismo: *Tractatus sive physiologia nova de magnete magneticisque corporibus et de magno magnete tellure* (Londres 1600), *De mundo nostro sublunari philosophia nova* (Amsterdam 1651).—Gerardo Desargues (1593-1660), de Lyón, geómetra.—Nicolás Lemery (1645-1715), de Rouen, químico.—Otto de Guericke. Inventó la máquina neumática.—Roberto Boyle (1626-1691), químico y físico irlandés.—Dionisio Papín (1647-1714), físico.—Christian Huyghens (1629-95), físico holandés: *Horologium oscillatorium*.—Los hermanos holandeses Zacarías y Francisco Janssen inventaron el microscopio (1590).—El cordobés Benito Daza Valdés (1591-1634) escribió *Uso de los Antojos sobre óptica*.—Evangelista Torricelli, discípulo de Galileo, inventó el barómetro y el termómetro. Demostró que el *calor* y el *frío* no son opuestos, sino sólo diferentes grados de un mismo estado de la materia.

Botánica y Zoología.—Conrado Gesner (1516-1565), natural de Zürich, *Enchiridion historiae plantarum* (Basilea 1541), *Bibliotheca universalis* (Zürich 1545), *Historia animalium* (1551-60).—Andrés Cesalpini, *De Plantis* (1583).—José de Tournefort (1656-1708), *Elements de botanique*.—Rivin, *Introductio generalis ad rem herbariam* (1690).—El español Fernández de Oviedo, cronista de las Indias, hace miles de descripciones de terrenos, plantas y animales de América.—Andrés Mattioli, de Siena, tradujo Dioscórides al italiano; Andrés Laguna, al español; y Rouellius, al francés.—Niels Stensen (Steno), gran naturalista danés.—Ulises Aldovrandi (1525-1606) estudió y clasificó peces.—R. Hooke escribió *Micrographia* (1665) y descubrió la estructura celular de las plantas, dándole el nombre de «células» (celdillas).—Buenos naturalistas fueron: A. van Leeuwenhoek (1632-1723), Belon (1517-64), Rondelet (1507-66), Salviani (1514-72), N. Grew (1628-1712).

Medicina.—Miguel Servet, en su *Christianismi restitutio*, describió la circulación pulmonar de la sangre.—Guillermo Harvey (1578-1657) estudió en Padua. Hacia 1615 descubrió la circulación mayor: *De motu cordis et sanguinis circulatione* (Frankfurt 1628). Ambrosio Paré (1517-90).—Juan Fernel, *De abditis rerum causis* (1542), *Medicina* (1554).—Andrés Vésale (1514-64), natural de

Bruselas. Enseñó en Padua, Pisa y Bolonia. Médico de Carlos V y Felipe II en Madrid. Al regreso de una peregrinación a Tierra Santa murió en un naufragio en la isla de Zante. Practicó la disección de cadáveres. Es el creador de la anatomía, basándola en la experiencia y la observación. Criticó a Galeno. Escribió *Prima tabula anatomica* (Venecia 1540), *De humani corporis fabrica* (Basilea 1543). GABRIEL FALLOPIO (1523-63), de Módena, sucedió a Vésale en Padua. Fue llamado «Colón del cuerpo humano». Escribió *Observationes anatomicae* (Venecia 1561).—BARTOLOMÉ EUSTAQUIO († 1570). Enemigo de Vesalio y de Fallopio. Escribió *Tractatus de vena zygomatica* (Venecia 1563).—MARCELO MALPIGHI (1628-95).—F. STELLUTI, anatomista.

El interés por las ciencias de la naturaleza determina la creación de numerosas Academias científicas. Juan Bautista della Porta fundó en Nápoles la *Academia secretorum naturae* (1560). Telesio la *Academia telesiana* en Cosenza. En Roma se fundó otra en 1603. En Londres la *Royal Society* en 1645 (reconocida en 1662). En París otra en 1666.

Durante casi dos siglos, el ideal científico consistirá en: 1.º Mecanicismo, o consideración de la naturaleza como sometida a leyes fijas. 2.º Matematicismo universal. 3.º Preocupación de un método riguroso, semejante al de las matemáticas. Con la tendencia absolutista de la ciencia coincide el absolutismo político, la proclamación del principio de autoridad, el absolutismo del Estado y el «derecho divino de los reyes» (Hobbes, Grocio, Pufendorf).

Bacon marcó a la ciencia física una orientación experimentalista. Es la tendencia que prevalecerá en Inglaterra, continuada por el sensismo de Locke hasta terminar en el fenomenismo empirista de Hume. Hobbes sigue más bien una línea mecanicista y matemática, lo mismo que Newton. En el continente se consolidará el ideal matemático de ciencia, hasta casi nuestros días, en que se ha manifestado su insuficiencia y limitación.

Los éxitos obtenidos por el método matemático en el campo de la astronomía y la física determinan un cambio de mentalidad, pretendiendo ampliar el mismo procedimiento a todas las ramas de la filosofía. Descartes y sus sucesores aspirarán a convertirla en una especie de matemática universal. Todo consistía en establecer unos pocos principios claros, sencillos y universales, para construir sobre ellos la ciencia, siguiendo rigurosamente el método deductivo de las matemáticas. Queda así convertida la filosofía en una disciplina rigurosa, sometida a reglas fijas, con valor intrínseco y absoluto. El éxito infalible se lograría, lo mismo que en física y astronomía, con atenerse rigurosamente a un método del que quedaba excluida toda arbitrariedad. Es la geometrización de la filosofía, que representará Descartes con su método esencialmente deductivo, Spinoza en su *Ethica more geometrico demonstrata*, Leibniz con su «arte combinatoria», que permitiría descubrir por deducción todas las verdades posibles y cuya fascinación perdura hasta Kant, quien contrastará

la certeza de la física y las matemáticas con la incertidumbre de la «metafísica», atribuyéndola a un método inadecuado y a un uso ilegítimo de la razón.

CAPITULO VIII *

Derecho y política en el Renacimiento

La profunda mutación de las condiciones sociales, políticas y económicas plantea numerosos problemas, que dan lugar a nuevas teorías del derecho y el Estado. Los temas debatidos son: relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre el Estado y los ciudadanos, entre los reyes y los parlamentos, relaciones internacionales, la guerra, el derecho natural, cuestiones derivadas del descubrimiento, conquista y civilización del Nuevo Mundo, derecho de gentes e internacional, cuestiones económicas: comercio, precios, usura; tratados sobre la educación de los príncipes, etc. Es interesante el género de las *Utopías*, en que, bajo la forma de descripciones de Estados ideales, se contienen alusiones a Estados concretos y teorías políticas a veces muy notables, con una copiosa y persistente literatura que se prolonga hasta entrado el siglo XVIII. Esta variada problemática es pábulo de una amplia producción jurídica y política, en que muchos temas se enriquecen con aspectos y aportaciones nuevas, a la vez que muchas ideas medievales sufren una profunda mutación, con tendencia cada vez más acentuada al naturalismo.

En el desarrollo del derecho en este período—y lo mismo hay que decir de las ciencias exactas y naturales—tenemos

* **Bibliografía:** ALLEN, J. W., *A History of political thought in the sixteenth Century* (Londres 1928, 1951); BENEYTO, J., *Introducción a la Historia de las doctrinas políticas* (Barcelona 1947); ID., *Historia de las doctrinas políticas* (Madrid, Aguilar, 1948, 1950, 1964); CARLYLE, A. J., *A History of medieval political Theory in the West. VI: Political Theory from 1300 to 1600* (Edimburgo 1936); CHABOD, F., *Del «Principe» di N. Machiavelli* (Milán-Roma 1926); D'ENTRÈVES, A. P., *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy* (Londres 1951); DROZ, J., *Histoire des doctrines politiques en France* (París 1948); FIGGIS, J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius* (1414-1625) (Cambridge 1923; Nueva York 1960); FRANCK, A., *Réformateurs et publicistes de l'Europe* (París 1864); GARIN, E., *Utopisti italiani del 1500*: Città di Vita 1 (1946) 69-94; GIERKE, O. VON, *Natural Law and the Theory of Society* 2 vols., trad. de E. BARKER (Cambridge 1934); GORDON CATLIN, G., *A History of the Political Philosophers* (Londres 1950); ID., *Historia de los filósofos políticos*, trad. de L. FABRICANT (Buenos Aires 1946); GOUGH, J. W., *The Social Contract. A critical Study of its Development* (Oxford 1936); HEARNSHAW, F. J. C., *The Social and Political Ideas of some great thinkers of the Renaissance and the Reformation* (Londres 1925); ID., *The Social and Political Ideas of some freat Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Londres 1926); HOLSTEIN, G., *Historia de la filosofía política* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950); JANET, P., *Histoire de la philosophie morale et politique* 2 vols. (París 1860); LUÑO PEÑA, E., *Derecho natural* (Barcelona 1954); ID., *Historia de la Filosofía del Derecho* (Barcelona 1953[2]); MEINECKE, F., *Die Idee der Staaträson in den neuerer Geschichte* (Munich-Berlín 1924, 1929); MESNARD, P., *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle* (París 1926, 1952); ID., *Il pensiero politico rinascimentale* (Bari, Laterza, 1963-64); RITCHIE, D. G., *Natural Rights* (Londres 1916[3]); SABINE, G. H., *A History of Political thought* (Londres 1941); STAHL, F. J., *Historia de la filosofía del derecho*, trad. E. GIL ROBLES (Madrid 1894).

un buen ejemplo de la vinculación del Renacimiento a la Edad Media, y de la continuidad entre ésta y la Moderna. Típicamente humanistas son dos corrientes políticas: la de Maquiavelo y la de las *Utopías*. Pero el auténtico desarrollo del derecho hay que buscarlo, en primer lugar, en los teólogos escolásticos, como Vitoria, Soto y Suárez, que aplican las doctrinas tomistas a las cuestiones que plantea el descubrimiento del Nuevo Mundo; y en segundo, en los doctrinarios protestantes, que continúan la línea del averroísmo y el nominalismo del siglo XIV. Dividiremos, pues, esta materia en cinco apartados: 1.º Relaciones entre la Iglesia y el Estado, tema que entra en el Renacimiento después de largas discusiones en la Edad Media. 2.º El oportunismo político de Maquiavelo, desligado de toda conexión con los principios y temas doctrinales procedentes de la Edad Media e inspirado en normas puramente pragmáticas del momento y en una vaga añoranza de la grandeza de la antigua Roma. 3.º Utopías renacentistas, también desligadas de la Edad Media, que responden a problemas políticos concretos en algunas naciones determinadas. 4.º Desarrollo de temas jurídicos y políticos en la escolástica tomista provocado por el hecho del descubrimiento de América. 5.º Desarrollo del derecho protestante, que deriva al laicismo y al yusnaturalismo.

I. La Iglesia y el Estado

El problema de las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil, planteado desde el momento de la aparición del cristianismo, tiene varias oscilaciones, conforme al predominio alterno de cada uno de los dos poderes. Comenzó por un dualismo inorgánico de coexistencia. Más tarde, con la preponderancia del poder eclesiástico, derivó hacia un dualismo teocrático (s.XII). Declinó después hacia un dualismo, en que cada vez se acentúa más la división de los dos poderes (s.XIV), para terminar, o bien en un concordismo, o disgregándose en un laicismo total. Por su importancia ante los problemas jurídicos que se plantean en el Renacimiento a propósito del descubrimiento de América, haremos un breve recorrido histórico.

1) *Dualismo de coexistencia*.—La cuestión se planteó primeramente en un terreno práctico, sin elevarse a principios de orden doctrinal. La Iglesia nació dentro de la organización política del Imperio romano y nunca discutió la legitimidad de la autoridad civil. Se limitó a reclamar su propia libertad, conquistándola al precio de la sangre de sus mártires. Durante los primeros siglos, a pesar de verse implicados en numerosos acontecimientos de orden político, no aparece en los escritores cristianos una doctrina orgánica de las relacio-

nes entre el poder eclesiástico y el civil. Se dan por contentos con el mandato evangélico: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. En cuanto al origen del poder, se contentaban con atenerse al texto de San Pablo: *Omnis potestas est a Deo*. La coordinación de las mutuas relaciones se limita a la fórmula de San Gelasio, en que se establece simplemente la división de poderes entre el Papa y el emperador: «Duo quippe sunt, Imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» [1].

Con la coronación de Carlomagno como emperador de Occidente (900) revive la idea del Imperio romano. El Papa y el emperador son las dos figuras supremas en el orden social, a las que corresponden dos misiones distintas: al segundo en el orden secular y temporal, y al primero en el espiritual. Una misión importantísima del emperador será la defensa y protección de la Iglesia y de la fe. Todavía en el siglo XVI, Domingo de Soto, dirigiéndose a Carlos V, lo llamará «fidei protector ac propugnator, per Pontificem ad hoc coronatus: et ideo in causis fidei, scilicet tam ad inimicos crucis arcendos et abigendos, quam ad restinguenda schismata, potest christianos reges convocare» [2].

La Edad Media cristiana está dominada por la conciencia común del valor sobrenatural de la Iglesia y, por lo tanto, de la preeminencia del poder espiritual respecto del civil. Pero de la misma compenetración del cristianismo con la vida social y política tenían que resultar inevitablemente interferencias entre el ámbito de lo temporal y lo espiritual y confusiones en las atribuciones peculiares de ambos poderes. Esto dio origen a una serie de conflictos, latentes en la imprecisión de las atribuciones respectivas. El emperador se atribuye misiones específicamente sacerdotales, y los pontífices no renunciaron a las seculares y temporales.

2) *Dualismo subordinacionista en lo espiritual*.—El conflicto se manifiesta en el siglo XI, con ocasión de la querella de las investiduras, en que se enfrentaron Enrique IV de Alemania y Gregorio VII (*Dictatus Papae*). El Pontífice tuvo que hacer frente en el interior a la corrupción del clero y en el exterior a las pretensiones del emperador germánico. Defendieron la causa del pontificado San Pedro Damiani, Manegoldo de Lautenbach, Gerardo de Salzburgo, Gregorio monje de Farfa, el cardenal Humberto de Borgoña y el anónimo de York. De parte del emperador se pusieron Benson, obispo de Alba; Walram de Naumburgo y Pedro Crasus, jurista de Rávena. Para expresar la diarquía entre ambos poderes y al mismo tiempo la superioridad espiritual del Sumo Pontífice, acudieron a metáforas poco felices (las dos espadas, el sol y la luna, el alma y el cuerpo, etc.), insuficientes, en el mejor de los casos, para perfilar debidamente los sutiles matices de una cuestión tan compleja y que

[1] *Ep. ad Anastasium Augustum*, año 494 (PL 59,108); I. B. Lo Grasso, S. I., *Ecclesia et Status. De mutuis officiis et iuribus*: Fontes selecti (Roma 1939) n.96.100.
[2] D. de Soto, *De iustitia et iure* l.4 q.4 a.2.

no bastaban para suplir la carencia de una doctrina bien elaborada. Los defensores del pontificado trataron de armonizar ambos poderes. A la potestad pontificia le correspondía el gobierno de la Iglesia y el dominio en lo espiritual, y al emperador la potestad temporal, pero sometido a la supremacía del Pontífice *ratione peccati.*

3) *Dualismo teocrático.*—Inocencio III estableció las bases de una nueva síntesis. Como canonista profesaba el dualismo de poderes—espiritual y temporal—, aceptando el principio de la independencia del Estado civil, si bien reivindicando la potestad indirecta del Papa *in temporalibus*, la cual fundamentaba el derecho de «traslación», es decir, de transferir el Imperio a otra persona o a otro pueblo cuando los electores no eligieran un candidato digno, o cuando el emperador no cumpliera sus obligaciones de proteger y defender a la Iglesia, o en el caso de perseguirla. Pero el ardor de la lucha contra Federico II le llevó a dar un paso atrás, proclamando la teocracia en sentido pleno y reivindicando la *plenitudo potestatis* en todos los dominios. En virtud de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal se considera como emperador espiritual de la cristiandad. La soberanía es indivisible, y el Pontífice tiene autoridad absoluta tanto en lo espiritual como en lo temporal. El Pontífice tiene derecho a examinar y aprobar la persona elegida para ocupar el imperio (decretal *Venerabilem*, mayo 1202). El emperador recibe del Pontífice la unción, la consagración y la corona. La Iglesia ha ejercido el derecho de «traslación» haciendo pasar el *imperium* de los griegos a los francos, y después a los alemanes. En la lucha por la corona imperial entre Felipe de Suabia y Otón de Brunschwick (1198-1202), Inocencio III se inclinó a favor del segundo.

Pero el descubrimiento del derecho romano en el siglo XII y después de la *Política* de Aristóteles contribuyó a dar un nuevo matiz a la controversia. Los partidarios de Federico II (averroístas) hacen entrar en juego nuevas ideas, con tendencia creciente a una separación cada vez mayor entre el campo de lo espiritual y lo temporal y a la secularización completa del poder político.

La lucha se hace cada vez más violenta en el terreno de las ideas en el conflicto entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII (bula *Unam Sanctam*, 1302). Las discusiones entre los canonistas o curialistas pontificios con los legistas reales tuvieron por resultado disipar o atenuar extraordinariamente los anteriores conceptos teocráticos. Por parte del Papa intervinieron Egidio Romano (in lege naturae coniungebantur hi gladii), Tolomeo de Lucca (1236-1327), Jacobo de Viterbo (1308), Juan el monje y Enrique de Cremona; y por la del rey, Pedro Flotte, Guillermo Nogaret y Pedro Dubois. El conflicto entre Luis de Baviera y Juan XXII acentuará todavía más la tendencia laicista. Por parte del segundo combatirá Alvaro Pelagio, y del primero, el nominalista Guillermo de Ockham y los averroístas Juan de Jandun y Marsilio de Padua *(Defensor pacis)*, atacando la supremacía pontificia y defendiendo la autonomía del poder civil, como un Estado organizado, con fin y medios propios,

libre de toda intervención exterior. De Marsilio de Padua se derivan las teorías democráticas y naturalistas del Renacimiento [3].

4) *Yusnaturalismo.*—A partir del siglo XIV, la lucha reviste un carácter muy distinto. Al declinar la Edad Media se realiza el hecho importantísimo de la consolidación de los Estados nacionales. A ello contribuyeron las luchas civiles, religiosas y políticas. En Francia, la guerra de los Cien años agrupó al pueblo en torno a la monarquía. Lo mismo sucedió en Inglaterra en la de las dos Rosas. Las monarquías o los núcleos nacionales adquieren conciencia de su independencia frente a las instituciones de carácter universalista procedentes de la Edad Media: el Imperio y la Iglesia. A la oposición entre el Pontífice y el emperador sucede la de los reyes contra el emperador. Se precipita la disolución del Imperio, quedando reducido a una realidad puramente nominal. La proclamación de Alfonso VIII como emperador de España tiene ya un carácter puramente local. Los soberanos de las monarquías nacionales hacen frente en el interior a la dispersión feudal y a las agrupaciones comunales, corporativas y municipales, que habían ido conquistando libertades frente al feudalismo, y en el exterior, al Imperio y a la Iglesia. Las monarquías fueron ganando terreno poco a poco y absorbiendo el poder, con una marcada tendencia al centralismo y al absolutismo. El ejemplo más típico de esa evolución es Francia, donde la conciencia monárquica se convierte en conciencia nacional. En la lucha de Felipe el Hermoso contra Bonifacio VIII es el pueblo quien sostiene al rey en sus aspiraciones de independencia respecto del poder pontificio.

Pero, a su vez, los abusos del absolutismo monárquico—al que contribuyeron no poco los reformadores protestantes—dieron origen a una nueva corriente de teorías jurídicas, para afirmar el derecho de los individuos y los pueblos frente al poder absorbente del Estado (Leviatán). Son ahora los súbditos quienes se enfrentan contra el poder absoluto de los reyes (parlamentarismo). Por una parte se afirman los derechos del Estado frente a la hierocracia, y, por otra, los de los individuos frente al Estado. Es la fase que cuaja en el llamado *Derecho natural*, en que se considera que la soberanía está encarnada en la sociedad. Los individuos se habrían decidido a abandonar el «estado natural», cediendo algunos de sus derechos, o limitando sus libertades y prerrogativas individuales para vivir en sociedad (pacto social) y transmitiendo sus poderes a la persona de un príncipe (pacto político). La finalidad, más o menos implícita, de estas teorías consiste en oponerse a un absolutismo excesivo que degeneraba en tiranía.

Del proceso naturalista que se realiza en el Renacimiento a partir del Humanismo no podía menos de surgir un nuevo concepto del derecho y el Estado, contrapuesto al medieval. La Edad Media cristiana concebía el Estado como una organización, cuyo fin propio

[3] MARSILIO DE PADUA, *Defensor Pacis*, traducción en Boletín informativo del Seminario de Derecho Político, dirigido por E. Tierno Galván (Salamanca, mayo-octubre 1957).

era el bien temporal de sus súbditos, pero subordinado al eterno y sobrenatural, al cual debía cooperar y fomentar. En el Renacimiento cambia la perspectiva. En virtud del concepto naturalista del derecho y de la ley, el Estado aparece como una entidad autónoma, no subordinada a ninguna otra, cuyos poderes proceden de causas puramente naturales y terrenas. Es el llamado *yusnaturalismo*, que se desarrolla en los siglos XVI y XVII, ligado a la escuela protestante. Conserva todavía la creencia en la existencia de Dios, pero busca empíricamente la base del derecho en fuentes puramente naturales. Viene a representar una transición entre el concepto teológico y ético de la Edad Media y el racionalismo, que en el siglo XVIII se consolidará con Rousseau, Kant y sus continuadores. Sus principales ideas son las siguientes: 1.º La base del derecho es la misma naturaleza humana, que primeramente se considera como creada por Dios, y después en sí misma, con independencia de Dios. 2.º La hipótesis del estado primitivo de naturaleza para fundamentar el origen de la sociedad, y que cada uno presentará a su manera: Grocio insistirá en la sociabilidad natural, mientras que Hobbes la describirá como un estado de egoísmo, de fuerza y guerra de todos contra todos. 3.º El pacto o contrato social, hipótesis en que se fundamenta el origen de la sociedad, del derecho y del Estado, y cuyos antecedentes provienen del siglo XIV (Marsilio de Padua). Sobre estas bases se fundamentan los derechos naturales del hombre y el ciudadano.

Muy valiosa fue la contribución de los escolásticos al desarrollo de los temas de derecho en el Renacimiento. Los grandes teólogos españoles—Vitoria, Soto, Suárez—, siguiendo la corriente católica tradicional, revalorizan y desarrollan ampliamente el derecho natural y de gentes y crean el internacional, pero apoyados en el principio de que lo sobrenatural no destruye ni anula lo natural. Tanto uno como otro los fundamentan sobre un concepto ético y teológico del hombre y de la sociedad [4].

II. Oportunismo político

NICOLAS MAQUIAVELO (1469-1527) *.—Es el representante por excelencia del espíritu político humanista. Carece de sistema filosófico y político y sus ideas no están vinculadas al desarrollo de los grandes problemas que venían planteados

[4] J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel* (Lovaina 1926); H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge* (París 1934); M. PACAUD, *La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au moyen âge* (París 1957); R. GARCÍA VILLOSLADA, S.I., y B. LLORCA, S.I., *Historia de la Iglesia católica* III (Madrid, BAC, 1960).

* **Bibliografía:** *Ediciones:* Florencia 1531-32; Florencia 1810-11; *Le opere di Niccolo Machiavelli*, por P. FANFANI, L. PASSERINI, G. MILANESI, 6 vols. (Florencia 1873-77); edición MAZZONI, CASELLA y G. BARBERÁ (Florencia 1929); *Opere complete*, por F. FLORA y C. CORDIE (Milán 1949-50), en curso de publicación; *Opere* (a cura di A. PARRELLA [Milán, Rizzoli, 1938 40], 2 vols.); *El Príncipe*, trad. y estudio preliminar de E. GONZÁLEZ BLANCO (Madrid, Bergua, s.f.); traducción catalana por J. PIN SOLER (Barcelona 1916); *El Príncipe. Escritos políticos*, trad. de J. G. DE LUACES (Madrid, Aguilar, 1944, 1951[2]).

Estudios: ALDERISIO, N. *Machiavelli* (Turín 1930); BARBIERI, L., *Maquiavelo y la estruc-*

desde muchos siglos atrás en la Edad Media. Su sentimiento predominante es el típicamente humanista de nostalgia ante la grandeza de la antigua Roma, en contraste con la debilidad e impotencia de las pequeñas repúblicas italianas de su tiempo. Este sentimiento exacerba su patriotismo. Pero, carente de altos principios éticos y jurídicos, se refugia en una actitud de oportunismo y utilitarismo, con el fin de mantener y engrandecer el propio Estado en medio de las luchas entre repúblicas rivales y frente a enemigos poderosos.

Vida.—Nació en Florencia, de noble y antigua familia güelfa. En 1498 fue nombrado jefe de la segunda cancillería de la república, instaurada por Carlos VII después de la caída de Pedro de Médicis, hijo de Lorenzo el Magnífico. Su cargo le dio ocasión para recorrer en misiones diplomáticas las principales cortes italianas y extranjeras: Milán (1499), París (1500), Pistoya (1501), Urbino (1502), donde conoció a su admirado César Borgia, duque de Valentinois; Roma (1503), París (1504), Mantua (1507, 1509), París (1510). Pudo así conocer a los hombres de Estado más notables de su tiempo: Luis XII de Francia, el emperador Maximiliano, Julio II. Esto le permitió acumular abundantes experiencias y observaciones sobre los procedimientos que los políticos empleaban para triunfar, de los cuales no se excluían la intriga, la perfidia, la fuerza y hasta el asesinato.

tura sociológica del Estado moderno: Universitas 19 (Tucumán 1961) n.14 p.105-119; BECK, H., *Machiavellismus in der Englischen Renaissance* (Duisburgo 1935); BENOIST, CH., *L'influence des idées de Machiavel:* Recueil des Cours 4 (1925); ID., *Le Machiavélisme et l'Antimachiavel* (París, Plon, 1915); ID., *Le Machiavélisme* 3 vols. I: *Le machiavélisme avant Machiavel* (París 1907). II: *Machiavel* (1934). III: *Le machiavélisme après Machiavel* (1936); CHEREL, A., *La pensée de Machiavel en France* (París 1935); CONDE, F. J., *El saber político en Maquiavelo* (Madrid, Inst. Nac. de Estudios Jurídicos, 1948); ERCOLE, F., *La Politica de Machiavelli* (Roma, Anonima Romana Editoriale, 1926); FERRARA, O., *Machiavelli* (Milán, Treves, 1930).—*Maquiavelo. La vida, las obras, la fama* (Madrid, La Nave, 1943, 1947); FOSTER, M. B., *Masters of Political Thought.* I: *Plato to Machiavelli* c.8 (Londres 1942); FRAGA IRIBARNE, M., *El nuevo antimaquiavelo* (Madrid, Inst. Est. Pol., 1962); GARCÍA PELAYO, M., *La modernidad de Maquiavelo:* Finisterre 6 (1948) 191-195; GAUTHIER-VIGNAL, L., *Machiavel* (París 1929); GERBER, H., *Niccolò Machiavelli, die Hansdchriften, Ausgaben und Uebersetzungen seiner Werker in XVI und XVII Jahrhunderten* (Gotha 1912); JONES, W. T., *Master of political Thought.* II: *Machiavelli to Bentham* (Boston 1960); MALAGOLI, L., *Il Machiavelli e la civiltà del Rinascimento* (Milán, Ist. di Politica Internazionale, 1941); MARCU, V., *Maquiavelo. La escuela del poder*, trad. de J. L. IZQUIERDO HERNÁNDEZ (Madrid, Col. Austral n.530, 1945); MAYER, E. W., *Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff Virtù* (Munich-Berlín 1912); MONTUARI, R., *Il Principe del Machiavelli e la politica di Hobbes:* Riv. di Fil. italiana (1905); NAMER, E., *Machiavel* (París, P. U. F., 1961). *Niccolò Machiavelli nel quarto centenario della sua morte* (Milán, Vita e Pensiero, julio 1927); NORSA, A., *Machiavelli* (Milán 1949); OLGIATI, F., *Il metodo per ripensare le dottrine di N. M.:* RivFilNeosc (1927) 385-400; (1928) 179-198; PETRUZZELIS, N., *Lineamenti di filosofia politica* (Bari 1951) p.108-135; PANELLA, A., *Gli antimachiavellici* (Firenze 1943); QUADRI, G., *Niccolò Machiavelli e la costruzione politica della coscienza morale* (Firenze 1948); RENAUDET, A., *Machiavel. Étude d'histoire des doctrines politiques* (París, Gallimard, 1942, 1956); SILIÓ CORTÉS, C., *Maquiavelo y su tiempo. Repercusión del maquiavelismo en las teorías y en las prácticas de gobierno* (Madrid, Espasa-Calpe, 1946); ID., *Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra Fajardo, Baltasar Gracián)*. Discurso de ingreso en la Real Ac. de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 1941); SPIRITO, U., *Machiavelli e Guicciardini* (Firenze 1946); STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli* (Illinois 1958); ID., *Meditación sobre Maquiavelo* (Madrid, Instituto Est. Políticos, 1964); TOFFANIN, G., *Machiavelli e il Tacitismo: La «politica storica» al tempo della Contrariforma* (Padua 1921); TOMMASINI, O., *La vita e gli scritti di N. Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo* (Roma 1882-1911, 1940-42); VILLARI, P., *Nic. Machiavelli e i suoi tempi* 3 vols. (Firenze 1877-82; Milán 1912-14, 1927).

Es la experiencia que le servirá de base para elaborar su propia teoría de gobierno.

Después de la batalla de Rávena (1512) y de la caída del gonfaloniero Soderini, los Médicis retornaron a Florencia con el auxilio de la Santa Liga. Maquiavelo, sospechoso de simpatizar con la república, fue depuesto de su cargo, encarcelado y confinado en su villa de San Casciano. Pasó unos años de pobreza, y, para distraer sus ocios, se entregó al estudio de Platón, Aristóteles, Polibio, Tácito y Tito Livio y a componer sus propias obras. Los Médicis volvieron a tomarlo a su servicio en 1519 y le encargaron escribir la historia de Florencia. Ejerció varias misiones diplomáticas al servicio de sus nuevos señores, hasta que fueron derribados y proclamada la república (1527). Fue destituido y murió poco después (22 de junio de 1527). A pesar de su indiferentismo en política y de su vida excesivamente libre, fue siempre creyente y murió como buen cristiano. A petición suya se confesó con fray Mateo y recibió los últimos sacramentos.

Obras: Il Principe (acabada en 1513, impresa en Roma 1531). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (Roma 1531). *Istorie fiorentine*, ocho libros, hasta 1492 (compuesta entre 1521-1525, impresa en Roma en 1532). *Sette libri dell'arte della guerra* (compuesta en 1521; consiste en un diálogo que sitúa como escenario en los jardines de Cosme Rucellai, entre el condottiero Fabrizio Colonna, Zanobi Buondelmonti, Battista della Palla y Luigi Alamanni). Una comedia titulada *Mandragola*. *Legazioni e Commissioni* (muy interesante para su actividad diplomática).

Durante su vida no se destacó más que como un inteligente y laborioso secretario de la Signoría. Aunque *El Príncipe* corría manuscrito desde 1514, la celebridad le vino después, cuando sus obras se imprimieron en 1531.

Carácter.—Maquiavelo no es un doctrinario. No se remonta a los principios y carece de una ideología definida. Es más bien el símbolo o la encarnación del oportunismo y el utilitarismo. Pero tiene el mérito innegable de un alto concepto del Estado, a la vez que un agudo sentido de la naturaleza de los hombres, de los acontecimientos y la realidad política. En *El Príncipe* condensa su experiencia de las pequeñas señorías italianas de su tiempo. Es la política posible para Estados minúsculos, a los cuales, para hacer frente a la fuerza y las apetencias de rivales poderosos, no les queda más recurso que acudir a las llamadas «armas de los débiles».

En Maquiavelo confluyen dos influencias. Por una parte, su admiración hacia la grandeza de la antigua Roma, tal como la veía reflejada en las obras de los historiadores: Tácito, Polibio, Tito Livio. Siempre tiene presentes los grandes hechos de la antigüedad, comparándolos despreciativamente con el cristianismo medieval, en que veía una de las causas de la decadencia de Italia. «¡Ah, ya no nacen hombres como aquéllos! No sé qué se ha hecho del jugo poderoso de esta tierra fecunda. ¡Generación de enanos, mira aquí los

gigantes de que has nacido!» [1] En la historia de la antigüedad busca normas para aplicarlas al resurgimiento de su patria. Aspira a la grandeza y unidad de Italia, con un espíritu de sincero patriotismo. Sueña con un Estado fuerte, capaz de oponerse a la intromisión de los «bárbaros» que asolaban el suelo italiano. Exhorta a Lorenzo, duque de Urbino, nieto de Lorenzo el Magnífico, a ponerse al frente de Italia para levantarla de su postración, y expulsar los «bárbaros» invasores, que la habían convertido en campo de batalla [2].

Por otra parte, su experiencia política de la Italia de su tiempo, desmenuzada en pequeñas repúblicas, enredadas unas con otras en constantes guerras, tal como se refleja en sus *Historias florentinas*, le inspira el deseo de hallar medios para devolverle su antigua grandeza. Admiraba a Fernando el Católico, y sobre todo la audacia, la energía y la carencia de escrúpulos de César Borgia, el cual no habría cometido más error que ponerse enfermo el día que el cónclave eligió Papa a su mortal enemigo el cardenal De la Róvere. «Yo no sabría reprocharle en nada, antes al contrario, merece por su conducta que yo le proponga como modelo a los que han llegado a la soberanía».

Realismo.—En lugar de entretenerse en consideraciones abstractas, a la manera de los tratados políticos corrientes hasta su tiempo, Maquiavelo se fija en la realidad concreta de los hechos. No se propone formular una teoría sistemática, ni proyectar ningún Estado ideal, como Platón, sino exponer una doctrina práctica para dirigir la conducta de los gobernantes, basada en la condición real de la naturaleza humana. La experiencia diplomática adquirida en las cortes de su tiempo le hace considerar las cosas y los hombres tal como son, no como deberían ser. La naturaleza humana, de suyo, no es buena ni mala. Pero puede ser las dos cosas, y lo más ordinario es que sea la segunda. Hay que ponerse, por lo tanto, en el caso peor, tomando por hipótesis que los hombres son malos, que habrán de conducirse como tales, y, por consiguiente, no se puede tratar con ellos como si fueran buenos [3].

La política es una técnica, una obra de arte del príncipe, que debe realizar la unificación y reorganización del Estado. La tiranía es un camino aparentemente fácil, pero al cabo ruinoso. La virtud fundamental del príncipe no es la justicia, sino la prudencia. Debe tener en cuenta la naturaleza real de los hombres y las cosas. Si quiere gobernar y triunfar, no debe aspirar a lo mejor, sino atenerse

[1] «Si se considera el respeto que la antigüedad infunde y el valor que a menudo se da a meros fragmentos de una estatua de los tiempos pasados, clásicos, que a todos les gusta poseer; si, por otra parte, se ven los maravillosos ejemplos que nos presenta la historia de las monarquías y las repúblicas de Grecia y Roma, y los prodigios de valor y prudencia llevados a cabo por capitanes, reyes y legisladores, que se sacrificaron por su patria; si se les encuentra más admirados que imitados, cuando no dados al olvido, hasta el punto de que ya no queda vestigio de aquella tradicional *virtud*, fuerza es sorprenderse y afectarse profundamente ante ello... Seguir los ejemplos de los antiguos no sólo parece hoy difícil, sino imposible, y diríase que el cielo, el sol, los elementos y los hombres han cambiado de orden, de movimiento, de orientaciones, de energías, y que son diferentes de lo que eran en otro tiempo (*Discorsi sopra Tito Livio*, prólogo).

[2] «E necessaria una essecuzione memorabile contra gli inimici delle condizioni presenti» (*Principe* XVI).

[3] *Discorsi* I 3.

a la realidad. No debe querer ser «bueno» a toda costa, sino aprender a «poder ser no bueno, y usarlo o no usarlo, según sea necesario»[4].

El príncipe no debe preocuparse por evitar lo que parece malo, sino buscar ante todo su utilidad. Si es posible, no debe apartarse del bien. Pero, si es necesario, debe saber emplear el mal[5]. Debe tener en cuenta las circunstancias en que vive, para ajustar a ellas su conducta. La prudencia aconseja faltar a la palabra dada cuando la lealtad puede resultar peligrosa para el Estado. Puede recurrir a la astucia, a la mentira descarada y, cuando sea preciso, a la fuerza. Es una necesidad que imponen las exigencias de su oficio[6]. El mal puede repelerse con el mal, el fraude con el fraude, la violencia con la violencia, la traición con la traición. Debe también contar con la fortuna, que es el árbitro de la mitad de nuestras acciones, y unir la astucia de la raposa con la fortaleza del león. «No basta el ejemplo del león, porque este animal no se preserva de los lazos, y la zorra sola no es suficiente, porque no puede librarse de los lobos. Es necesario, pues, ser zorra para conocer los lazos, y león para espantar a los lobos». «El que supo obrar como zorra, acertó». «Es necesario saber encubrir este natural artificioso, y tener habilidad para fingir y disimular». Vale más inspirar temor que piedad y compasión. Esta es la única manera de salvar el orden y la paz en la comunidad política[7].

Naturalismo.—Maquiavelo fue cristiano, pero en política representa un naturalismo absoluto, desligado de toda traba de orden religioso y de todo principio normativo moral. La política no es más que el arte de crear, engrandecer y conservar un Estado, por la voluntad y el valor de un príncipe, en virtud del juego de fuerzas puramente naturales, al margen de toda consideración religiosa o moral. «Yo examino cómo se adquiere un principado, cómo se conserva y cómo se pierde» (Carta a Francesco Vettori). Se limita a examinar las causas por que surgen, cómo se mantienen y por qué decaen los Estados. Su norma en política es el oportunismo y la propia conveniencia (razón de Estado). Prescinde de los principios morales de validez universal, supeditándolos a la versatilidad circunstancial y movediza de los acontecimientos. La palabra «virtù»

[4] «M'è parso più conveniente andare dietro alla verità effetuale della cosa che all'imaginazione di essa; e molti si sono immaginati reppubliche e prinzipati che non sono mai visti, nè conosciuti essere in vero, perchè egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si devrebbe fare, impara piuttosto la rovina che la preservazione sua» (*Principe* c.15).

[5] «Un uomo che voglia fare in tutte le parti professione di buono, conviene che rovini infra tanti che non suono boni. Onde è necessario ad un principe, volendose mantenere, imparare a potere esser non buono, ed usarlo e non usarlo secondo la necessità... Ed ancora non si curi d'incorrere nell'infamia di quelli vizi, senza i quali possa difficilmente salvare lo Stato; si troverà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola sarebbe la rovina sua; e qualcun' altra che parrà vizio, e seguendola, ne resulta la sicurità e il ben-essere suo» (*Principe* c.15 cf.c.19).

[6] «Non può pertanto un signor prudente nè debbe osservar la fede, quando tale osservanzia gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la fecciono promettere. *E se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non saria buono;* ma perchè son tristi, e non l'osserverebbero a te, tu ancora non l'hai da osservare a loro» (*Principe* c.18).

[7] *Principe* c.8.

no tiene en Maquiavelo el más mínimo sentido moral. Es ante todo fuerza de ánimo, habilidad, acción pensada y deliberada con vistas a conseguir el éxito. Puede obrarse «virtuosamente» tanto haciendo el bien como el mal. Su criterio supremo es el interés del príncipe o del Estado y el buen resultado de lo que se pretende, sin reparar en que sea justo o injusto, y menos en los medios para conseguirlo. Los principios abstractos de honor y de moral carecen para él de valor. «Dedíquese, pues, el príncipe a superar siempre las dificultades y a conservar su Estado. Si sale con acierto, siempre se tendrán por honrosos sus medios, alabándolos en todas partes».

Utilitarismo.—Maquiavelo desliga la política de la moral, prescindiendo de toda norma extrínseca, superior y trascendente de moralidad. La política es autónoma. Su única norma es la utilidad y el buen éxito. Si se desea el triunfo, no deben tenerse en cuenta los preceptos y trabas morales. La conducta del príncipe se justifica por la conveniencia o la necesidad del Estado. Su regla suprema es la «razón de Estado». El Estado es su propio fin, y no debe tener más ley que su interés. Para llegar al fin que pretende, no debe retroceder ante nada con tal que le resulte beneficioso. Todos los medios son buenos si con ellos se consigue el fin apetecido. Cuando éste se alcanza, el príncipe es alabado, y se olvidan fácilmente los medios por los cuales ha conseguido el triunfo. La fuerza justifica el derecho. «Los profetas armados han salido vencedores, y los desarmados, vencidos» [8]. No debe guiarse por lo bueno o lo malo, sino por la utilidad. «Siempre que se trate de tomar alguna resolución de la cual dependa el bien del Estado, el príncipe no debe detenerse ante razones de justicia ni injusticia, de humanidad ni crueldad, de honor ni deshonor. Debe desdeñarlo todo y hacer tan solo aquello de que dependen el bien y la libertad del Estado» [9]. No debe retroceder ante el perjurio, la traición, el terror ni las matanzas, con tal que sirvan para lograr sus propósitos». «La grandeza de los crímenes borrará la vergüenza de haberlos cometido» [10]. El fin supremo de la salvación de la Patria justifica y ennoblece todos los medios. «Amo la patria mia più dell'anima». «Dove si delibera al tutto della salvezza della patria non vi debbe cadere alcuna considerazione nè di ingiusto, nè di pietoso, nè di crudele, nè di laudabile, nè di ignominioso, anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che gli salvi la vita, e mantengale la libertà».

Absolutismo.— Maquiavelo no habla del príncipe en cuanto una exaltación personal en sentido de tiranía, sino considerado como personificación o encarnación del Estado. La buena política debe poner por encima de todo el interés y el bien del Estado. El interés del príncipe se identifica con el del Estado, y viceversa. La última y suprema razón del Estado es su propio interés. El Estado es una creación humana, una obra de arte del príncipe, pero su fin no se

[8] *Principe* c.17 p.337.
[9] *Discorsi* III 41.
[10] Napoleón comenta: «Triunfad siempre, aunque sea por los peores medios, y siempre os darán la razón».

subordina a ningún otro, natural ni sobrenatural. No tiene ninguna regla extrínseca ni superior. Todo, individuos, familia, leyes, moral y religión, debe subordinarse al interés supremo del Estado. No es el Estado para los ciudadanos, sino que los intereses particulares deben subordinarse al del Estado.

La religión.—A pesar de su juventud licenciosa, Maquiavelo fue siempre creyente y murió como cristiano. No obstante, como político adopta ante la religión una actitud naturalista o, más bien, oportunista. No niega los valores extraestatales—familia, religión—, pero los subordina al fin y al interés del Estado. La religión es preferible a la violencia. Su valor se mide por su utilidad práctica. El príncipe debe servirse de ella según le convenga, como de un medio para dominar a su pueblo y hacer respetar las leyes. «La religione rispetata e osservata è il sostegno dei governi, e trascurata è il preludio de loro rovina» [11]. No importa que el príncipe no crea personalmente en la religión de su pueblo. Para ese fin valen todas las religiones.

Maquiavelo compara el paganismo, que hizo la grandeza de Roma, con el cristianismo, en el cual ve una de las causas de su decadencia. La religión pagana sirvió para engrandecer a Roma, porque «beatificava solo gli uomini pieni di mondana gloria» [12]. En cambio, el cristianismo enseña la mansedumbre, la humildad y el sufrimiento; ensalza y glorifica «sempre più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi». Debilita los hombres, haciéndolos «disposti per andare a paradiso, più a soportare le battiture che a vendicarle» (ibíd.). El cristianismo, encarnado en el Estado pontificio, es una de las causas de la debilitación y disgregación de Italia. César Borgia y Julio II lo engrandecieron y fortalecieron, pero no fueron capaces de dominar y unificar toda Italia.

Los Estados no se defienden con padrenuestros [13]. «Nuestra religión desdeña la gloria mundana, mientras que los paganos, que la consideraban como el sumo bien, eran más fieros en su conducta... Nos enseña más la fuerza de sufrir que de obrar. Esta doctrina ha debilitado el mundo y lo ha entregado como presa a los malhechores». «El cristianismo no ofrece en manos del dictador un instrumento bastante resistente para la obra que tiene que emprender... Esta fe y esperanza, que levantan el corazón de los humildes, les apartan de las necesidades de la tierra, es verdad, pero les dan un fin ideal, extraño y superior a las combinaciones políticas. He aquí factores anormales y difíciles de gobernar» [14]. Aunque la culpa de esto no la tiene la religión, sino los que se han servido mal de ella.

Interpretaciones.—Maquiavelo continúa siendo un enigma. Prueba de ello son las múltiples y divergentes interpretaciones a que siguen dando lugar su persona y su doctrina. *El Príncipe* es uno

11 *Discorsi* I c.12.
12 Ibíd., II c.2.
13 «... che gli stati non tenevano con Pater Nostri» (*Storie fiorentine* 7).
14 P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique en France au XVIe siècle* (París 1936): Rev. de Phil. (1937) 4.ª p.336.

de los libros que han tenido mayor resonancia mundial. Su autor lo dejó manuscrito, pero no pudo sospechar el éxito extraordinario de aquel libro que se imprimió cuatro años después de su muerte. Entre sus contemporáneos pasó casi inadvertido, y sólo a fines del siglo XVI se levantó la polvareda que llega hasta nuestros días. A pesar de las condenaciones y refutaciones, se difundió por todas partes. Es posible que a ello contribuyeran «sus fórmulas tajantes y lapidarias, aptas para escandalizar al lector», sus «consejos cínicos e insolentes», en que se recomienda unir la astucia de la zorra con la ferocidad del león [15]. Quizá se ha forzado un poco su pensamiento, sacando de su contexto las frases más paradójicas y, sobre todo, no teniendo en cuenta sus propósitos y su ambiente. ¿No tendría, quizá, el carácter de un informe privado, sin pensar que iba a alcanzar una difusión tan extraordinaria? De hecho los críticos no se han puesto todavía de acuerdo en su interpretación.

Unos lo consideran como un ardiente patriota, que pone por encima de todo el interés de Italia, aspirando a su unificación y a verla libre de tiranos, convertida en un Estado libre y poderoso. «Varón insigne, digno de parangonarse con los de la artística y docta Grecia y con los de la soberbia y triunfante Roma» [16].

Montesquieu declaraba que solamente soportaba con gusto la lectura de *El príncipe*. Sixto V hizo un extracto. Lo leían Cristina de Suecia, Enrique IV (a su asesino se le encontró un ejemplar), Luis XIV, el cardenal de Retz. Mustafá III lo mandó traducir al árabe para instrucción de su hijo. Federico II escribió un *Antimaquiavelo* (publicado por Voltaire en 1740), pero de hecho asimiló y practicó ampliamente sus enseñanzas. Lo comentaron Napoleón y Mussolini.

Para otros es un genio diabólico que no repara en medios con tal de conseguir su fin. «Blasphemans evomuit improbum spiritum» [17]. El cardenal inglés Reginaldo Poole, en su defensa del libro *De la unidad de la Iglesia*, dice que es un enemigo del género humano y un promotor de la reforma protestante. *El Príncipe* ha sido escrito por el dedo de Satanás. Barthélemy Saint Hillaire lo califica de «le génie appliqué à la sceleratesse» [18]. Para otros es un aventurero ambicioso y fracasado, un cínico, indiferente a toda clase de moral. «Enseña con la imperturbable tranquilidad del cínico más desalmado el arte de gobernar sin conciencia, sin ley, sin humanidad ni decoro. El axioma fundamental de su política estriba en que el fin justifica los medios» [19]. «El cinismo es el único encanto de sus obras» [20]. Eugenio D'Ors solía decir: «Si Maquiavelo hubiera sido maquiavélico, no habría habido maquiavelismo». Otros consideran

15 A. Rivaud, *Hist. de la Philosophie* II p.315.
16 E. González Blanco, trad. castellana de *El Príncipe* (ed. Bergua, Madrid, s. f.) p.21.
17 P. Reynaud, S.I., *Erotemata de bonis et malis libris* (París 1658).
18 Prólogo a la traducción de la *Política*, de Aristóteles.
19 Jünneman, *Historia de la literatura* p.135.
20 A. Goicoechea, contestación al discurso de D. César Silio Cortés, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España* (Real Acad. de C. Mor. y Pol., Madrid 1941) p.102.

más prudente no aventurar un juicio. «*El Príncipe*, ¿glorifica la tiranía o es más bien una sátira contra ella?» [21]

Otros lo consideran como un revulsivo que despertó la conciencia de los políticos europeos. Sus doctrinas fueron «un puñal que, clavado en el cuerpo político de la comunidad occidental, le arrancó gritos de dolor y rebelión» (Meinecke). Los *Discorsi* y *El Príncipe* «son dos obras maestras de observación y sagacidad, que han colocado a Maquiavelo en la cumbre de los filósofos políticos» [22].

Maquiavelo es un magnífico exponente del espíritu de su tiempo. No es un tratadista político de altura, pero es indiscutible su sentido práctico y su agudo espíritu de observación. Con Bacon le reconocemos también el mérito y hasta el encanto de la sinceridad: «Dice abiertamente lo que los hombres acostumbran a hacer, aunque no lo dicen» (Est quod gratias agamus Machiavello, et huiusmodi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt quid homines facere soleant, non quid debeant) [23]. En realidad, «todas las diplomacias del mundo han aplicado el maquiavelismo, con más o menos habilidad. Todo príncipe vencido o engañado por su adversario ha solido acusar de maquiavelismo a su vencedor» [24]. Es lo que viene a decir Feijoo cuando afirma que «el maquiavelismo debe su primera existencia a los más antiguos príncipes del mundo, y a Maquiavelo sólo el nombre» [25].

Pero Maquiavelo no proclama sus principios en sentido absoluto, sino solamente en virtud de que el príncipe tiene que tratar con otros hombres que de hecho no son buenos. No defiende como lícitos en sí mismos la mentira, el robo, el asesinato, sino en función de su utilidad o su necesidad para el Estado. El mismo reconoce que sus preceptos serían inadmisibles en caso de que los hombres no fueran malos, como de hecho lo son. No aborda el problema político en abstracto, sino que se enfrenta, en concreto, con la política tal como se practicaba en la Italia de su tiempo. La cuestión era cómo debería actuar un hombre de gobierno para sostenerse entre rivales poderosos y poco escrupulosos en la elección de medios. Fueron más bien sus sucesores e imitadores, como Guicciardini, quienes pusieron la «razón de Estado» como esencia del maquiavelismo y la elevaron a principio político supremo.

Maquiavelismo. — FRANCISCO GUICCIARDINI (1483-1540) *.—Político florentino, embajador ante Fernando el Católico (*Diario del viaggio in Spagna*). Aplicó los principios de Maquiavelo prescindiendo del sentido histórico que constituía su grandeza, y ateniéndose a un sentido realista, particularista, relativista y oportunista de la acción política. Se desentiende escépticamente de los pro-

[21] K. VOSSLER, *Filosofía del lenguaje* (trad. de A. Alonso y R. Lida [Buenos Aires 1943] p.138).
[22] Espasa: *Maquiavelo* c.1166a.
[23] F. BACÓN, *De dignitate et augmentis scientiarum* l.7 c.2,10.
[24] A. RIVAUD, o.c., p.316.
[25] *Teatro crítico* vol.5 p.80.

* **Bibliografía:** MALAGOLI, L., *Guicciardini* (Firenze, Nuova Italia, 1939); LUCIANI, V., *F. Guicciardini e la fortuna dell'opera sua* (Firenze 1949).

blemas de orden sobrenatural y se limita a los hechos escuetos, al hombre en sus relaciones sociales y en su actividad política. «Los filósofos, teólogos y todos los demás que escriben sobre cosas sobrenaturales que no se ven, dicen mil desatinos, porque los hombres están a oscuras sobre esas cosas. Esas disquisiciones sirven más para ejercitar el ingenio que para hallar la verdad». Su norma es el triunfo, por cualquier medio, aunque haya que emplear la mentira y la perfidia. «La lealtad es alabada por todos los hombres como expresión de un alma generosa, pero es perjudicial en muchas ocasiones. Por el contrario, el fraude es útil... Hay que servirse habitualmente de la primera, pero no debe despreciarse el segundo». Los hombres por naturaleza son inclinados al bien, pero, de hecho, su fragilidad, las ocasiones y las circunstancias los llevan al mal. El político no debe fiarse de los hombres, aunque no debe darlo a entender. Debe ser previsor y no confiar en la casualidad. «El que gobierna por casualidad, al final no encuentra más que casualidades. Lo lógico es pensar, examinar y considerar bien las cosas, aun las más insignificantes; advirtiendo que si aun obrando así las cosas difícilmente salen bien, pensemos en lo que sucederá a los que se dejan llevar por la corriente». Para llegar al éxito hay que tener fe y obstinación. «La fe lleva a cabo grandes cosas» *(Ricordi I)*. El político no sólo debe parecer bueno, sino también serlo. «Las opiniones falsas duran poco, y resultará difícil parecer buenos mucho tiempo si no lo son en verdad» *(Ric.* 44). Declaraba desear ver tres cosas antes de morir: una, vivir en una república bien ordenada en nuestra ciudad; otra, ver una Italia libre de todos los bárbaros, y la tercera, ver el mundo liberado de la tiranía de estos malvados legos *(Ric.* 236). Buen historiador. Escribió una *Storia d'Italia, Storie fiorentine dal 1378-al 1509* [26].

JUAN BOTERO (1540-1617).—Estudió con los jesuitas en Turín, pero salió antes de profesar (1581) y siempre les conservó gran afecto. Fue sacerdote, diplomático y secretario de San Carlos Borromeo. Escribió *Della Ragione di Stato* (Venecia 1589), *Aggiunte alla Ragione di Stato* (Roma 1598)[27]. De Sanctis lo define como «el código de los conservadores», en que presenta una especie de maquiavelismo católico o una mezcla de religión, moral y maquiavelismo. Según Meinecke, «la teoría de Botero podría servir de breviario a todo confesor católico que hiciera política». La «razón de Estado es el conjunto de medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio». El príncipe debe guiarse solamente por el interés del Estado. Pero reacciona contra el utilitarismo maquiavélico, tratando de fundamentar la actividad política sobre la justicia y el derecho en sentido cristiano. El príncipe debe practicar la religión y someterse a la mo-

[26] *Ricordi politici e civili* 10 vols. ed. Canestrini (Florencia 1857-1867); *Storia d'Italia*, ed. C. Panigada (Bari 1925); *Storie fiorentine* (ed. R. Palmarocchi, 1931); *Scritti politici* (id., 1933); F. ERCOLE, *Guicciardini e la «Ragion di Stato»*: Riv. Intern. di. Fil del Diritto (1942) 359-420.

[27] Edición M. de Bernardi (Torino 1930). Fue traducido al español por Antonio de Herrera, *Diez libros de la razón de Estado* (Madrid 1593); G. GIODA, *La vita e le opere di G. Botero* 3 vols. (Milán 1895).

ral. En el que manda «es necesaria la excelencia de la virtud». Debe dominar más la prudencia que la astucia. La prudencia busca más lo honrado que lo útil. La astucia solamente aspira al interés. La justicia produce el amor, y la prudencia, la reputación.

PABLO SARPI (1552-1623).—Veneciano. Servita. Colaboró en Milán con San Carlos Borromeo en la reforma de la Iglesia (1575). Fue amigo de Galileo y adverso al absolutismo de la curia romana. En 1608 comenzó a escribir una *Storia del Concilio Tridentino*, tendenciosa en sentido político antirromano, que fue publicada, sin su consentimiento, por el arzobispo apóstata M. A. De Dominis, bajo el seudónimo de Pietro Soave Polano (Londres 1619). En su *Opinione del Padre Paolo servita, come debba governarsi la Republica veneziana per habere il perpetuo dominio* (1615, publicada en 1681) hace recomendaciones como ésta: «Conviene mantener a los nobles en la pobreza, porque así les ocurrirá como a las víboras, que, extenuadas por el frío, no pueden lanzar su veneno». De semejante tendencia son *Historia sopra li benefici ecclesiastici*, *Lettere italiane scritte al signor Dell'Isola Groslot*, *Historia particolare delle cose passate tra Paolo V e la republica di Venecia* [28].

Antimaquiavelismo.—Ya entrado el siglo XVI, las doctrinas de Maquiavelo provocaron una fuerte reacción, dando origen a una copiosa literatura [29].

En Francia: ESTEBAN DE LA BOETIE (1530-1563), natural de Sarlat, consejero del Parlamento de Burdeos, amigo de Montaigne. Desarrolló temas estoicos y refutó a Maquiavelo en su *Discours de la servitude volontaire, ou Contr'un* (1576) [30].—DU PLESSIS MORNAY (1549-1623), hugonote, escribió probablemente la obra *Vindiciae contra tyrannos*.—FRANCISCO HOTMAN se opone a la tiranía defendiendo que la soberanía reside en el pueblo. Escribió *Franco-Gallia* (1573).—El hugonote GENTILLET escribió *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume* (1576), donde, con el pretexto de refutar a Maquiavelo, ataca a Catalina de Médicis y Carlos IX.—FRANCISCO DE LA NOUË (1531-1591) escribió en prisión sus *Vingt-six discours politiques et militaires* (1587). JUAN BODIN, aunque los tratadistas españoles lo consideran maquiavélico, combatió a Maquiavelo en sus *Six livres de la Republique* (1576).—Se opusieron al maquiavelismo los apologistas P. GARASSE, en su *Doctrine curieuse des beaux esprits* (París 1623), y P. MERSENNE. El cardenal SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1621), en su *De officio Principis christiani* (Roma 1619) y *Disputationes et controversiae christianae fidei* (Milán 1613).

En Italia: TOMÁS CAMPANELLA: *Recognitio verae religionis secundum philosophiam contra Antichristianismum machiavellisticum et om-*

[28] *Obras* (Venecia 1750). A. BIANCHI GIOVINNI, *Biographie de Fra Paolo Sarpi*, trad. de N. L. van Nieuwkerke (Bruselas-Leipzig 1863) 2 vols.; E. TROILO, *La filosofia di Paolo Sarpi*, en *Figure e dottrine di pensatori* I 171-240 (Nápoles, Rondinella, 1937).

[29] A. SORRENTINO, *Storia dell'antimachiavellismo* (Nápoles 1936); TABORDA, *Maquiavel e antimaquiavel* (Coimbra 1939).

[30] Edición P. Bonnefor (París 1922); G. BARRIÈRE, *Etienne de la Boëtie contre Machiavel* (París 1908).

nes sectas. *De Praedestinatione* (París 1636). Maquiavelo es «scandalo, rovina, tosto e fuoco di questo secolo». Su sistema proviene del aristotelismo averroísta, el cual es la «officina machiavellismi». «Exiit machiavellismus ex Peripatetismo» [31].

En Inglaterra: FRANCISCO BACON, en su ensayo *Atheismus triumphatus.*

En España, las doctrinas de Maquiavelo encontraron fuerte oposición. PEDRO BARBOSA HOMEM lo combatió en sus *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey Don Juan II de Portugal, contra Machavelo y Bodino* (Coimbra 1629).—PEDRO DE RIVADENEYRA, S.I., le opuso su *Tratado de la Religión y virtudes que deue tener el Principe Christiano para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás de Maquiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan* (Madrid 1595). *Princeps Christianus adversus N. Machiavellum* (Colonia 1604), en que combate el «maquiavelismo» de Antonio Pérez y Arias Montano.—Más radical es el P. CLAUDIO CLEMENTE, S.I., en su libro *El Machiavelismo degollado por la Christiana sabiduría de España y Austria* (Alcalá 1637). *Machiavellismus iugulatus a Christiana Sapientia* (Alcalá 1637).—FRANCISCO DE QUEVEDO critica duramente la razón de Estado.—El P. FRANCISCO GARAY, S.I., escribió *Tercera parte del Sabio instruido en la Naturaleza con esfuerzos de la Verdad, en el Tribunal de la Razón; alegados en quarenta y dos Máximas Políticas y Morales, contra las vanas ideas de la Política de Machiavelo* (Barcelona 1700).—El P. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, en su *Theatro Crítico Universal* (Madrid 1726-1727), dedica varios ensayos a criticar a Maquiavelo. JUAN BLÁZQUEZ MAYORALGO escribió *Perfecta raçón de Estado. Deducida de los hechos de el Señor Rey D. Fernando el Católico, Quinto de este nombre en Castilla y segundo en Aragón, contra los políticos atheístas* (México 1646) [32].

III. UTOPÍAS RENACENTISTAS

Después del descubrimiento de América comienza a difundirse una copiosa literatura basada en relatos de navegantes y misioneros, en que se idealizan aquellos lejanos países, pintando a sus habitantes como hombres felices en estado natural. Se imprimen las cartas de Colón, el relato del primer viaje de Américo Vespuccio, las *Occeani decades* de Pedro Mártir de Anglería. Era natural que semejantes narraciones excitaran la imaginación de los humanistas, relacionándolas con leyendas antiguas de Platón, con la «Edad de oro» de Virgilio y otras

[31] CAMPANELLA, *De gentilismo non retinendo* p.20.45.

[32] CÉSAR SILIÓ CORTÉS, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Suavedra Fajardo, Baltasar Gracián)* (Madrid 1941); GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma:* Arbor 14 (1949) 417-449; R. CEÑAL, S.I., *Maquiavelismo y prudencia política en los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII* (Madrid 1949); L. SIERRA, S.I., *La Moral política. El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián:* Arbor 183 (1961) 33-53.

fantasías semejantes. Sin embargo, no se trata de una literatura ingenua ni puramente fantástica, sino utilizada como procedimiento para criticar defectos de los gobiernos, contrastándolos con el ejemplo de países fabulosos.

El primer libro de este género es el de SANTO TOMÁS MORO * *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516) [1]. Describe un Estado ideal y ejemplar, en que la tolerancia religiosa y el comunismo de bienes eran el fundamento de la felicidad y la tranquilidad social, frente a los egoísmos y luchas religiosas que por entonces ensangrentaban Europa. Está redactado en forma de relato novelesco, que pone en boca de Rafael Hithlodeo, pero es una clara alusión a las circunstancias sociales, económicas y políticas de Inglaterra. Los terratenientes sustituían el cultivo de cereales por el de pastos para mantener ovejas, cuya lana les proporcionaba mayores beneficios. Esto tenía por consecuencia la expulsión de los campesinos, los cuales tenían que dedicarse a mendigar o robar. Esta situación inspiró a Moro una reforma completa del orden económico y social, que refleja en su *Utopia.*

Utopia (ou tópos, o sea: ningún lugar) es una isla descubierta en uno de los viajes de Américo Vespuccio. No existía en ella propiedad privada. El oro y la plata carecían de estimación y se empleaban para los utensilios más viles. Las tierras eran cultivadas por turnos de habitantes, que cada dos años cambiaban su trabajo en el campo. Nadie estaba ocioso. Todos, además de agricultores, tenían algún oficio. Solamente trabajaban seis horas, bajo la vigilancia de unos magistrados llamados sifograntos. El tiempo restante lo dedicaban a la lectura y la distracción, cultivando sobre todo la filosofía y las ciencias naturales. Todos eran creyentes y rendían culto a Dios, pero cada uno lo hacía conforme a la manera que prefiriera. Su religión consistía en unos pocos principios racionales, que se reducían a afirmar la existencia de un Dios creador y providente, la inmortalidad del alma y premios y castigos en la otra vida. Solamente se

[1] La tradujo al español GERÓNIMO ANTONIO DE MEDINILLA Y PORRES (Córdoba 1637) (Ed. P. VOLTES, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952); RAFAEL M. DE HORNEDO, S.I., *Los utópicos y la libertad religiosa:* Razón y Fe 65 (1965) 599-610; F. BATAGLIA, *Saggio sull'Utopia di T. Moro* (Bolonia 1949).

Bibliografía: *Ediciones: Opera omnia latina* (Lovaina 1566); *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, ed. J. H. LUPTON (Oxford 1895); *Utopias del Renacimiento*, trad. de A. MILLARES CARLO, con un estudio preliminar de E. IMAZ (México 1941); *Utopia*, trad. de R. ESQUERRA (Barcelona 1948[2]).

Estudios: AGUIRRE ELORRIAGA, M., S. I., *¿Un santo socialista? La Utopia de Tomás Moro:* RazFe 109 (1935) 5-20.183-197; BATAGLIA, F., *Saggio sull'Utopia di Tomas Moro:* RevEstPol (1949) 300; BREMOND, H., *Le bienheureux Thomas More* (Paris 1904); CHAMBERS, R.W., *Thomas More* (Nueva York 1935).—*Tomás Moro.* Ed. Hispano Argentina; CAMPBELL, W. E., *More's Utopia and his Social Teaching* (Londres 1930); DERMENGHEM, E., *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance* (Paris 1927); MANNHEIM, K., *Ideologia y Utopía* (Madrid, Aguilar, 1947); MARC'HADOUR, G., *L'Univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque (1477-1536)* (Paris, Vrin, 1963); REYNOLDS, E. E., *Santo Tomás Moro* (Madrid, Patmos, 1959); SAENZ DE QUESADA, S. L., *Un gran cristiano, Sir Thomas More:* Rev. Univ. Chile 20 (1935) 477-500; SARGENT, D., *Tomás Moro.* Trad. esp. por P. ZULOAGA (México, Jus, 1937); SEEBOHM, F., *The Oxford reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More, being a history of their fellow-work* (Londres 1867, 1911 [4]); VÁZQUEZ DE PRADA, A., *Sir Tomás Moro, lord Canciller de Inglaterra* (Madrid 1963); ZAVALA, S., *La Utopia de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios* (México 1937).

prohibía enseñar doctrinas contrarias a la providencia divina y la inmortalidad. Esto ha hecho considerar a Moro como precursor del deísmo y el naturalismo religioso. Sin embargo, más bien presenta el alma como naturalmente cristiana y preparada para recibir el mensaje del Evangelio.

La *Argenis* (París 1621), de JUAN BARCLAY (1582-1621)—nacido en Francia, hijo de un escocés emigrado—, es una alegoría sobre la situación política de Europa, especialmente de Francia, en tiempos de la Liga.—La *Occeana* (1656), de JAMES HARRINGTON (1611-77) describe la situación de Inglaterra, criticando a los Estuardos y el parlamentarismo y proponiendo un régimen republicano. Occeana es Inglaterra; Marpesia, Escocia; Panopea, Irlanda; Emporium, Londres; Olpheus Megaletor, Cromwell; y Morfeo, Jacobo I. La obra costó a su autor persecuciones, cárcel, destierro y quizá el haber muerto envenenado.—En cambio, la *Atlantis Nova* (1621), de FRANCISCO BACÓN, no tiene carácter político, sino sólo científico. Su objeto es describir una ciudad ideal en que se cultivan todas las ciencias y las artes, a la manera descrita en el *Novum Organum*.

La *Ciudad del Sol*, de CAMPANELLA, es una obrita que compuso en la cárcel en 1602 (impresa en Frankfurt en 1623 y traducida por el autor al latín en 1629 con el título de *Civitas Solis)*. Es una fantasía, inspirada en la *República* de Platón y la *Utopía* de Tomás Moro. Presenta los hombres viviendo en un estado hipotético o imaginario de naturaleza pura. Aunque excesivamente famosa, es insuficiente para comprender el verdadero pensamiento político de Campanella, que es mucho más amplio, encuadrando la vida social dentro de un panorama cósmico que abarca los cielos y la tierra. No obstante, con su modestia habitual, declara: «Adiecique ideam reipublicae quam voco Civitatem Solis, longe praestantiorem quam sit Platonis aut alia quaevis».

Se desarrolla en forma de diálogo, entre el gran maestre de los caballeros hospitalarios y un marino genovés, que describe una ciudad descubierta en la isla de Trapobana, sobre el ecuador. Estaba organizada política y económicamente en forma parecida a un gran monasterio y dividida en siete barrios. En el centro, sobre una colina, había una plaza con el templo del sol, al que se tributaba culto, como imagen de la divinidad. El régimen era jerárquico, teocrático y comunista. Consistía en una hierocracia inspirada en la religión natural. Era la realización del gobierno del amor, mediante la dirección de los más sabios (qui amat Deum, sapientissimus est). El poder supremo, político y religioso, lo ejercía Hoh, el gran metafísico, o sol, príncipe y sacerdote a la vez, imagen de la unidad absoluta de Dios. «Tempio vivo sei, statua e venerabile volto / Del verace Dio pompa e suprema face». Debía ser el hombre más eminente en la ciencia, y dejar su cargo cuando apareciera otro superior a él. «Ante todo es preciso que sea metafísico y teólogo, que sepa bien la raíz y la prueba de todas las artes y ciencias».

Compartían el gobierno con el gran metafísico tres ministros, representantes de las tres «primalidades»: *Pon* (poder), *Sin* (sabidu-

ría) y *Mor* (amor). Al primero correspondía el poder y la guerra; al segundo, las ciencias, artes e industrias; al tercero, los problemas económicos y comerciales y la regulación de los matrimonios. Debajo de éstos había una amplia jerarquía de magistrados inferiores, correspondientes a las virtudes: maestros, jueces y sacerdotes, elegidos por el gran metafísico y sus ministros, cuya misión consistía en inspeccionar los oficios y trabajos. Podían imponer penas, incluso la de muerte. La disciplina era semejante a la de un monasterio. Todo era común. No había propiedad particular. Los magistrados asignaban la casa y muebles a cada uno, variando cada seis meses, para que no naciera sentimiento de propiedad y nadie se apegara a lo que le había correspondido. Todos debían recibir lo necesario. Las comidas se hacían en grandes refectorios, en común y en silencio, mientras se leían libros instructivos. Había cuatro horas de trabajo obligatorio y se premiaba la cantidad y calidad de lo producido. El resto del tiempo podía emplearse libremente en pasear, charlar, discutir, leer, escribir, cultivar las artes y la filosofía. Campanella hace observar que en Nápoles había entonces unos setenta mil habitantes, de los cuales apenas trabajaban de diez a quince mil, a los cuales debilitaba hasta matarlos el trabajo excesivo, mientras que los demás se entregaban a la holganza y los vicios. «Pero en la Ciudad del Sol, en que todos los servicios, artes, trabajos y ocupaciones estarán repartidos entre todos sus habitantes, apenas tendrán necesidad de trabajar cada uno cuatro horas diarias. El resto del tiempo podrá emplearlo agradablemente en discutir, leer, conversar, pasearse o ejercitar gozosamente su espíritu y su cuerpo».

El alto concepto que Campanella tenía de la función eugénica le lleva a proponer una regulación de los matrimonios por el Estado. En la Ciudad del Sol no existía familia. La igualdad entre hombres y mujeres era absoluta. Los magistrados elegían las parejas, de suerte que contribuyeran al mejoramiento de la raza (irrident nos, qui generationi canum et equorum studiosam navamus curam, humanam vero negligimus). Tanto los hombres como las mujeres debían ejercitarse físicamente en los trabajos y prepararse para la guerra. Para declararla se requería el voto de una asamblea general, compuesta por todos los hombres y mujeres mayores de veinte años.

En la educación de los niños se empleaban métodos intuitivos. Para que pudieran instruirse «sin trabajo y con placer», en las murallas de cada barrio estaban representados en pinturas los personajes históricos, las plantas y animales, la geografía y las matemáticas. Había también barcos que navegaban sin remos ni vela, y máquinas con que se podía volar hasta las estrellas.

Los solares practicaban una religión puramente natural, pero estaban bien dispuestos hacia el cristianismo, pues, según Campanella, éste no añade a la religión natural más que la práctica de los sacramentos (questi, che seguon la legge della natura, sono tanto vicini al cristianesimo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale si non i sacramenti). Daban culto al sol y los astros y oraban vueltos a los cuatro puntos cardinales. La confesión de los pecados era obli-

gatoria. Los particulares debían hacerla a los sacerdotes, éstos a los triunviros, los triunviros al gran metafísico y éste a Dios. De esta manera, los gobernantes tenían noticia de todo cuanto acontecía en la ciudad.

JUAN VALENTÍN ANDREAE (1586-1654) imitó la *Ciudad del Sol* en su *Reipublicae Christianopolitanae descriptio* (1619).—Todavía prosiguen las utopías en el siglo XVII con A. DU PÉRIER, *Le livre des Sauvages, ou Voyage de Samuel Champlain de Brouage, fait en France Nouvelle* (1603).—VAIRASSE D'ALAIS, *Histoire des Sevarambos* (1677). También FENELÓN ensayó el género utópico en su *Salente* y en las *Aventuras de Telémaco, hijo de Ulises*. Pero, fuera de su significado dentro de la mentalidad renacentista, no es mucho lo que el desarrollo del derecho debe a la literatura utópica [2].

IV. EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA Y EL DERECHO

El descubrimiento de un Nuevo Mundo a fines del siglo XV es un hecho de importancia capital, no sólo en el aspecto geográfico y económico, sino también en el desarrollo de la filosofía. Aquel magno acontecimiento fue ocasión para salir nuevamente a plaza en bullicioso tropel un conjunto de problemas morales, jurídicos y políticos, y para una revisión a fondo de viejas fórmulas medievales, doctrinalmente superadas por Santo Tomás en el siglo XIII, pero que seguían vigentes en la práctica. Vuelven a plantearse todos los problemas relativos al hombre considerado en su doble aspecto, natural y sobrenatural; a la personalidad humana, con todo el cortejo de sus derechos individuales, familiares y sociales; a la vida, la libertad y la propiedad; a la constitución del Estado, el alcance, relaciones y límites entre los derechos de las potestades civil y eclesiástica, campos y atribuciones respectivas de cada una. Fue una contingencia que el descubrimiento lo realizara precisamente España; pero, por ser una nación católica, esos problemas se plantearon desde un punto de vista teológico y cristiano. Así surgen los problemas de las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural, los efectos del pecado original, la obligación de la fe, el derecho a la predicación del evangelio, etc. Y ciertamente fue una fortuna inmensa encontrar en la Universidad de Salamanca un maestro como Francisco de Vitoria, que se enfrentó con ellos desde las alturas de los más puros principios tomistas, creando la maravilla de una teoría del Estado nacional y supranacional difícilmente superable. Basta fijarnos

[2] C. CURCIO, *Utopisti e Riformatori sociali del 500* (Bolonia, Zanichelli, 1941); EUGENIO IMAZ, *Utopías del Renacimiento* (1941); KARL MANNHEIM, *Ideología y Utopía* (Madrid, Aguilar, 1947); MAURILIO ADRIANI, *L'Utopia* (Roma, Universale Studium, 1961); SILVIO ZAVALA, *La «Utopia» de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios* (Méjico 1937).

en los títulos que enumera, unos para excluirlos y otros como base posible de derecho, para ver cómo en ellos están planteados expresamente todos los problemas básicos inherentes a la personalidad humana. Lo verdaderamente genial de Vitoria consiste en la exacta formulación de cada uno de los títulos, que implican problemas complicadísimos, y en la claridad de sus certeras soluciones, basadas en los grandes principios cristianos y tomistas. El olvido en que durante siglos permanecieron las doctrinas vitorianas fue ocasión para atribuir a la escuela protestante la creación del derecho natural y la teoría democrática del Estado. La verdad es que, después de los estudios realizados en las últimas décadas sobre las doctrinas de Vitoria y su escuela, se reduce a límites mucho más estrechos la aportación de otras corrientes jurídicas en el siglo XVI, y, desde luego, queda bastante mermada su originalidad. La diferencia entre unas y otras consiste en que, siendo ambas prolongación de las corrientes medievales, las primeras continúan la línea tomista, mientras que las segundas siguen la orientación averroísta y nominalista de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

El problema. 1.º Período antillano (1492-1511).—El descubrimiento de un nuevo continente el 12 de octubre de 1492 no sólo abría ante las naciones europeas el horizonte geográfico de otro hemisferio, sino que iba a ser ocasión para ampliar los horizontes del espíritu con nuevos problemas y con la exploración de nuevas regiones en el campo del derecho.

La ocupación de América se inició bajo una mentalidad influida por los viejos conceptos, ya anacrónicos, del antiguo derecho romano del *ius belli* y el derecho de conquista, con que se mezclaban otros procedentes de las controversias medievales sobre las atribuciones del emperador y del Sumo Pontífice. Aquel acontecimiento imprevisto constituía a los reyes de Castilla en señores de inmensas regiones, cuya extensión y riquezas, ponderadas por los descubridores con caracteres de fábula oriental, no podían menos de excitar los recelos, la codicia y las ambiciones de otras naciones europeas, envidiosas de la preponderancia que España adquiría desde aquel momento. Golpe maestro de la habilidad diplomática de Fernando el Católico fue la rapidez con que consiguió las bulas de Alejandro VI con las que excluía a otras naciones europeas de participar en la ocupación y reparto de los nuevos territorios. La bula de 4 de mayo de 1493 trazaba una línea de demarcación de un polo a otro, cien leguas al oeste de Cabo Verde y las Azores, concediendo a Castilla todo cuanto se descubriese al oeste. «Por la autoridad del Omnipotente Dios, a Nos en San Pedro concedida, y del Vicario de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los señoríos de ella, ciudades, castillos, lugares y villas, con todos los derechos,

jurisdicciones y pertenencias, os concedemos y asignamos perpetuamente a Vos y a los reyes de Castilla y de León, vuestros herederos y sucesores, y hacemos y constituimos y diputamos a Vos y a los dichos vuestros herederos y sucesores Señores de ellas con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción»[1]. No era nueva esa manera de concesión pontificia, pues tenía antecedentes en otras análogas con que habían sido favorecidos los reyes de Portugal. Sin embargo, don Juan II se negó a aceptarla, exigiendo que la línea divisoria se trazase por el paralelo de las Canarias. Las dificultades y hasta el peligro de guerra se zanjaron por el tratado de Tordesillas (1494), en que se convino que la línea se corriese 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, lo cual valió a Portugal la posesión del Brasil.

Tengan o no valor arbitral las bulas de Alejandro VI, la verdad es que se les atribuyó valor jurídico internacional. El rey de Francia preguntará irónicamente por la cláusula del testamento de Adán por la que había sido desheredado. A pesar de las controversias del siglo anterior y de la debilitación del espíritu cristiano, perduraba el concepto que atribuía al Papa poder universal, en que andaban bastante confundidos lo espiritual y lo temporal. Ninguno discutió el poder pontificio para hacer una concesión que todos habrían deseado hubiese sido a favor suyo. Lo cierto es que, además de la pervivencia del concepto del *ius belli* de abolengo romano, la donación del Papa se consideró título justo y suficiente para proceder con toda tranquilidad de conciencia a la ocupación y conquista de los territorios descubiertos. Invención y donación pontificia son los títulos con que los reyes españoles toman posesión del Nuevo Mundo, y los que repetidamente invocan sin la menor duda sobre su legitimidad. Isabel la Católica dice en su testamento: «Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede apostólica las Islas y Tierra Firme del mar Océano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fue, al tiempo que suplicamos al Papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión...». Cuando los dominicos levantan la voz en 1511 por boca del P. Antonio Montesinos contra los abusos de los encomenderos, tampoco ponen en duda la legitimidad y suficiencia de aquellos títulos, sino solamente protestan contra el modo de realizarse la conquista y contra el trato infligido a los nativos. De aquella protesta salieron las leyes de Burgos de 1512, en que se considera a los indios como vasallos libres del rey de Castilla con los mismos derechos que los españoles. Pero hasta 1511 no existen controversias sobre los títulos legítimos del rey de Castilla a la conquista y posesión de las tierras descubiertas, ni se ponen objeciones a las consecuencias de la aplicación del *ius belli* romano. Lo que se debatía en un principio era nada más que la reacción del espíritu cristiano de los misioneros contra los procedimientos de algunos conquistadores y encomenderos, pero sin elevarse a la región de los principios. Aquellos dos títulos, admitidos

[1] Venancio D. Carro, O.P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Madrid 1944) I p.39-45.

por todos, se reforzarán después con otros, como la idolatría y la infidelidad de los indios, sus pecados contra naturaleza, los sacrificios humanos, su rudeza mental, el derecho de los cristianos a predicar el Evangelio, la resistencia de los nativos a recibir la fe cristiana, la entrega a un poder extraño decretada por la Providencia para castigo de sus crímenes, el poder del emperador a dominar todo el orbe, etc. Todos ellos llegaban a la misma conclusión del derecho de las naciones civilizadas y cristianas a invadir y conquistar los territorios americanos.

Aunque planteada sobre un hecho concreto—el descubrimiento de América—, la discusión adquirió altos vuelos teológicos y jurídicos en Francisco de Vitoria, al cual le bastó volver a los principios de Santo Tomás y aplicarlos con lógica irrebatible para desvirtuar los argumentos de los contrarios y perfilar las líneas maestras de un nuevo derecho internacional.

2.º **Francisco de Vitoria ante el problema.**—El panorama cambia por completo con la entrada en escena de Francisco de Vitoria. ¿De qué tiempo datan sus ideas acerca de la conquista y colonización del Nuevo Mundo? Según la cronología establecida por el P. Beltrán de Heredia, la primera relección *De Indis* data de 1539. Pero las ideas que en ella expone estaban maduras en su inteligencia desde mucho tiempo atrás. Podría remontarse su origen hasta su estancia en París, donde por vez primera Juan Mair planteó el problema de la licitud de la guerra en el Nuevo Mundo [2]. Durante su profesorado en Valladolid, sede entonces del Consejo de Indias, pudo tener ocasión de conocer los problemas suscitados por la conquista de los territorios americanos. Poco a poco fueron perfilándose en su mente las soluciones que después habría de dar en la cátedra salmantina. La difícil facilidad con que se mueve en la espesa maraña de los problemas y opiniones contrapuestas, discerniendo el error de la verdad, solamente puede ser fruto de una larga y sazonada meditación. Teniendo en cuenta el complicado proceso de las ideas, con abolengo de más de tres siglos, que se barajan en esa relección, es como se admira la mirada de águila del teólogo salmantino, primero para asentar los pilares de su argumentación y después para establecer la verdadera doctrina y desvirtuar las opuestas, a veces con una simple exposición.

El orden de las *Relecciones* no ha sido establecido al azar, sino que revela un propósito preconcebido y un pensamiento lógico y orgánico. Lo primero era necesario establecer firmemente las bases ideológicas, deshaciendo las confusiones fundamentales, para después deducir las consecuencias con claridad y facilidad. Aunque espaciadas y mezcladas con otros temas, se suceden, primero, la relección *De potestate civili* (Navidad 1528), las dos *De potestate ecclesiae* (1532-1533), a las que siguen las *De potestate Papae et Conci-*

[2] En el *Comentario a las sentencias* l.2 d.44 q.3 (1510). No obstante, los fundamentos que Mair acepta como legítimos serán rechazados por Vitoria (guerra previa para imponer la fe, la barbarie de los indios). Cf. Teófilo Urdánoz, O.P., *Obras de Francisco de Vitoria* (BAC, Madrid 1960) p.499; V. Carro, o.c., 1,381ss.

lli (1543). En 1538, en su relección *De temperantia*, aborda la cuestión de manera directa. Pero debió de suscitar tales protestas, que suprimió ese fragmento, recuperado por el P. Beltrán de Heredia entre los papeles del P. Arcos, amigo de Vitoria [3].

Por fin, el año siguiente (1539) plantea la cuestión de una manera expresa, recogiendo las conclusiones de los principios establecidos anteriormente para aplicarlos al caso concreto del Nuevo Mundo, con una libertad y una independencia intelectual admirables, bajo Carlos V, el soberano más poderoso del mundo, y ante un Papa que favorecía los intereses de su nación. Vitoria habla de la potestad del emperador como si no fuese español, y de la del Papa como si no fuese cristiano, elevándose a la región de las ideas puras, en que los derechos de la verdad prevalecen sobre todos los intereses particulares.

1) LOS PRINCIPIOS.—La doctrina jurídica de Vitoria no es más que una aplicación práctica de los principios cristianos y tomistas sobre el concepto del hombre. Basta conocerlos para prever su actitud y sus soluciones frente a los problemas concretos en el caso de la conquista de América y en un orden más amplio aplicable a la comunidad social humana en cuanto tal [4].

a) *Orden natural y sobrenatural*.—En la Edad Media, que vive espiritual e ideológicamente del triunfo del cristianismo sobre el mundo pagano, había prevalecido de tal suerte el orden sobrenatural sobre el natural, que de aquí resultaba una serie de interferencias entre lo perteneciente a ambos y una confusión un poco abigarrada entre lo humano y lo divino, lo eclesiástico y lo civil. Confusión que, en las controversias entre el Pontificado y el Imperio, puede apreciarse no sólo en los defensores del poder papal, sino también en sus adversarios, los cuales se atreven a impugnar la legitimidad de las personas que lo encarnan, más que a negar sus derechos y atribuciones.

Para deslindar exactamente los respectivos campos era necesaria una clara distinción entre los dos órdenes, natural y sobrenatural. Este fue uno de los grandes méritos de Santo Tomás, definiendo el concepto ontológico de la persona humana y la distinción y mutuas relaciones entre el orden natural y el sobrenatural. Su doctrina fue bastante bien recogida por Juan de París y el Paludano, y después por Juan de Torquemada, creador del tratado *De Ecclesia*, pero recibió su exacta formulación en Francisco de Vitoria. No obstante, las exageraciones de los nominalistas y conciliaristas sirvieron para corregir las de los defensores de la autoridad pontificia y contribuyeron a poner las cosas en su verdadero punto. Se trata, claro está, de

[3] VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., *Ideas del maestro Fr. Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones «De Indis» acerca de la colonización de América*: Anuario de la Asoc. F. de Vitoria vol.2 (Madrid 1931) 23-68.

[4] VENANCIO D. CARRO, O.P., *Derechos y deberes del hombre*: Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 1954); ID., *La distinción del orden natural y sobrenatural según Santo Tomás, y su trascendencia en la Teología y en el Derecho*: CT 62 (1942) 274-306; *Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican*: CT 67 (1944) 5-32.

una distinción estrictamente teológica, que solamente tiene valor para los cristianos. Pero históricamente fue el modo concreto como se planteó de hecho el problema americano en unos reyes, unos teólogos, unos misioneros y unos conquistadores de una nación cristiana, como la España del siglo XVI. De haberse planteado en otra nación no cristiana, sin duda no hubiera dado lugar a tantas complicaciones ideológicas, ni a perturbaciones de conciencia, ni a las sutiles cuestiones que resultan de las interferencias entre ambos órdenes, sobrenatural y natural.

El orden natural es el propio de la naturaleza humana en cuanto tal, prescindiendo de su elevación al orden de la gracia. El hombre es considerado simplemente como un ser creado por Dios a su imagen y semejanza, dotado de un cuerpo material y un alma espiritual e inmortal. En este sentido, todo hombre, simplemente por el hecho de serlo, sea o no cristiano, posee en cuanto tal un conjunto de derechos fundamentales, inherentes a su personalidad. El orden sobrenatural corresponde al hombre en cuanto elevado por la gracia a un estado superior a la naturaleza humana, que fue restablecido por la redención de Jesucristo. Son dos órdenes distintos, que no se excluyen ni se contradicen, sino se complementan.

Hablando en sentido cristiano, tenemos dos vidas: natural y sobrenatural. Hay dos sociedades: la natural o civil, con un fin, una potestad y una autoridad naturales, y la eclesiástica, con un fin, una potestad y una autoridad sobrenaturales. Y dos órdenes jurídicos: el de los derechos naturales individuales y sociales, correspondientes a la naturaleza humana en cuanto tal, y el de los derechos sobrenaturales, también individuales y sociales, que corresponden al hombre elevado al orden de la gracia. Son dos sociedades, con fines, medios, súbditos y autoridades propias, una compuesta de bautizados y otra simplemente de hombres, prescindiendo de que sean o no cristianos.

La tendencia agustiniana, antagonista de Santo Tomás, por una parte ensalzaba idílicamente lo que habría sido el estado de naturaleza en caso de que Adán no hubiera pecado, y, por otra, exageraba los efectos del pecado original en nuestra naturaleza, que habría quedado corrompida casi por completo. Santo Tomás, con su buen sentido realista, distingue perfectamente los dos órdenes y emplea corrientemente la palabra «sobrenatural», hasta él de uso poco frecuente, y que fue consagrada oficialmente por San Pío V. La sobrenaturaleza que adquirimos al ser elevados al orden de la gracia no altera esencialmente lo perteneciente al orden natural ni anula las leyes y los derechos de nuestra naturaleza. «Bonum naturae non tollitur nec diminuitur per peccatum» (I-II q.85. a.1). Si prescindimos de los dones preternaturales, la naturaleza humana habría sido poco más o menos con pecado o sin él. Los derechos naturales no se pierden por el pecado original ni por los pecados personales: «Quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum» (I q.98 a.2). El hombre, social por naturaleza, habría tenido príncipes y autoridades civiles, con poder autónomo y legítimo, lo

mismo antes que después del pecado. La autoridad civil es verdadera y legítima, y no se pierde por el pecado de infidelidad, y conserva su eficacia lo mismo entre súbditos fieles que infieles. «Per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus oboedire teneantur». Siendo dos sociedades perfectas, no caben intromisiones en sus campos respectivos. Ni el Papa tiene poder directo sobre lo temporal, ni los príncipes sobre lo espiritual.

b) *Los derechos naturales*.—En Vitoria, como en Santo Tomás, lo natural es lo que corresponde a la esencia misma de cada cosa. Las esencias no dependen de la voluntad, sino de la inteligencia de Dios, y ante ellas se detiene, por decirlo así, hasta la misma omnipotencia divina [5]. Dios puede crear o no un hombre, pues el acto de darle la existencia depende de su libre voluntad. Pero si lo crea, tiene que ser necesariamente respondiendo a la idea ejemplar en que está representada la esencia de esa cosa. Por esto cada esencia tiene propiedades inmutables y universales que nunca pueden faltar sin que se destruya.

La dignidad de la persona humana tiene en Vitoria un puesto central y preponderante que determina todo su sistema jurídico. Todos sus aciertos se derivan de su concepto del hombre como persona racional, libre, moral, responsable de sus acciones, con un alma inmortal llamada a la finalidad ultraterrena de la posesión de Dios, que será su plena perfección. Vitoria no tiene opinión particular sobre el constitutivo ontológico de la persona humana. Sigue la de Capreolo, apartándose de Cayetano, a quien con este motivo dedica frases un poco burlonas sobre su exagerado carácter «metafísico» [6]. Es un aspecto que no nos interesa en este momento. Le basta con establecer un altísimo concepto del hombre como valor eterno y trascendental, para reflejarlo en una fecunda serie de deducciones de orden moral, jurídico, político y social. De ese concepto del hombre se deriva el amplio cortejo de sus derechos y deberes, como particular y como ciudadano.

La ley natural, con sus propiedades de unidad, universalidad, inmutabilidad e indispensabilidad, brota de la misma esencia o naturaleza de cada cosa, y a ella están sujetos todos los seres que participan de esa misma esencia. «Illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam» (S.T. I-II q.10 a.1).

Pero el hombre, en su constitutivo ontológico, no es una esencia simple, como los ángeles, sino un ser compuesto de dos elementos sustanciales distintos, un cuerpo material y un alma espiritual, que se funden en una unidad sustancial con un acto único de existencia, constituyendo un individuo perfecto, un yo, una persona. Es una constitución ontológica idéntica en todos los individuos pertenecientes a la especie humana, entre los cuales no existe diversidad esencial. La misma naturaleza del hombre determina sus derechos naturales innatos. De aquí brotan: el derecho a la vida, incluso desde

[5] Relección *De Homicidio* 4, ed. BAC, p.1098ss; SANTO TOMÁS, ST I-II q.10. a.1.

[6] «Sed profecto miror quomodo Caietanus aliquando ita caecutit in suis metaphysicis, cum alias fuerit vir doctissimus» (*In III* 4,2).

antes de nacer, y a cuanto el hombre necesita para mantenerla, conservarla y defenderla, con todas sus consecuencias, incluso con la muerte del agresor injusto. Derecho a la integridad corporal y a la perfección del propio ser en su doble aspecto, material y espiritual. Derecho de propiedad, de dominio o de potestad dominativa del hombre en cuanto tal sobre los seres materiales inferiores—cosas y animales—, las cuales tienen por fin el mismo hombre, y de las que éste puede usar para satisfacer sus necesidades. Este dominio universal, común e indistinto de todos los hombres, pertenece al derecho natural. El derecho de gentes determina el ejercicio, el uso o el modo más conveniente de hacerlo efectivo, estableciendo la división de la propiedad en general, cuya regulación en pormenor la harán las leyes positivas, como el medio más apto para salvar el orden y la paz y favorecer la diligencia en el trabajo. Pero sin anular por completo el derecho natural común, que reaparece en caso de necesidad extrema, en que todas las cosas son comunes y cesa el derecho de la división de la propiedad. Este derecho solamente se refiere a los seres materiales e irracionales, pero ningún hombre tiene derecho natural de dominio sobre otro hombre. «Nadie es esclavo por naturaleza» [7].

Por parte del alma o de su principio espiritual, el hombre tiene derecho a la verdad y al perfeccionamiento de su inteligencia, cuyo objeto es la verdad (de aquí resulta la ilicitud de la mentira); a la fama y al honor; a la libertad de pensamiento y de expresión, aunque condicionadas por los límites que les imponen la misma verdad y los derechos de los demás hombres; a la libertad religiosa en el fondo de la conciencia, pues el pensamiento y la voluntad, a la cual pertenece materialmente el acto de fe, son el santuario más recóndito, sobre el cual ningún otro hombre ni ninguna autoridad humana tiene potestad para intervenir. «Credere voluntatis est», dice Santo Tomás (II-II q.68 a.10). El hombre es libre en el foro de su conciencia para pensar y para creer, salvados, claro está, sus deberes para con Dios. No obstante, tanto la voluntad como el pensamiento están condicionados, en primer lugar, por sus propios objetos, que son el bien y la verdad, los cuales limitan necesariamente su alcance y su ejercicio. Por este título excluirán Santo Tomás y Vitoria la licitud de las guerras religiosas, pues a nadie se le puede obligar por la fuerza a creer ni a aceptar una religión determinada.

El hombre tiene además derecho natural a fundar, conservar y defender una familia, como parte y prolongación de su propio ser, de donde brota un complicado tejido de relaciones de orden natural entre esposos, padres e hijos.

Estos derechos naturales no se menoscaban ni se pierden por el pecado original, ni por pecados personales, ni por el de infidelidad, ni por los pecados contra naturaleza. El pecado, en cuanto tal, no priva de los derechos puramente naturales. «Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum» [8]. «Bonum naturae non tollitur, nec diminuitur homini per

[7] SANTO TOMÁS, ST I-II q.1 a.1; q.57 a.3; II-II q.66 a.2.
[8] SANTO TOMÁS, ST I q.98 a.2.

peccatum» [9]. Son los principios de Santo Tomás que servirán a Vitoria para descartar como ilegítimos los títulos de conquista basados en los pecados de los indios americanos.

Todos estos derechos individuales, propios del hombre por el mero hecho de serlo e inherentes a su personalidad en cuanto tal, son anteriores, en el orden de la naturaleza, a su agrupación en sociedad o a la organización de ésta en naciones y estados distintos. Pero no es necesario advertir que esos derechos individuales, innatos y comunes a todos los hombres, no son absolutos ni ilimitados, sino que están sujetos a múltiples limitaciones, unas que provienen del mismo ser finito del hombre, dependiente de Dios, y otras dentro del orden social, de la concomitancia o colisión con otros derechos similares que tienen los demás individuos humanos. El hombre no es un ser *a se*, sino *ab alio*. Considerado aisladamente, no es sujeto de derechos, sino de deberes respecto de Dios y de sí mismo. Tiene obligación de conservar el ser recibido, su vida y su integridad corporal, y de tender a su perfección y a su último fin conforme a la norma de la moralidad objetiva, que es el mismo Dios. De su misma naturaleza racional y libre brota la orientación teleológica hacia Dios, que se traduce en una ley moral y en la obligación de conservar su propio ser, tendiendo, consciente y voluntariamente, a la consecución de su último fin, que es el mismo Dios.

c) *Plano social*.—El hombre puede ser considerado además en otro aspecto distinto, en sus relaciones con otros hombres, que resultan de su agrupación y organización en sociedad. La persona humana es un sujeto potencial de derechos y deberes respecto de otros. El orden jurídico implica alteridad (ius est ad alterum). El derecho es una relación, que supone dualidad o pluralidad de términos equivalentes, y comienza desde el mismo momento en que coexisten dos personas humanas dotadas de idénticas prerrogativas naturales. Entre ellas se establecen automáticamente lazos de mutua relación jurídica, basados en la identidad de propiedades de sus respectivas naturalezas. Las prerrogativas con que Dios dotó sus naturalezas al crearlos se convierten en cada uno respecto del otro en otros tantos derechos y deberes naturales, que brotan simultáneamente, con la exigencia de ser mutuamente respetados. Vitoria ha expuesto ampliamente esas relaciones en su relección *De Potestate civili*, desarrollando toda su doctrina en función de los derechos primordiales de la persona humana.

El hombre ha sido creado por Dios con una naturaleza esencialmente social, que tiende naturalmente a su agrupación en sociedad en virtud de una exigencia intrínseca de perfección que no puede alcanzar en estado de aislamiento. La sociabilidad es un hecho natural, brota de la naturaleza misma del hombre, y, por lo tanto, es un hecho universal que abarca a todo el género humano. «El hombre es por naturaleza un animal político, es una parte de la república, y es más de la república que de sí mismo» (II-II q.101 a.1). «Como

[9] SANTO TOMÁS, ST I-II q.85 a.1

la mano o el pie no pueden existir sin el hombre, así tampoco un hombre se basta a sí mismo para vivir separado de la sociedad» [10]. Esta exigencia social del hombre, basada en la raíz misma de su tendencia a la perfección y en su exigencia intrínseca de perfectibilidad, la explica bellamente Vitoria recogiendo ideas clásicas, a las que presta un grato sabor de originalidad. «Así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal le fueron negadas por la Providencia muchas cosas que fueron atribuidas y concedidas a los restantes animales. Primeramente, mirando por el bien conjunto y la defensa de los animales, ya desde el principio a todos ellos dotó la madre naturaleza de sus cubiertas y vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de las lluvias y de los fríos. A cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas... Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre y enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo, implume, como arrojado de un naufragio. Tantas miserias esparció en su vida, que desde su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello de Job: *repleto de muchas miserias*, o, como dijo el poeta, *sólo* le resta dejar pasar los males. Para subvenir, pues, a estas necesidades fue preciso que los hombres no anduviesen errantes y asustados, a manera de fieras en la selva, sino que vivieran en sociedad y se ayudasen mutuamente» [11].

Vitoria no limita estas necesidades al orden puramente material, sino que las extiende al orden intelectual y moral. «Como advierte Aristóteles, sólo con doctrina y experiencia puede perfeccionarse el hombre en cuanto al entendimiento, lo cual no puede de ningún modo conseguirse en la soledad». La palabra es «nuncio del entendimiento», y no tendría razón de ser ni podría ejercitarse sino en compañía de otros hombres. El hombre aislado carecería de las virtudes sociales, que tanto contribuyen a su perfección. «La voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría deforme y como manca alejada del consorcio humano; la justicia, porque no puede ser ejercitada más que en la multitud, y la amistad—sin la cual, como dice Cicerón, no disfrutamos del agua, ni del fuego, ni del sol, y sin la que, como enseña Aristóteles, no hay ninguna virtud—perece totalmente en la soledad. Pero aun admitiendo que la vida humana desplegada en el aislamiento se bastara a sí misma, no podría menos de ser calificada de triste y desagradable (iniocunda et inamabilis). Y concluye con las palabras de San Agustín: «Yo, más que hombres, llamaría bestias a los que dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de carga ni de dolor, que no se reciba deleite del bien de otro, ni pesadumbre de su mal; que se debe procurar no amar ni ser amado de nadie» [12]. «Está claro, pues, que la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una

[10] SANTO TOMÁS, *De Regno ad regem Cypri* I 1.
[11] *De potestate civili* 3-4, ed. BAC, p.154.
[12] *De pot. civ.* 4, ed. BAC, p.154.

invención de los hombres, ni ha de considerarse como algo artificial, sino como algo que procede de la misma naturaleza, que les sugirió esta razón para defensa y conservación de los mortales» (ibíd.).

Así, pues, Vitoria busca la raíz natural de la sociabilidad humana en la identidad de nuestra naturaleza en cuanto hombres y en la necesidad de perfeccionamiento impuesta por las múltiples indigencias materiales, espirituales, intelectuales y morales, que «nos empujan a buscar la comunidad y ayuda de los demás». De esta manera brota la sociedad de una manera natural y espontánea, como una exigencia de la misma naturaleza humana y no como algo ficticio, artificial ni menos antinatural. Este concepto yusnaturalista de la sociedad es el que late y preside en todo el desarrollo de la teoría política de Vitoria. «Es la clave de su pensamiento lo que da contextura robusta a su sistema jurídico, es la visión clara del alcance intensivo y extensivo del derecho natural, con todas las secuelas de corolarios que implica, llevados a sus últimas consecuencias» (P. Beltrán de Heredia).

La sociabilidad del hombre no se satisface con la forma más simple y primitiva de sociedad, que es la familia, pues aunque sea una necesidad, sin embargo no es suficiente para su defensa ni para alcanzar el pleno desarrollo de su personalidad. El hombre debe buscar su perfección en la sociedad política, que es la única que puede satisfacer sus necesidades y colmar sus exigencias de perfectibilidad. Por esto afirma Vitoria que la sociedad política es de derecho natural, y estampa esta afirmación, aunque precisando lo que puede tener de exagerado: «El hombre, en cuanto a la persona y, por consiguiente, en cuanto a sus cosas y bienes, es más de la república que de sí mismo». «Patet ex iure naturali» [13].

Pero siendo imposible la agrupación de todos los hombres en una sola sociedad política, que fuese como una versión exacta de su tendencia común y universal a la sociabilidad, de hecho se van constituyendo muchas sociedades parciales: grupos, fratrías, tribus, ciudades, naciones, las cuales se organizan internamente y se desarrollan cada una con independencia de las demás.

d) *El bien común.*—Veamos ahora el principio que rige la organización interna de la sociedad. La sociabilidad es un resultado de la imperfección del hombre, de las múltiples exigencias de su naturaleza, que no puede satisfacer en estado de aislamiento. Los hombres buscan la sociedad impulsados por una necesidad de su naturaleza que no hemos de interpretar como un bajo egoísmo, a la manera de Hobbes. Buscan un bien común. Esta orientación finalista es lo que determina en primer lugar la constitución de una sociedad y lo que la define específicamente. Citando a Aristóteles, dice Vitoria que el fin es la primera causa en el orden de la intención. Toda su teoría de la sociedad y del Estado se desarrolla en función de su concepto de la persona humana y de la idea del bien común. Las sociedades se constituyen por el fin que se proponen alcanzar,

[13] *In II-II* 62,1.

que es el bien común, y ese mismo fin es el que las conserva y lo que determina el orden y la jerarquía.

La atracción ejercida por el bien común, temporal en este caso, o sea el conjunto de bienes y ventajas de orden material—defensa, medios de subsistencia, alimentos, vestidos, facilidad del trabajo, etcétera, y de orden espiritual, moral, intelectual y cultural—que el hombre encuentra al agruparse con otros semejantes, es lo que determina su constitución en sociedad y lo que hace que perdure su asociación, pues solamente con ella puede conservarse, defenderse y disfrutarse ese conjunto de bienes.

No hay que entender ese bien común a la manera de un depósito de bienes que la sociedad pusiera a disposición de los miembros que la integran, sino más bien en cuanto que la sociedad, en virtud de un orden justo, pone al alcance de los ciudadanos las condiciones necesarias para conseguirlo. Vitoria califica de «corpus mysticum» a la sociedad civil (I-II q.96 a.5), queriendo decir, como interpreta Naszalyi, que debe existir entre sus miembros una perfecta solidaridad, participando todos de los bienes y males de cada uno. «Nos consta que todos formamos un cuerpo, en que cada uno es la mano del otro. Pero ¿cómo se cumple esto, si el rico, que es la mano, no socorre al pobre que se halla en necesidad y que, por lo tanto, en este caso es el pie?»

Ese bien común es a la vez inmanente y trascendente a los individuos. Inmanente, porque es, en cierto modo, la suma o el resultado de todos los bienes particulares que todos contribuyen a formar y conservar, y porque todos participan de él (bonum commune componitur ex bonis particularibus). Y trascendente, en cuanto que no se identifica con el bien particular de ningún ciudadano, está por encima de todos ellos, y se tiende a él por una virtud especial, que es la justicia legal. De esta suerte, en caso de conflicto, el bien común prevalece sobre todos los bienes particulares: «In quocumque casu praeferendum est bonum commune bono privato». El bien común es el ordenador de la sociedad. Del orden brotan la tranquilidad y la paz. «Así como el cuerpo del hombre no puede conservarse en su integridad, si no hubiera una fuerza ordenadora que compusiera todos sus miembros, unos en provecho de otros, y todos en provecho del hombre, así ocurriría en la sociedad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciaran el bien público».[14].

e) *La potestad civil.*—De este concepto del bien común brota en Vitoria el de la existencia y condiciones del ejercicio de la potestad civil. La función de la autoridad es gobernar, y gobernar es dirigir las cosas a sus fines, o sea, en el caso de la sociedad, orientarla a la consecución del bien común. En el hombre particular, la función orientadora y directiva corresponde a su inteligencia, la cual impera y dirige todas las demás potencias. En la sociedad, esa función debe corresponder a la razón colectiva, la cual, después de co-

[14] *De pol. civ.* 5, ed. BAC, p.157

nocido el bien común, debe buscar los medios más aptos e imperar a sus miembros las acciones necesarias para conseguirlo.

En esta función de la razón colectiva, directiva y compulsiva a la vez, consiste la esencia de la ley, que Vitoria con Santo Tomás define: «Ordenación de la razón al bien común». Esta facultad de autodeterminación o de dirección al propio fin reside en toda la sociedad como en su sujeto. En este aspecto, todos sus miembros son iguales ante el derecho natural. «Si, antes de que convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en la misma asociación o congreso civil vindique alguno para sí la potestad sobre otros; máxime teniendo en cuenta que por derecho natural todo hombre tiene poder y derecho de defenderse, y nada hay más natural que rechazar la fuerza con la fuerza[15]. Es decir, que la potestad, o el poder de orientarse y dirigirse a su propio fin, reside como en su sujeto natural en la misma sociedad, sin que por este derecho pertenezca más a unos miembros que a otros.

Si la sociedad pudiera ejercer esa función por sí misma, no sería necesaria la designación de ninguna persona en particular. Pero no siendo posible esto, sobre todo cuando se trata de agrupaciones sociales numerosas, «y no pudiendo ser ejercido este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración (de ese poder) se encomendase a alguno o algunos que llevasen el cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a muchos»[16]. Es decir, que el gobierno es necesario, pero su forma puede ser monárquica, aristocrática o democrática.

Según Vitoria, el origen de la autoridad civil es inmediatamente de derecho natural, porque es necesaria para la dirección y conservación de la sociedad; y remotamente de derecho divino, porque Dios es el autor de la naturaleza del hombre como ser esencialmente social. Vitoria no admite reyes ni emperadores por derecho divino. Los representantes o administradores de la autoridad no la reciben directamente de Dios, sino de la misma sociedad, la cual determina libremente las personas que han de gobernarla, en orden a una consecución más fácil y perfecta del bien común. Los gobernantes «son ministros de la sociedad o república», de la cual reciben «como oficio el poder de administrarla y gobernarla, ordenando todos sus elementos al bien común».

En la transmisión ministerial de la potestad, delegada por la sociedad, no interviene ningún pacto, a la manera de Marsilio de Padua, de Hobbes o de Rousseau, ni la sociedad la pierde al ponerla en manos de sus administradores. Vitoria afirma terminantemente que la potestad de la república y del rey que la gobierna no son dos potestades, sino una misma. «Aunque el rey sea instituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; y no existen dos potestades, una

[15] *De pot. civ.* 7, ed. BAC, p.159.
[16] *De pot. civ.* 8, ed. BAC, p.162

del rey y otra de la comunidad»[17]. La finalidad de la potestad de la república y de la delegada del rey es la consecución del bien común, y esta finalidad es lo que determina y limita la legitimidad y el ámbito del uso del poder. De esta suerte, si el rey, o los designados para ejercer el poder, abusan de él olvidando su finalidad o convirtiéndolo en un perjuicio para la comunidad, ésta recupera sus derechos, pudiendo deponer al tirano incluso recurriendo a la violencia si es preciso.

El hombre, una vez constituido en sociedad, adquiere nuevos derechos, pero también queda ligado con nuevos deberes. Por una parte se lucra de los beneficios sociales, pero por otra queda sometido a la autoridad social y obligado a cooperar al bien común. Aunque Vitoria defiende con denuedo los derechos naturales de la sociedad y de la autoridad que brota de ella y la ordena al bien común, no por eso anula los derechos individuales. Con Santo Tomás establece este áureo principio: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia... Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum» (I-II q.21 a.4). El hombre, al entrar en sociedad con otros hombres, no por ello renuncia ni pierde sus derechos individuales. Aun considerado en un plano puramente natural, el hombre tiene un destino propio que trasciende la finalidad de una sociedad que solamente se ordena al bien temporal del hombre en este mundo y que no debe estorbar, sino, por el contrario, favorecer el perfecto despliegue de la personalidad humana, que tiende a la posesión de Dios en una vida futura. Vitoria no aceptará jamás el sacrificio del hombre individual en aras de la omnipotencia del Estado. Cualquier hombre aisladamente considerado, en cuanto creatura de Dios, dotado de un alma espiritual, racional, libre e inmortal, llamado a un destino eterno, tiene por sí mismo un valor propio, trascendente a la finalidad temporal de la comunidad política, que en el orden de la naturaleza no es anterior, sino posterior al individuo. Aunque en algunos casos la autoridad política puede limitar los derechos individuales en función del bien común, no puede nunca desconocerlos ni anularlos.

De su altísimo concepto del hombre como valor trascendente con una finalidad ultramundana, no ya en el plano cristiano, sino en el simple orden natural, se deriva el tesón con que Vitoria defiende los derechos del individuo contra el tirano y contra todas las intromisiones injustas amparadas en el derecho del más fuerte. El individuo no pierde jamás sus derechos ante la sociedad, ni ninguno de los dos frente a la autoridad del príncipe o del Estado. El individuo no es una simple célula dentro del organismo social, sino que siempre conserva su propia personalidad. Vitoria no menoscaba las prerrogativas de quienes ejercen debidamente el poder en beneficio de la sociedad y del bien común. Pero no deja desamparados al individuo ni a la sociedad frente al posible abuso del poder. La sociedad conserva

[17] *De pot. civ.* 8, ed. BAC, p.164.

siempre radicalmente su potestad y retiene el derecho de retirar su delegación a los que por su voluntad ha designado para ejercerla, bien sea cuando expira el plazo de su mandato o bien cuando, por su incapacidad o por sus abusos, se han hecho indignos de seguirla ejerciendo, y, con mayor razón, cuando la han hecho degenerar en tiranía.

f) *La comunidad universal.*—Vitoria, con sus teorías jurídicas, dio el golpe de gracia a la ilusión medieval, un poco amorfa e inorgánica, del imperio universal y del imperialismo teocrático. Pero lo sustituye por un concepto de comunidad universal a la que pertenecen todos los hombres en virtud de su naturaleza social, anterior y superior a la división en naciones. Esa sociedad universal se rige por el derecho natural y, además, por el de gentes. Todavía no tiene un órgano unitario y adecuado para ejercer la autoridad que la oriente al bien común. Pero es posible y deseable la agrupación de las naciones perfectas, autónomas e independientes, bajo un poder universal, libremente aceptado por todas o por la mayoría.

Vemos, pues, que el sistema político de Vitoria significa un dosificado equilibrio entre individuo, sociedad y autoridad. Quedan excluidas por igual la anarquía, en que el individuo predomina hasta hacer imposible la existencia de la sociedad y del Estado, y el absolutismo y la estatolatría, en que el Estado absorbe los derechos del individuo hasta anularlos. A Vitoria le bastará plantear los problemas suscitados por la conquista americana sobre la base de estos conceptos fundamentales para desvirtuar los argumentos de sus contrarios. Era suficiente afirmar que los indios eran hombres lo mismo que los españoles para atribuirles sin más discusión todos los derechos individuales, sociales y políticos inherentes a la personalidad humana: de libertad, de propiedad, de constituir Estados libres bajo sus legítimos señores, de los que no era lícito desposeerles si antes no hubiera mediado por su parte alguna injuria grave que pudiera justificar la sanción de la guerra.

g) *Derecho de guerra.*—A la relección *De Indis recenter inventis* sucede la *Relectio posterior de Indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros,* que Vitoria presenta como una aclaración del punto concreto acerca del derecho con que los españoles podían hacer la guerra a los indios americanos. El orden cronológico en que fueron pronunciadas es el que figura en las ediciones; sin embargo, el orden lógico más bien parece el inverso. La primera relección se reduce a examinar una serie de causas particulares, o de fuentes de injuria, de las cuales pudiera surgir el derecho de los españoles a hacerles la guerra; mientras que en la segunda se estudia el derecho de guerra desde un punto de vista general. Parecía, pues, natural que Vitoria hubiese lanzado por delante la segunda relección como preámbulo para después examinar en concreto los títulos justos o injustos que analiza en la primera. Quizá las críticas a que dio ocasión el fragmento de la relección *De Temperantia*—si es que lo pronunció—le movie-

ron a anticipar las respuestas a los argumentos particulares aducidos por sus contrarios.

La relección *De iure belli* es más breve y esquemática que la *De Indis*. Se limita a apuntar las principales proposiciones, alegando brevemente las pruebas, sin detenerse a analizar las dificultades. Así y todo, su importancia es extraordinaria. Es la primera codificación del derecho de guerra, y significa la superación definitiva del concepto medieval que hasta entonces había prevalecido, y que todavía prolongará su influencia hasta más de un siglo después. Justamente ha dicho Nys: «No creo que en la historia literaria del derecho haya nada comparable con las páginas que constituyen la doble disertación *De Indis* de Vitoria» [18]. Teniendo siempre presentes a los nativos americanos, Vitoria plantea la cuestión de Estado a Estado, considerándolos como hombres libres, ciudadanos de Estados libres y soberanos, lo mismo que si se tratara de cualquier otra nación europea de su tiempo. Se limita a cuatro puntos fundamentales:

Fundamento de la licitud de la guerra.—Vitoria basa su doctrina sobre la guerra en su concepto de la sociedad humana universal, ante y supranacional. Esta sociedad natural agrupa dentro de sí a todos los hombres, prescindiendo de su raza, color, cultura y religión. Todavía no se ha llegado a la forma perfecta de sociedad universal, que carece de una organización adecuada, de una autoridad universal capaz de dar leyes y sancionarlas, es decir, de un órgano jurídico propio y adecuado para orientarla a la consecución del bien común, que es su fin. Impulsados por la sociabilidad natural, los hombres se han agrupado en diversas formas: primero, en tribus, después, en ciudades, y, finalmente, en Estados, en una división sancionada en virtud del derecho de gentes. Pero siempre permanecen intactos los derechos radicales y naturales de la sociabilidad humana, a los cuales se suman los nuevos creados por el derecho de gentes. Esos derechos exigen una sanción adecuada para su salvaguardia y conservación. Pero ¿a quién se podrá acudir cuando alguna nación de las que integran la comunidad universal conculca el derecho natural o el derecho de gentes de las demás, siendo así que todavía no se ha constituido el órgano de la autoridad de la sociedad universal? Vitoria se ve obligado a admitir que, mientras ese órgano no se constituya, no queda otra solución que la de acudir al recurso extremo de la guerra, con lo cual ésta reviste un carácter esencialmente jurídico de sanción, cuya finalidad es hacer respetar el derecho y repararlo cuando ha sido conculcado. En lo cual Vitoria va más adelante que Grocio, para el cual la guerra es un hecho terrible, lamentable, que es preciso regular por razones humanitarias. Pero carece del concepto de que la guerra no es solamente un hecho, sino también un derecho, absolutamente lícito y hasta obligatorio en ciertos casos, mientras la humanidad no disponga de otros medios para reparar las injurias inferidas a la sociedad natural universal o a cualquiera de las naciones que la integran.

[18] ERNEST NYS, *Le Droit de guerre et les précurseurs de Grotius*: Rev. de Droit int. et legisl comparée 15 (1882) p.198.

Vitoria sabe muy bien que la guerra en sí misma es el más terrible de los males que pueden sobrevenir a una nación, y que Santo Tomás la estudia entre los vicios opuestos a la virtud de la caridad. «La tranquilidad y la paz se cuentan entre los bienes humanos, de tal modo que, sin ellas, ni aun los bienes más grandes pueden proporcionar felicidad» [19]. A lo sumo será una triste necesidad, extrínseca, accidental y circunstancial, mientras no exista otro medio más adecuado para respaldar el derecho. Su única justificación hay que buscarla en su carácter de castigo o de sanción (ius puniendi) para restablecer el derecho conculcado, y siempre con motivo de causas gravísimas que, de otro modo, no se puedan reparar. Y aun en este caso con carácter estrictamente circunstancial, siempre que no quede otro medio para que la nación ofendida pueda hacer valer su derecho ante la ofensora.

Vitoria no da una definición especial de la guerra, contentándose con aceptar la de San Agustín [20]. Pero tomando como género próximo su concepto de que la guerra es un acto de la justicia vindicativa, cuya esencia consiste en ser una sanción o un medio de reparar el derecho conculcado, podríamos definirla de esta manera: Es una pena que, en virtud de la autoridad de todo el orbe o de las demás naciones, el príncipe de una nación ofendida impone a una nación que ha infringido el derecho natural social o el derecho de gentes, quedando ese príncipe constituido en juez circunstancial para ese efecto.

Autoridad competente para declararla.—Siendo la guerra una sanción, solamente puede imponerla un juez, al cual corresponde sentenciar sobre la justicia de una causa y obligar al delincuente a reparar el derecho lesionado. Pero ¿quién es el juez en una causa entablada entre dos naciones soberanas e independientes, que no reconocen ninguna autoridad por encima de sí mismas? Una vez más tropezamos con la deficiencia de la actual organización interestatal, carente de órgano superior adecuado, capaz de ejercer la función judicial entre las naciones. Vitoria suple esa deficiencia con su teoría de que el príncipe de la nación ofendida queda incidentalmente constituido en juez—per accidens, occasionaliter—para sentenciar y restablecer el derecho en ese caso concreto y para imponer la sanción correspondiente a la nación agresora.

Vitoria, consecuente con su doctrina del origen natural del poder de la sociedad civil, no acude al fácil recurso de invocar la autoridad de Dios, del Papa o del emperador, sino que afirma que «los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus propios súbditos, sino también sobre los extraños, y esto por derecho de gentes y con la autoridad de todo el orbe». Los príncipes son jueces en las causas propias, porque no tienen superiores [21]. Pero, por razón del delito cometido, el Estado agresor queda colocado en condición de inferioridad respecto del ofendido, y puede juzgarlo e imponerle la sanción.

[19] *De Indis* 2.ª 18, ed. BAC, p.827.
[20] *De Indis* 2.ª 1, ed. BAC, p.817.
[21] *De Indis* 2.ª 19 y 29, ed. BAC, p.825.835.

Así dice Báñez: «El soberano que ha inferido una injuria a otro queda, por razón de esa injuria, bajo el soberano ofendido, y, por consiguiente, el ofendido puede declararle la guerra, ya que no hay jueces superiores en lo temporal ante quienes pueda promover la causa» [22].

Causa justa.—Vitoria hace suyas las tres condiciones que Santo Tomás señala para la justicia de una guerra: Causa justa, autoridad legítima para declararla y recta intención. En cuanto a la primera, la única causa justa de una guerra es la reparación de una injuria grave, consciente y mantenida contra el derecho de otra nación. Para Vitoria, la guerra tiene carácter punitivo. Es una sanción, una pena impuesta por un acto de la justicia vindicativa, y una pena tan grave solamente puede imponerse en el caso de que haya precedido una injusticia suficiente para poder exigir una reparación semejante [23]. Si no hay ofensa grave, no hay tampoco responsabilidad por parte del presunto agresor, y la vindicación carece de base. Vitoria refuerza esta razón con otra deducida de la amplitud de la autoridad del príncipe. El príncipe no tiene mayor autoridad sobre los extraños que sobre sus propios súbditos. Pero no puede castigar a sus propios súbditos sino por haber cometido algún delito. Por lo tanto, menos aún podrá castigar a los súbditos extraños, los cuales solamente en el caso de haber inferido una injuria a su nación quedarán sometidos a su autoridad, y esto sólo de manera transitoria y circunstancial.

Para declarar la guerra no es suficiente cualquier ofensa. La dureza de la sanción debe ser proporcional a la gravedad del delito. Y siendo la guerra, con su cortejo de muertes, incendios y devastaciones, la pena más grave que puede imponerse a una nación, la justicia exige que el delito sea gravísimo, consciente, deliberado y mantenido, negándose la nación ofensora a repararlo por medios pacíficos. No es suficiente la injuria, sino que tiene que haber verdadera culpa. Vitoria no señala en concreto las injurias que podrían ser consideradas como *casus belli*. Pudieran mencionarse como tales los títulos que enumera en la relección *De Indis* como posibles causas que justificaran la conquista de América por parte de los españoles. Pero rechaza por insuficientes tres causas de guerra: *a)* La diversidad de religión. Fiel a su principio de la distinción entre orden natural y sobrenatural, Vitoria enseña que la aceptación de la fe cristiana es un acto de la libre voluntad del hombre, el cual podrá ser responsable ante Dios, si llega a convencerse de su verdad, una vez que se le haya predicado convenientemente. Pero aun cuando se niegue a aceptarla, no por eso comete ninguna injuria contra las naciones que profesen esa fe, las cuales no pueden imponerla por la fuerza de las armas. No hay injuria, y, por lo tanto, tampoco causa justa de guerra. *b)* No es causa justa de guerra el deseo de

[22] IGNACIO MENÉNDEZ-REIGADA, O.P., *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes* (Salamanca 1929).

[23] *De Indis* 2.ª 44, ed. BAC, p.847. Sobre las causas de la guerra, según Vitoria, cf. T. URDÁNOZ, O.P., o.c., p.771.

ensanchar el propio territorio, con lo cual quedan excluidas las guerras imperialistas. Si así no fuera, la guerra podría ser justa por ambas partes. *c)* Tampoco es causa justa la gloria y el provecho particular de algún príncipe. No es la nación para el rey, sino que el rey es el primer servidor de la nación, de la cual ha recibido la autoridad para emplearla en beneficio común. Las leyes deben darse para el bien común, y en especial las leyes de guerra deben ordenarse a ese bien y no al particular del príncipe. Lo contrario es tiranía y abuso del poder, convirtiendo a los súbditos en esclavos.

Vitoria hace una distinción muy importante entre guerra defensiva y ofensiva. La primera puede hacerla cualquier Estado, cualquier sociedad perfecta o imperfecta [24], cualquier ciudad o cualquier particular, repeliendo al agresor injusto por la fuerza, en virtud del derecho natural de legítima defensa. Renunciar a este derecho equivaldría a un suicidio. Unicamente hay que guardar el «moderamen inculpatae tutelae». Este derecho solamente dura en el momento de repeler la agresión, pero no para proseguir la acción si puede acudirse a una autoridad superior. En cuanto a la guerra ofensiva, solamente es lícita a una nación perfecta, esto es, «aquella a que nada le falta..., que es por sí misma un todo, o sea no es parte de otra república, sino que tiene leyes, consejo y magistrados propios, como son el reino de Castilla, de Aragón o el principado de Venecia». El príncipe tiene la misma autoridad de la república, porque es su legítimo representante.

Limitaciones del derecho de guerra.—La teoría clásica de la guerra justa es clara, pero tiene una deficiencia radical que impone rigurosos límites a su valor efectivo y numerosas imperfecciones como medio para restaurar la justicia que no podían ocultarse a la clarividencia de Vitoria. Como observa Truyols Serra, todo el que no crea en una armonía preestablecida entre el derecho y la fuerza tiene que admitir la posibilidad de que en una guerra justa venza precisamente el beligerante injusto. La guerra no es una ordalía, un juicio de Dios, en que necesariamente haya de vencer el beligerante que tenga la justicia de su parte. Puede suceder que venza precisamente el agresor y que la victoria se incline de parte de quien no tiene la razón. El derecho al recurso de la guerra solamente se lo pueden permitir los pueblos fuertes y poderosos, pero no pueden echar mano de él las naciones pequeñas y débiles, cuyas fuerzas son insuficientes para reclamar por las armas sus derechos conculcados por agresores potentes. En el caso de dos enemigos igualmente poderosos, los males que acarrea el recurso a las armas superarán en cualquier caso la magnitud de la ofensa, por grande que ésta pueda ser. En el caso de un ofensor débil y un ofendido poderoso, una vez que se han desencadenado las pasiones es muy difícil mantenerse en la línea exacta que requiere la estricta reparación de la injusticia, sin pasar adelante y acumular nuevas y más hondas perturbaciones del derecho.

[24] Con esta distinción tiende Vitoria a evitar las llamadas «guerras privadas» entre señores de Estados feudales, de lo que aún quedaba algún resto en la España del siglo XVI.

Conscientes de la imperfección de la guerra como medio de vindicar y reparar la injuria, Cayetano y Vitoria exigen del príncipe que, aun teniendo la justicia de su parte, no se lance a la guerra sin tener seguridad moral de la victoria, por los enormes perjuicios que puede ocasionar a su pueblo. En este sentido, las dos relecciones de Vitoria podrían significar un llamamiento a la conciencia del rey español para que examinara atentamente las causas de la guerra contra los pueblos americanos, cuya justicia era, para él por lo menos, muy dudosa. Es lo que aparece claramente en la relección *De Indis*, donde resplandece la magnanimidad del gran teólogo español, proclamando los derechos de los débiles ante la omnipotencia bélica de los fuertes, y haciendo resonar la voz de la justicia desde su cátedra ante la nación entonces más poderosa del mundo.

2) Aplicación al caso americano.—Las ideas de Vitoria, expuestas incidentalmente en un fragmento—quizá no leído—de la relección *De Temperantia*, llegan a su plena expresión en la primera relección *De Indis*. Desde el primer momento plantea una pregunta, que va derecha al fondo del asunto: «Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, ¿eran verdaderamente dueños pública y privadamente de sus cosas y posesiones, y había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?»[25] Su respuesta, afirmativa, plantea el problema de igual a igual, enfrentando dos derechos naturales y de gentes: el de los españoles como particulares contra el derecho de los indios y el del Estado español frente a los de los Estados americanos. A nadie puede privarse de un derecho a no ser en virtud de algún título legítimo, que para Vitoria no puede ser otro que una injuria grave y suficiente. Por esto pasa revista a continuación a los títulos que pudieran justificar la guerra de los españoles contra los Estados americanos, dividiéndolos en dos partes: títulos ilegítimos y posiblemente legítimos. Entre los primeros enumera y rechaza: la autoridad universal del emperador como soberano del mundo, la autoridad universal del Papa y su pretendido señorío sobre el orbe, el derecho de descubrimiento o de invención, el derecho de compulsión contra los indios que se resisten a recibir la fe cristiana, los pecados contra la naturaleza, la elección voluntaria de la soberanía española. Su repulsa por parte de Vitoria no es más que una aplicación de los principios anteriormente establecidos en sus relecciones *De Potestate civili* y *De Potestate Ecclesiae*. Los títulos posibles y condicionados que pudieran justificar la intervención serían aquellos que implicaran una injuria grave contra el derecho, no sólo de los españoles, sino de todos los demás pueblos, así como de éstos contra el de los indios. Entre ellos enumera: el derecho de natural sociedad y libre comunicación, implicados en los derechos de sociabilidad natural y los derechos primarios de gentes; el derecho de evangelización, al que iría unido el de protección y tutela de los misioneros; el derecho de intervención en favor de los convertidos; el poder indirecto del pontífice para deponer o

[25] *De Indis* 1.ª 4, ed. BAC, p.650.

instaurar un gobierno cristiano sobre pueblos convertidos a la fe cristiana; el derecho de intervención humanitaria en defensa de los inocentes y para abolir los sacrificios humanos; la libre elección debidamente garantizada. Como título probable alega la tutela o el mandato colonizador sobre pueblos retrasados. Pero si no hay injuria, no hay causa justa de guerra.

No es necesario examinar estos títulos en pormenor [26]. Baste con resaltar la gallarda objetividad con que Vitoria se coloca ante el problema, confrontando los derechos de los españoles y americanos de igual a igual, a la luz de unos principios luminosos que bastaban por sí solos para resolver las complicadas cuestiones que venían agitándose desde siglos atrás. Con ello mereció el gran maestro salmantino la gloria de ser el fundador del derecho internacional.

El realismo, la claridad y la nobleza de sus ideas, modelo de objetividad y que constituyen un sistema político armónico y completo, marcará honda huella en todos los tratadistas posteriores. La línea trazada por Vitoria será seguida por los grandes teólogos españoles del siglo XVI: Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro de Soto, Martín de Ledesma, Domingo Báñez, Bartolomé de Medina, Martínez de Prado, los Salmanticenses, Juan de Medina, Covarrubias, Navarro Alpizcueta, Antonio de Córdoba, Luis de Molina, y en el XVII por Pedro de Ledesma, Pedro de Tapia, Gregorio Martínez de Segovia, Francisco Suárez, etc. No obstante, su aplicación concreta al caso de los indios americanos encontrará algunos contradictores, entre los que se destaca Ginés de Sepúlveda.

3.° **Las Casas y Sepúlveda.**-Ginés de Sepúlveda escribió varios tratados sobre el derecho de guerra. En el *Democrates primus* (1531) defiende que la guerra es lícita para los cristianos, y que la profesión de las armas es compatible con la práctica de la religión. La guerra entra en el derecho como supremo recurso, una vez que han sido agotados todos los medios pacíficos. En cuanto a las condiciones generales, tanto en este tratado como en el *Democrates secundus* no hace más que repetir las señaladas por los tratadistas anteriores: 1) Autoridad legítima para declararla, que solamente puede ser la del príncipe que ejerce legítimamente el poder sobre una república perfecta. 2) Rectitud de intención, excluyendo el deseo de venganza y el propósito de hacer la guerra para apoderarse del botín. 3) Rectitud en el modo de ejecución, o modo recto de hacerla, es decir, con moderación, teniendo cuidado el príncipe de que la soldadesca no cometa desmanes, y evitando en lo posible causar daños a los inocentes. 4) Causa suficiente para declararla, la cual puede ser: *a)* repeler la violencia con la violencia, cuando no queda otro recurso, después de haber intentado todas las soluciones pacíficas; *b)* recuperar las cosas injustamente arrebatadas, tanto las propias como las de los amigos; *c)* castigar a los que cometieron las injurias y a los que cooperaron a realizarlas con su consentimiento. Excluye formalmente el deseo de apoderarse del territorio enemigo para ensan-

[26] Cf. T. URDÁNOZ, o.c., p.594ss.

char el propio, aunque sea estrecho y reducido [27]. Sin embargo, en el *De Regno et Regis officio* menciona como causa justa de guerra la de reducir a esclavitud a los pueblos merecedores de esa suerte, si bien suspende su juicio [28]. En el *Democrates alter* se propone vindicar la justicia de la guerra contra los indios americanos como medida previa para lograr su evangelización. Debió escribirlo entre 1544-1545, después de promulgadas las *Leyes de Indias* (1542), de las campañas de Las Casas y las *Relecciones* de Vitoria (1538-1539), que ciertamente conoció aunque no se publicaron hasta 1557. Sepúlveda aborda la cuestión con una mentalidad retrasada y se obstina en aferrarse a ideas y argumentos que ya habían sido suficientemente considerados y refutados por Vitoria y los teólogos de Salamanca. Interpreta las bulas de Alejandro VI no sólo en cuanto que daban derecho a los españoles con carácter exclusivo a predicar la fe en aquellas regiones, sino también en cuanto que les concedían el dominio, como condición previa para la predicación. Considera que los príncipes de aquellos países carecían de potestad y autoridad legítima. El grado de incultura de los nativos americanos les hacía incapaces de regirse por sí mismos, de ejercer la soberanía y administrar sus Estados, y por esto debían ser sometidos a otros pueblos de nivel cultural superior. La predicación del Evangelio es una obligación que incumbe a los cristianos, y tienen derecho a imponerla por las armas a quienes pongan obstáculos a su difusión pacífica [29]. La guerra se justificaba, no sólo por la simple infidelidad, sino por sus pecados contra la naturaleza, la antropofagia, el culto a los demonios, y como medio de salvar de la muerte a miles de víctimas inocentes que cada año eran inmoladas en los sacrificios humanos. La conclusión de todo es que los españoles tenían causa justa de guerra contra los indios para someterlos y hacerles aceptar el derecho por medio de la fuerza. «Optimo iure isti barbari a christianis in ditionem rediguntur» [30].

Sepúlveda solicitó del Consejo de Castilla y del Consejo de Indias licencia para imprimir su libro. Alguna discrepancia entre ellos les determinó a pedir informe a las Universidades de Salamanca y Alcalá, las cuales desaconsejaron la impresión (1547-1548). Sepúlveda atribuyó la negativa a maquinaciones de Las Casas, a quien califica duramente («homo natura factiosus et turbulentus», autor

[27] ANGEL LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario* (Madrid, CSIC, 1949) p.214ss; ID., traducción del *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (Madrid 1951).

[28] «Tertiam iusti belli causam addit Philosophus, ut herili imperio, qui ea conditione digni sunt, subiiciantur», lo cual justifica el proceder de los portugueses en Africa: «quae causa Lusitanis suffragari videri potest, ut ex Nigris Aethiopibusque... multos bello, vel per aliam occasionem, non iniuria, in servitutem Christianorum abstrahant». A Sepúlveda le parece justa esa esclavitud «iure divino et naturali conferri mihi videtur». Aunque se atiene al parecer de los más doctos: «sed haec viderint doctiores; ego nihil statuo pro certo et definito» *(De Regno et Regis officio*, l.3 n.15).

[29] «A los que resisten y no se quieren someter es lícito aplicarles el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza» *Democrates alter*, ed. y trad. de M. Menéndez y Pelayo: Boletín de la R. A. de la Historia 21 [1892] IV p.292).

[30] *Apologia pro libro de iustis belli causis* § IV *(Obras*, edición Madrid 1780 t.4 p.332.

de un «confesonario scandaloso e diabolico... contrario a mi libro»). Extendió la misma sospecha a Melchor Cano, a quien dirigió una carta que éste contestó cumplidamente en una epístola modelo de ponderación y de la mejor prosa latina.

A pesar de haber sido prohibida la impresión, el *Democrates alter* se difundió en numerosas copias manuscritas, dando ocasión a una réplica de don Antonio Ramírez de Haro, obispo de Segovia (1549), a la que Sepúlveda contestó con su *Apologia pro libro de iustis belli causis* (Roma 1550), cuyos ejemplares se mandaron recoger en España.

La prolongación de las controversias, que duraban ya más de cuarenta años, movió a Carlos V a convocar en Valladolid una asamblea de teólogos y juristas para que discutiesen, no el libro de Sepúlveda, sino la cuestión de la licitud de las conquistas americanas. Asistieron los dominicos Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de Carranza, el franciscano fray Bernardino de Arévalo, Pedro Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo, y los juristas doctor Anaya, licenciado Mercado, licenciado Pedraza, licenciado Gasca y otros hasta catorce. Se celebraron dos reuniones (agosto-septiembre 1550 y abril-mayo 1551). Asistieron también y expusieron largamente sus razones, primero Sepúlveda y después Las Casas. En la primera convocatoria parecía asegurado el triunfo de Las Casas, pero en la segunda, quizá por la intervención de Bernardino de Arévalo, favorable a Sepúlveda, no se llegó a ningún acuerdo, aunque tampoco se autorizó la impresión del *Demócrates*. Las sesiones se suspendieron, y Domingo de Soto fue encargado de hacer un resumen de las razones alegadas por ambas partes [31]. Todavía prosiguió la discusión algún tiempo, pero tanto en el campo de las ideas como en el de los hechos prevaleció la tesis de Vitoria y Las Casas. No se abandonaron los territorios americanos, pero Felipe II prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos, y los nuevos procedimientos pacíficos se aplicaron a la evangelización de Filipinas [32].

[31] Soto resume en cuatro razones la argumentación de Sepúlveda, favorable a la justicia de la guerra: «La primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son de su natura gente servil y bárbara, y, por ende, obligada a servir a los de ingenio más elegante, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella sujeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen a otros, matando hombres para sacrificarlos, y algunos para comerlos» (Biblioteca de Autores Españoles [Rivadeneyra, Madrid 1873] t.65 p.199).

[32] J. Larequi, S.I., *El derecho internacional en España durante los siglos XVI y XVII*: RyF 81 (1927) 222-232; J. Brown Scott, *El origen español del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); V. Carro, O. P., *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América* II p.305ss; V. Beltrán de Heredia, O.P., *El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda*: CT 45 (1932) 177-193; Id., *Domingo de Soto* (Salamanca 1960) p.237-265; Lewis Hanke, *Aristóteles y los indios americanos*: Atlántico 1 (1956) 45-76; V. Carro, O.P., *Bartolomé de Las Casas y las controversias teológico-jurídicas de Indias* (Madrid 1953); Luciano Pereña, *Misión de España en América* (Madrid 1956); S. A. Zavala, *La filosofía política en la conquista de América* (México 1947); Camilo Barcia Trelles, *Interpretación del hecho americano por la España Universitaria del siglo XVI. La Escuela internacional española del siglo XVI* (Montevideo 1949); J. Corts Grau, *Los juristas clásicos españoles* (Madrid 1948); J. M. Gallegos Rocafull, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del siglo de oro* (México 1946); J. Höffner, *La Etica colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana* (Madrid 1957); L. Recaséns Siches, *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria* (Madrid 1931); L. Sánchez Agesta, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1959); V. Carro, *Bartolomé de Las Casas y las controversias teológico-jurídicas*

V. Derecho y política en el protestantismo

Vitoria y su escuela continúan la línea doctrinal tomista, desarrollando sus principios y aplicándolos a las cuestiones planteadas por el descubrimiento de América y a los problemas ingentes en la Europa de su tiempo. Paralela a ella, y no sin beneficiarse en grado notable de sus doctrinas, se desarrolla la rama jurídica del protestantismo, que a su vez prolonga la línea medieval de las doctrinas del averroísta Marsilio de Padua y el nominalista Guillermo de Ockham. Se caracteriza, no sólo por la negación de la potestad y jerarquía eclesiástica que absorben en el pueblo, por la separación entre lo eclesiástico y lo civil y su tendencia al laicismo, sino también por un concepto naturalista del derecho civil y un voluntarismo democrático.

Lutero publicó en 1520 tres escritos en que concreta su rebelión contra la autoridad eclesiástica: *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana sobre la reforma del Estado cristiano, De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium, De libertate christiana.* En tono panfletario provoca a los príncipes alemanes a proceder contra Roma: «Justamente ahorcamos a los ladrones, damos muerte a los bandidos. ¿Por qué, pues, dejar en libertad al avaro... de Roma, que es el mayor de los ladrones y bandidos que jamás han existido ni existirán sobre la tierra?» Pero su negación de la autoridad eclesiástica solamente sirve para trasladarla íntegramente a la autoridad civil y ponerse decididamente de parte de los príncipes temporales, siguiendo el ejemplo de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Toda potestad viene de Dios. Los soberanos temporales tienen derecho a una obediencia ilimitada. Los súbditos no tienen derecho a resistir, ni siquiera contra los tiranos. Solamente les corresponde una obediencia pasiva. Con ello no hace más que aplicar a los poderes temporales sus ideas sobre el voluntarismo divino: «Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi seu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipse est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est quod vult, sed contra: quia ipse sic vult, ideo rectum est quod vult» *(De servo arbitrio)*. Este voluntarismo excesivo, en la mejor línea del nominalismo, lo aplica Lutero a las prerrogativas de la potestad civil [1].

de Indias (Madrid 1953); Ramón Menéndez Pidal, *El padre Las Casas, su doble personalidad* (Madrid 1963). Se fija en rasgos psicológicos de Las Casas, interpretándolos de manera muy discutible, y empequeñece su personalidad sin tener en cuenta la nobleza de los principios que determinaron su actuación.

[1] En moral, sus conflictos internos llevaron a Lutero a la negación del libre albedrío, que desaparece ante la omnipotencia de Dios: «Omnipotentiam Dei voco illam potentiam, qua multa non facit quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus». El hombre tiene poder sobre algunas cosas inferiores, pero por encima de todo está la libre dis-

Pero a la vez abre camino al naturalismo y al laicismo, separando lo interior y lo exterior. La virtud y el mérito están solamente en el interior de cada uno, en la fe, la confianza y el amor. Las obras exteriores son simples signos accesorios. Entre lo natural y lo sobrenatural, lo civil y lo religioso, no hay ningún lazo intrínseco esencial, sino completa autonomía. Lo humano y lo religioso deben colocarse uno al lado de otro «como un domingo y un día de labor».

Tampoco MELANCHTON tiene gran originalidad, pero contribuyó a consolidar la idea de un derecho natural. Del «lumen naturae» de que habla San Pablo en la epístola a los Romanos, y que está grabado en el corazón de todos los hombres, procede la moral natural, tal como la conocieron los estoicos y Cicerón. Pero esa luz natural quedó oscurecida por el pecado, y Dios promulgó en el monte Sinaí la ley positiva de los diez mandamientos. Tanto la moral natural como la revelada tienen un fondo idéntico y un mismo autor, que es Dios, y un fundamento natural y racional. El «hombre interior» debe regirse por las leyes divinas. El «hombre exterior» basta con que se rija por las leyes humanas en su vida civil, social y política.

Idénticos principios desarrollan los juristas protestantes JUAN OLDENDORP († 1651) (*Eisagoge, sive elementaris Introductio iuris naturalis, gentium et civilis*, Colonia 1539). BENITO WINCKLER († 1648) (*Principiorum iuris libri quinque* Leipzig 1615). FRANCISCO HOTMAN *Francogallia* (1573). HUBERTO LANGUET (1518-1581), «monarchomatista», adversario del poder absoluto. NIELS HEMMINGSEN († 1600) «Preceptor de Dinamarca». Teólogo danés. En su obra *De lege naturae apodictica methodus* (Wittenberg 1562), *De methodis libri duo* (1562) busca en la naturaleza humana un fundamento científico al derecho natural. El fin de la vida humana consiste en el conocimiento de la verdad y la práctica del bien. El hombre tiene un elemento sensible y otro racional, pero el primero debe obedecer al segundo y someterse a la ley natural (lex naturae seu recta ratio). El hombre tiene dos vidas, la familiar y política, y la espiritual (vita oeconomica et politica, vita spiritualis). La primera debe regirse por las leyes civiles. Pero la segunda, que es superior, debe regirse por los mandamiento divinos. El orden económico y político se rige por el derecho natural, y el espiritual por el derecho divino. Los diez mandamientos son un *epitome legis naturae*. Son ideas ya ampliamente desarrolladas por los teólogos medievales, pero que en los tratadistas protestantes reciben una inclinación a separar el orden del derecho natural, acentuando su independencia respecto del eclesiástico, y a la autonomía del poder civil en sentido laicista.

JUAN BODIN (1530-1596) *.—Nació en Angers. Estudió y ejerció el derecho en Toulouse hasta sus cuarenta años, en que pasó a

posición de Dios, que todo lo gobierna a su arbitrio: «Homo in duo regna distribuitur, uno, quo fertur suo arbitrio et consilio absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus. Altero vero non relinquitur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur absque suo arbitrio» (*De servo arbitrio* 1525).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres philosophiques*, texte établi, traduit et publié par P. MESNARD (París 1951).

Estudios: BEZOLD, F. VON, *Le Colloquium Heptaplomères de J. Bodin et l'altruisme au*

París. Fue hugonote y perdió el favor de Enrique III por defender la libertad religiosa. Murió de peste en Laón. Filólogo eruditísimo y eminente jurista. En su primera obra, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París 1566), da gran importancia al conocimiento de los hechos pasados como base de la política. La historia es una fuente preciosa de información para conocer el mecanismo de las pasiones humanas. «La filosofía moriría de inanición si no vivificara sus preceptos con la historia» [2]. Sus *Six livres de la République* (París 1576, traducido al latín *De Republica*, París 1584) es una obra amplia, doctísima, pero desordenada y llena de digresiones. Su pensamiento se diluye en la fronda de una erudición abrumadora. Esta ambigüedad se reflejó en su conducta como presidente interino del tercer Estado en los «Estados generales» celebrados en Blois ese mismo año, en que Bodin disgustó a la vez a sus electores y a la corte. En la polémica entre los poderes del rey y los de los «Estados» (parlamento) no adopta una actitud clara y definida. Hablando de la soberanía parece partidario del poder absoluto. Pero a la vez deja margen para una monarquía limitada por la intervención de los «Estados».

La república es un «gobierno recto de muchas familias y de lo que es común a las mismas, con poder soberano». Distingue entre «soberanía» y «poder» (puissance). El poder puede dividirse y transmitirse, pero la soberanía es indivisible, no puede pertenecer a la vez a uno, a unos pocos o a todos. En toda comunidad política es necesaria una soberanía (suprematus, ius maiestatis) única, absoluta e indivisible. Es un poder absoluto, ilimitado con relación a los hombres y solamente limitado ante la ley natural y Dios: «Maiestas vero nec a maiore potestate nec legibus ullis nec tempore definitur». Así como en el mundo no hay más que un solo Dios, tampoco en cada Estado puede haber más que un solo soberano. La soberanía es anterior (prius natura) a toda ley positiva y a toda constitución. Su fin es el bien público y la justicia, y sus atributos son: hacer leyes, castigar los delitos, perdonar a los condenados, declarar la guerra y hacer la paz. El sujeto de la soberanía es el cuerpo político, el conjunto de los ciudadanos, o más bien el conjunto de las familias, pues la familia es la primera comunidad natural, el primer grupo social creado por Dios. El cuerpo social es «la verdadera fuente y origen de toda república», y en él reside y se perpetúa el derecho de soberanía como en su depositario. Pero como el pueblo prácticamente no puede ejercer por sí mismo el poder, puede delegarlo en uno o varios representantes. De esta delegación resultan las diferentes formas de gobierno (rationes gubernandi), que, como Aristóteles,

XVI siècle: Hist. Zeitsch. (julio 1914); CHAUVIRÉ, R., *Jean Bodin, l'auteur de la République* (Paris 1944); MESNARD, P., *La pensée religieuse de Bodin:* Revue du Seizième siècle 16 (1929); ID., *Jean Bodin en la Historia del pensamiento.* Trad. por J. J. MARAVALL (Madrid, Inst. Est. Pol., 1962); TIERNO GALVÁN, E., *Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin* (Murcia 1951).

[2] «La Historia contiene la mejor parte del derecho universal, y las leyes nos permiten conocer las costumbres de las naciones, el fundamento del Estado, su desarrollo, sus formas, sus revoluciones y su ruina, lo cual es útil para apreciar bien las leyes».

reduce a tres: monarquía absoluta (de uno solo), aristocracia absoluta (de pocos), democracia absoluta (de muchos). Todas son absolutas. Las formas mixtas son «corruptiones rerumpublicarum». Bodin prefiere la forma monárquica, porque le parece la más eficaz, pues en ella se concentran en la persona del rey la fuerza, el poder y la unidad del Estado. El rey es el principio rector y unificador del Estado. Coordina sus distintas partes, a la manera de la razón en el hombre. En las monarquías se verifica la justicia perfecta (armónica), pues en ellas entran la justicia distributiva o geométrica, propia de la aristocracia, y la conmutativa o aritmética, propia de la democracia.

El monarca es la representación de todo el cuerpo social. Su poder es absoluto y no lo comparte con nadie. Puede dictar leyes sin consentimiento de sus súbditos. Puede intervenir en todas las actividades públicas o privadas, incluso en determinar la forma de religión. No puede ser juzgado ni depuesto por sus súbditos. Solamente es responsable ante Dios. La rebelión sólo sería legítima en caso de que el abuso de poder degenerara en tiranía insoportable.

Pero aunque absoluto, el poder del monarca no debe ser tiránico. Bodin rechaza el amoralismo de Maquiavelo. El rey debe ser moderado, liberal y tener en cuenta la moral y el derecho natural. El ejercicio del poder debe estar regulado por el respeto a la justicia. El rey se diferencia del tirano en que se conforma a las leyes de la naturaleza, mientras que el tirano las conculca. El rey realiza la piedad, la justicia y la fe, mientras que el tirano no tiene Dios, ni fe, ni ley [3].

Bodin combatió el comunismo de la *Utopía* de Tomás Moro, como contrario a la ley de Dios y a la naturaleza humana. El derecho de propiedad es tan sagrado que los príncipes no pueden abolirlo. Ni siquiera pueden imponer contribuciones. Campanella y algunos españoles hablan de «Bodinus machiavellista». Sin embargo, es contrario a Maquiavelo, que «n'a jamais sondé le gré de la science politique, qui ne gist pas en ruses tyraniques». No le perdona haber ensalzado como modelo de príncipes a César Borgia, «le plus desloyal fils de prêtre qui fut onques».

Bodin es una extraña mezcla de racionalismo y superstición, de agudeza y credulidad. Fue creyente, pero es uno de los representantes declarados del naturalismo, buscando fundamentos puramente naturales al derecho, a la política y la religión, haciéndolos depender solamente de Dios, entendido en sentido natural y racionalista. C. Budderberg le atribuye el «mérito» de «haber libertado por vez primera la realidad política de todos los conceptos eclesiásticos» [4]. En boca de Diego Toralba, que representa la religión natural en el

[3] *Six livres sur la République* (París 1576) II 4,246. *Los seis libros de la República de Juan Bodino trasladados de lengua francesa y enmendados católicamente*, etc., por don Gaspar de Añastro y Sunza (Turín 1590); H. BAUDRILLART, *Jean Bodin et son temps* (París 1853); R. CHAUVIRÉ, *Bodin auteur de la République* (París 1917); FRANCISCO JAVIER CONDE, *El pensamiento político de Bodino*: Anuario de Hist. del Derecho (Madrid 1935); P. MESNARD, *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, introd, de J. A. Maravall (Madrid 1962).

[4] C. BUDDERBERG, *Sovranità e diritto delle genti in Jean Bodin*: Riv. Intern. di fil. del diritto (1942) 330-358.

Colloquium heptaplomeres, pone duros ataques a los dogmas católicos. «Los misterios no son creíbles si no pueden explicarse racionalmente». Esto no le impidió admitir las supersticiones más extravagantes, la influencia de numerosas especies de genios benéficos y demonios maléficos, y hasta la brujería. Con este objeto escribió una *Demonomanía* (París 1581) para orientar a los jueces en los casos de brujería y hechicería que se les presentaban. Dios creó el mundo bajo el signo de Libra y no bajo el de Aries, como creen algunos astrólogos. El número 496 asegura la duración de las repúblicas. Los grandes acontecimientos históricos van precedidos por una conjunción de planetas bajo el signo de Escorpión. Las revoluciones de los Estados se explican por «conjunciones, eclipses y miradas de los planetas y las estrellas fijas». Su *Universae naturae Theatrum* (Lyón 1596, en francés 1597) es una farragosa compilación de filosofía natural en que acumula datos de toda clase y procedencia, mezclando la observación y la fantasía. Combina el hilemorfismo con la teoría atomista. El fuego reduce los cuerpos a cenizas, compuestas de átomos minúsculos e incombustibles, que son los primeros elementos de los cuerpos. Pero debajo de ellos existe la *prima materia*, que constituye la sustancia de todas las cosas corpóreas.

RICARDO HOOKER (1553-1600).—Jurista inglés, rector anglicano de Bishopsbourne (Kent). Escribió ocho libros sobre *The Laws of Ecclesiastical Polity* (Londres 1594?-1648). Conserva la división medieval de la ley en eterna, natural y positiva. Sigue una *vía media* moderada, que revela la influencia de Santo Tomás y, quizá, de Vitoria. La sociedad se constituye por un pacto o un contrato, pero no es una cosa puramente artificial, sino que procede de la tendencia natural del hombre a agruparse con sus semejantes. «La fuerza y autoridad del derecho de gentes residen en el hecho de que ningún Estado particular puede atentar legítimamente contra él con sus leyes propias, como tampoco un individuo puede atentar por su propia voluntad contra la ley del Estado en que vive». El rey no debe gobernar por sí solo, sino regido por las leyes y asistido por el consentimiento común (common consent) del Parlamento y el pueblo. En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, se opone a los puritanos y se esfuerza en probar que no son dos sociedades distintas, al menos donde el Estado es cristiano.

ALBERICO GENTILIS (1515-1611).—Nació en Castello di San Genesio. Estudió en Perusa y fue profesor de derecho civil en Oxford (1582). En su obra *De iure civili libri tres* (1588) plantea el problema de la guerra preguntando si es de derecho natural. La guerra no es de derecho natural. El hombre no es enemigo de otro por naturaleza. Todos los hombres forman una gran comunidad, son miembros de un único cuerpo, que es el mundo, y están ligados por amor recíproco. La guerra surge cuando los hombres se niegan a seguir la naturaleza y el derecho natural, que es universal e inmutable. En ese estado cesan las leyes positivas, pero permanecen las normas universales e inmutables del derecho natural. Solamente es justa la

guerra defensiva, pues el derecho a la defensa es natural. Aun durante la guerra es obligatorio guardar las leyes naturales respecto a los prisioneros, las ciudades, les mujeres y los niños. Las guerras de religión no son justas. La religión es libre y no se puede imponer por la fuerza (I 9).

JUAN ALTHUSIUS (Althus, 1557-1638).—Jurista alemán, natural de Diedenshausen. Estudió en Basilea y Ginebra y enseñó derecho en Herborn. Burgomaestre de Emden (1604). Calvinista. Desarrolla ampliamente la teoría del derecho natural en la línea democrática y antieclesiástica de Marsilio de Padua, pero se aprecia la influencia de lecturas católicas de Francisco de Vitoria y quizá de Santo Tomás [5]. Escribió *Civilis conversationis libri duo methodice digesti et exemplis sacris et profanis passim illustrati* (Hanau 1601). *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn 1603, Groningen 1610). *Iurisprudentiae romanae libri duo* (Basilea 1586).

La comunidad social (consociatio) es una agrupación de individuos humanos que se unen movidos por un afecto natural (naturali affectio) y en vista del bien común para ayudarse en sus necesidades (consociatio, humanave societaset vita socialis bono nostro instituitur et conservatur mediis ad hoc ipsum aptis, utilibus et necessariis). Su origen es un pacto social, expreso o tácito, entre los individuos. La comunidad natural constituye una especie de organismo viviente (corpus symbioticum). Sus formas son la familia, la corporación, la asociación, la provincia y el Estado. El Estado es una sociedad más amplia, que resulta de la unión de otras sociedades más pequeñas (universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad ius regni mutua communicatione rerum et operarum, mutuis viribus et sumptibus habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant). Sus partes son las ciudades y las provincias. El Estado se constituye por un pacto político entre el pueblo y el príncipe (summus magistratus). Puede ser expreso o tácito. En el primer caso, el príncipe debe atenerse a la determinación y limitación de sus poderes. En el segundo debe regirse por las reglas generales del decálogo.

Como Bodin, distingue entre soberanía (ius maiestatis) y poder. La soberanía es única, indivisible e inalienable. El pueblo es el sujeto de la soberanía. Todo poder sale del pueblo y debe volver al pueblo. Los príncipes pueden ejercer el poder, pero no poseen la soberanía. «Los príncipes mueren; el pueblo no muere nunca». El poder del príncipe viene inmediatamente del pueblo e indirectamente de Dios. El pueblo es la fuente de todo poder, y lo delega, no para siempre, sino temporalmente, en sus representantes, los cuales lo poseen en la medida en que se les conceda la delegación, cuyos límites no pueden exceder, y son responsables ante toda la nación. «El pueblo

[5] Compárese con SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I-II q.105 a.1; O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwickelung des naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau 1880, 1929); E. REIBSTEIN, *Joh. Althusius. Fortsetzer der Schule von Salamanca* (Karlsruhe 1955).

no puede abdicar totalmente su libertad dando una autoridad ilimitada al príncipe». Esto equivaldría al suicidio. El fin del Estado es el bien del pueblo, no el de las autoridades. En el Estado debe reinar la unidad y no la confusión. Debe haber unidad de religión, y el Estado tiene obligación de mantenerla y propagarla. Moisés decretó la pena de muerte contra quien enseñara y profesara una religión distinta de la de sus padres. Pero Althusius se refiere en concreto a la religión calvinista, que es la única que admite.

HUGO GROCIO (Groot 1583-1645).—Nació en Delft (Holanda). Estudió en Leyde. A los dieciséis años fue a París en el séquito de su protector Oldenbarneweldt. Enrique IV lo presentó a su corte como la «maravilla de Holanda». Desempeñó altos cargos como jurisconsulto y hombre de Estado, pero a la caída de su protector fue condenado por Mauricio de Orange a prisión perpetua. Escapó de la cárcel dentro de un cofre en que su mujer le había enviado sus libros y papeles. Permaneció once años en los Países Bajos católicos, favorecido por Luis XIII, que le pasaba una pensión. En 1630 logró entrar en Holanda, pero tuvo que escapar en seguida. Pasó a Suecia, invitado por la reina Cristina, que lo elevó a la categoría de consejero y lo envió como embajador a la corte de Luis XIII, donde permaneció once años. Volvió a Estocolmo y se despidió de la reina. Al regresar a Holanda naufragó el navío en la costa de Pomerania. Grocio continuó el viaje por tierra, pero al llegar a Rostock, fatigado y enfermo, murió en 28 de agosto de 1645, a los sesenta y dos años.

Escribió varias obras teológicas. Pero debe su fama sobre todo a las jurídicas: *Mare liberum seu de iure quod Batavis competit ad Indica commercia* (1609). *De iure praedae. De iure belli ac pacis* (París 1625) [6]. Consta de introducción y tres partes.

Ocasión y objeto.—Grocio, movido sin duda por las continuas y crueles guerras de su tiempo, plantea la cuestión del derecho de guerra. Se propone demostrar que las relaciones entre Estados soberanos, los cuales no tienen ninguna autoridad superior, no se basan en la fuerza, la utilidad o el interés, sino deben estar regidas por normas de derecho. Por encima de las leyes civiles positivas hay un derecho de gentes y un derecho natural, basado en la naturaleza misma del hombre, que, en último término, procede de Dios y cuyos principios intrínsecos tendrían el mismo valor aun en caso de que Dios no existiera (prol.11). Para ello se remonta a las fuentes últimas del derecho, tratando las cuestiones jurídicas en general y en abstracto. «Así como los matemáticos consideran las figuras abstractas de los cuerpos, yo declaro querer tratar el derecho prescindiendo de todo hecho particular» (prol.58).

Derecho natural.—El derecho se divide en *natural* (ius naturale) y *voluntario* o positivo (ius voluntarium) (I 1,1). El natural es un dictamen de la recta razón, que indica la fealdad o la necesidad mo-

[6] Versión española por JAIME TORRUBIANO RIPOLL, *Del derecho de la guerra y de la paz* (Madrid, edit. Reus, 1925) 4 vols.

ral de una acción, según que esté o no de acuerdo con la misma naturaleza racional o social, y, por consiguiente, es mandada o prohibida por Dios, autor de la naturaleza [7]. Es más fácil definir la injusticia que el derecho. Injusticia es todo lo que, entre seres racionales, repugna a la naturaleza de la vida social.

La sociabilidad, fundamento del derecho natural.—El derecho natural es propio del hombre y tiene su fundamento en la misma naturaleza humana. El hombre, considerado aisladamente, en estado puramente natural, no tenía ningún derecho, o al menos no lo tenía reconocido y garantizado. Pero el hombre es sociable por su misma naturaleza, y no sólo por egoísmo, interés o necesidad. Tiende a entrar en sociedad con otros semejantes, en una comunidad ordenada y pacífica, regida por la razón. A ello le mueve un instinto natural, un sentimiento de benevolencia hacia los demás, por encima del propio interés egoísta. Aun cuando los hombres no tuvieran necesidad unos de otros, existiría la sociedad [8]. En cuanto que el hombre tiende a unirse con otros semejantes para vivir en sociedad, la naturaleza humana es la madre del derecho natural y la abuela del positivo. La naturaleza sociable, la sociabilidad, es, por lo tanto, el principio del derecho, el cual tiene por objeto la conservación de la sociedad para el bien común. De esta manera, el derecho natural se deriva de los principios internos de la naturaleza humana (ex principiis hominis internis), los cuales serían válidos incluso en la hipótesis blasfema de que no existiera Dios [9]. En esta frase de Grocio se apoyan algunos, como Charmont [10] y Giorgio del Vecchio para atribuirle el «mérito» de haber renovado la noción del derecho natural antiguo, laicizándolo y libertándolo de la teología y de los pontífices. La verdad es que Grocio apoya claramente su derecho natural en Dios, en cuanto que, siendo el creador de la naturaleza, es, por lo mismo, el autor del derecho natural [11].

Derecho positivo.—El contrato social.—Su misma naturaleza impulsa al hombre a la sociedad. Al estado natural de aislamiento sucede el estado social. El hombre sale voluntariamente de su aislamiento individual en virtud de un pacto, expreso o tácito, por el cual los individuos convienen en limitar sus derechos naturales particulares, para hacer posible la convivencia social [12]. Este contrato

[7] «Ius naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali, inesse moralem turpitudine, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum vetari, aut praecipi» (I 1,10).

[8] «Nam naturalis iuris mater est ipsa humana natura, quae nos, etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret» (*Prol.* n.16). «Inter haec autem, quae homini sunt propria, est appetitus societatis, id est communitatis non qualiscumque sed tranquillae et pro sui intellectus modo ordinatae» (*Prol.* n.6)..

[9] «Et haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana» (*Prol.* n.11).

[10] CHARMONT, *La renaissance du droit naturel* (París 1917).

[11] «Sed et illum ipsum de quo egimus naturale ius, sive illud sociale, sive quod laxius ita dicitur, quamquam ex principiis hominis internis profluit, Deo tamen adscribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit» (*Prol.* n.12).

[12] «Deinde vero, cum iuris naturae sit stare pactis... ab hoc ipso fonte iura civilia fluxerunt. Nam qui se coetui alicui aggregaverant, aut homini hominibusque subiecerant, hi aut expresse promiserant, aut ex negotii natura tacite promisisse debent intelligi secuturos se id quod aut coetus pars maior, aut hi, quibus delata potestas erat, constituissent» (*Prol.* n.15).

o convenio previo, en virtud del cual surge el derecho social positivo, es la base de la obligación social. Por esto el derecho natural (ius naturale) es a su vez madre del derecho civil positivo (ius civile) [13]. El contrato social es un acto voluntario externo, que obedece a la oportunidad circunstancial. El primer precepto que se deriva de la sociabilidad es: *Pacta sunt servanda*. Hay que cumplir las promesas y respetar los tratados. Los pactos son inviolables, porque, si se faltara a lo convenido, la sociedad sería imposible y se destruiría [14]. Se derivan también, como consecuencias, la injusticia de la mentira, la propiedad privada, la ilicitud del robo, la prescripción, el derecho consuetudinario, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado, etc. [15]. Todas estas cosas son de derecho natural porque son absolutamente necesarias para la conservación y el desarrollo de la naturaleza humana y el mantenimiento del orden social y de la paz.

Derecho civil.—El pacto político.—Una vez constituida la sociedad por el contrato social, puede darse un paso más, constituyendo el Estado por un pacto político, en virtud del cual la comunidad social renuncia al ejercicio de su soberanía, entregándola a una o a varias personas, a quienes traspasa la autoridad, total o condicionalmente [16]. Esta transmisión de poderes tiene también carácter voluntario y su alcance debe medirse por el de la voluntad primitiva (ex primaeva voluntate, ex voluntate ius metiendum est). El derecho civil, que regula las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, se deriva también remotamente del derecho natural. Pero tanto la sociedad como el Estado tienen un origen voluntario (corpus voluntate contractum). El fin del Estado es la utilidad y el bien común, ante el cual deben ceder los derechos particulares de los ciudadanos. La minoría debe someterse a la voluntad de la mayoría. Así se justifica el derecho de expropiación forzosa [17]. El pueblo, constituido en sociedad por medio del contrato social, puede delegar su soberanía para siempre, por medio del pacto político, en un príncipe o en un Estado. En este caso, los pueblos pierden su derecho a recuperar su soberanía primitiva. Contraen la obligación perpetua de obedecer al gobierno y no tienen derecho a la resistencia contra las leyes injustas, ni siquiera a rebelarse contra el tirano, a no ser en condiciones de extrema necesidad [18].

[13] «Civilis vero iuris mater est ipsa ex consensu obligatio, quae cum ex naturali iure vim suam habeat, potest natura huius quoque iuris quasi proavia dici» (*Prol.* n.16).

[14] «Deinde vero, cum iuris naturae sit stare pactis... ab hoc ipso fonte iura civilia fluxerunt» (*Prol.* n.15; II 5,17-23).

[15] «Quo pertinent alieni abstinentia, et si quid alieni habeamus aut lucri inde fecerimus restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio, et poenae inter homines meritum» (*Prol.* n.8).

[16] El sujeto común de la suprema potestad es el mismo pueblo; el sujeto propio es una o varias personas. «Subiectum ergo commune summae potestatis, esto civitas... subiectum proprium est persona una pluresve, pro cuiusque gentis legibus ac moribus» (I 3,7).

[17] *De iure belli* II 14,8.

[18] «... at si qua ex tali causa, aut alioquin quia summum imperium habenti ita libet, iniuria nobis inferatur, ea toleranda est potius, quam vi resistendum» (I 4,1 n.3). Más adelante atenúa esta norma, permitiendo la resistencia, en caso de extrema necesidad: «nisi quatenus summa necessitas id exigat» (I 4,7 n.2).

Derecho de gentes.—En su primera obra, *De iure praedae*, distingue Grocio un derecho natural primario y otro secundario, y un derecho de gentes primario y otro secundario, de suerte que el derecho de gentes primario se identificaría con el derecho natural secundario [19]. Más tarde, en *De iure belli ac pacis*, precisa más los conceptos. El derecho natural se deriva de los principios de la misma naturaleza por deducción inmediata. Puede deducirse de principios evidentes con raciocinios de certeza absoluta. Manda o prohíbe acciones que son lícitas u obligatorias por su misma naturaleza. En cambio, el derecho de gentes no se deduce de principios evidentes, y para establecerlo es necesario que intervenga la voluntad o el consentimiento de todos o la mayor parte de los pueblos [20]. En realidad Grocio entiende por derecho de gentes propiamente el derecho internacional, que regula las relaciones entre los distintos pueblos. Las expresiones *ius gentium* y *ius quod inter populos versatur* vienen a ser sinónimas [21]. El derecho de gentes vale sobre todo para ser aplicado a la guerra [22].

Derecho de guerra.—Grocio distingue tres clases de guerra: pública (por el gobierno), privada (por los particulares) y mixta, de donde resultan cuatro clases: 1.ª Entre personas privadas, que se reduce a la propia y legítima defensa, pero una vez constituido el Estado, a éste corresponde el derecho punitivo. 2.ª De personas privadas contra el Estado, lo cual es una revuelta inadmisible. 3.ª Del Estado contra personas privadas, que es lícita cuando el particular ha cometido alguna injusticia, y tiene carácter de castigo. Pero el castigo debe ser moderado, pues no es un fin en sí mismo, sino un medio para reparar la justicia. 4.ª De los Estados entre sí, que es la verdadera guerra. Causas de la guerra justa son la defensa, la recuperación de las cosas y el castigo de los culpables (II 1,2). No todo está permitido en la guerra. Sus condiciones se derivan del derecho natural, y debe ser regulada por el derecho de gentes. Su motivo solamente puede ser la vindicación de una injusticia y la punición del culpable solamente puede llegar hasta el justo castigo de la injuria recibida. Aun cuando los hombres sean enemigos, no por eso dejan de ser hombres. La guerra debe hacerse por amor a la paz, guardando los principios de humanidad y de lealtad que pue-

[19] «Est quidem ista ratio nostro vitio obnubilata plurium, non ita tamen quin conspicua restent semina divinae legis, quae in consensu gentium maxime apparent... Placuit autem plerisque nunc ipsum consensum ius naturae secundarium, seu ius gentium primarium appellare».

[20] «Non ea praecipit aut vetat, quae per se ac suapte natura aut debita sunt, aut illicita, sed vetando illicita, praecipiendo debita facit» (I 1,10 n.2). «Non ut ius naturale ex certis rationibus certo oritur, sed ex voluntate gentium modum accipit» (II 18,4 n.2). «... aut recta illatio ex naturae principiis procedens, aut communis aliquis consensus; illa ius naturae indicat, hic ius gentium... Quod enim ex certis principiis certa argumentatione deduci non potest, et tamen ubique observatum apparet, sequitur ut ex voluntate libera ortum habeat» *(Prol.* n.40).

[21] «Inter civitates aut omnes, aut plerasque, ex consensu iura quaedam nasci potuerunt» *(Prol.* n.17).

[22] «Esse aliquod inter populos ius commune, quod et ad bella et in bellis valeret» *(Prol.* n.28). El mismo Grocio declara que su doctrina del derecho de guerra está inspirada en los teólogos españoles. «Vidi et speciales libros de belli iure partim a theologis scriptos, ut a Francisco Vitoria» *(Prol.* n.37; *Mare liberum* c.1 y 2). Cita a Santo Tomás, Cayetano, Suárez, Vázquez, Covarrubias, etc.

den contribuir a conseguirla. Los principios humanitarios de Grocio contribuyeron grandemente a atenuar los horrores de las guerras tal como se hacían en su tiempo. Se dice que Gustavo Adolfo tenía siempre en su tienda de campaña un ejemplar *De iure belli*, y que a este libro se debió que Luis XIV no cumpliera su amenaza de hacer a Holanda guerra sin cuartel.

En cuanto a la religión, se propone atenuar las diferencias y lograr la unidad y la paz, reduciéndola a unos pocos principios puramente naturales: existencia de Dios, creación y providencia. Proclama la tolerancia para todas las religiones positivas, pero negar esos principios fundamentales constituye un delito contra Dios, que puede y debe ser castigado. La religión natural está basada en la naturaleza y en la razón natural. Sus principios son tan firmes que no pueden ponerse en duda y debe castigarse al que se niegue a admitirlos: «La verdadera religión, que es común a todos los tiempos, se funda esencialmente en cuatro enunciados: *Primero*, que Dios existe y es uno. *Segundo*, que no es ninguna de las cosas que se ven, sino muy superior a ellas. *Tercero*, que Dios tiene cuidado de las cosas humanas y las juzga con justísimas decisiones. *Cuarto*, que Dios mismo es el creador de todas las cosas exteriores» [23]. La religión cristiana añade a la pura religión natural muchas cosas que no se pueden demostrar por la razón natural sino mediante los milagros. No se puede creer en el cristianismo más que con la ayuda de Dios, y es contrario a la razón imponerlo por medio de las armas [24]. A esta cuestión dedicó su libro *De veritate religionis christianae*, escrito primero en holandés y traducido al latín (París 1627).

VI. Filosofía del derecho en España y Portugal *

En los siglos XVI y XVII florece en la península una abundante literatura jurídica y política, muy importante por su número y calidad. Los grandes teólogos abordan temas de moral, derecho y

[23] «... religionem veram, quae omnium aetatum communis est, quatuor praecipue pronuntiatis niti; quorum primum est, Deum esse, et esse unum: secundum, Deum nihil esse eorum quae videntur, sed his aliquid sublimius: tertium, a Deo curari res humanas, et aequissimis arbitriis diiudicari: quartum, eundem Deum opificem esse rerum omnium extra se. Haec quatuor totidem decalogi praeceptis explicantur» (II 20,45 n.1).

[24] *De iure belli* II 20,47-48; Hamilton Veerland, *Hugo Grotius the father of the modern science of international law* (Nueva York 1912); Id., *Hugo Grotius* (Nueva York 1917); Corsano, *Ugo Grocio* (Bari 1948); Georges Gurvitch, *La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international*: Rev. de Mét. et Morale (1928) 365-391; J. Larequi, S.I., *Influencia suareziana en la filosofía de Grocio*: Razón y Fe 88 (1929) 226-242; Id., *Grocio, ¿fundador del derecho natural?*: Razón y Fe 87 (1929) 525-538; W. S. M. Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius* (Londres 1925).

Bibliografía: Ambrosetti, G., *Il diritto naturale della Riforma cattolica* (Milán, Giuffré, 1951); Beneyto, J., *Los orígenes de la ciencia política en España* (Madrid, Inst. Est. Políticos, 1959); Borges, P., O. F. M., *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI* (Madrid, CSIC, 1960); Bullón, E., *El concepto de soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI* (Madrid 1936 [2]); Cabral de Moncada, L., *Subsidios para uma historia da Filosofia do Dereito em Portugal (1772-1911)* (Coimbra 1938); Codón Fernández, J. M.ª, *Los teólogos juristas ibéricos, fundadores del moderno derecho político*: Burgensis 3 (1961) 423-430; Corts Grau, J., *Los juristas clásicos españoles* (Madrid 1948); Costa, J., *Apuntes para la Historia de las doctrinas políticas en España*: Estudios jurídicos y políticos (Madrid 1884) 3-123; Elías de Tejada, F., *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (s. XVI y XVII)* (Sevilla 1937); Folgado, A., O. S. A., *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. I: Estudio especial de los teólogos juristas españoles del siglo XVI* (El Escorial, Biblioteca La

política con amplio espíritu de apertura hacia los nuevos problemas que surgen en su tiempo. Francisco de Vitoria, O. P., toca numerosos temas de derecho en sus *Lecturas* y *Relecciones*. Hay una verdadera proliferación de tratados escolásticos sobre el derecho y la justicia: Domingo de Soto, O. P. *(De iustitia et iure)*; Francisco Suárez, S. I. *(De legibus, De iure et iustitia)*; Luis de Molina *(De iure et iustitia)*; Juan de Lugo, S. I. *(De iustitia et iure)*; Juan Dicastillo, S. I. *(De iustitia et iure)*; Pedro de Aragón, O. S. A. *(De iustitia et iure)*, etc. Tendremos que limitarnos a una rápida enumeración de autores y títulos de obras.

En las controversias medievales sobre la monarquía universal, el imperio, el pontificado y los reinos tomaron parte varios tratadistas españoles del siglo XV. JUAN ALFONSO LÓPEZ DE SEGOVIA asistió a Basilea, adoptando una actitud conciliarista. Escribió *De confederatione principum* (1490), *De bello et bellatoribus* (Siena 1496), traducida con prólogo de Joaquín Fernández Prida: *De la guerra y de los guerreros* (Madrid 1931). RUY SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1405-1470). En su *De origine ac differentia principatus imperialis et regalis* o *De monarchia orbis* (escrita en 1470, impresa en Roma 1521) adopta una actitud antiimperialista en favor de la independencia de los reinos nacionales (imperatorem iuste, licite et recte non habere aliquod dominium sive iurisdictionem universalem ad orbem, sed solum in illa provincia imperii aut populo, in quo et ad quem electus est). Pero al mismo tiempo concede al Papa un poder absoluto sobre todo el orbe, pudiendo incluso llegar a deponer a los príncipes [1]. Le contestó JUAN DE TORQUEMADA, O.P., con su *Opusculum ad honorem Romani Imperii et dominorum Romanorum* (1468) [2]. Escribió además

Ciudad de Dios, sección Pax iuris, 1960); GALINO, M.ª A., *Los tratados sobre educación de príncipes (s. XVI y XVII)* (Madrid 1948); HANKE, L., *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice in the Modern World* (Londres 1959); HINOJOSA, E., *Influencia que tuvieron en el Derecho público... y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos anteriores a nuestro siglo* (Madrid 1890); KRAUSS, G., *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional*: Archivo de Derecho Público, Universidad de Granada (1941); LABROUSSE, R., *La doble herencia política de España*, trad. por MASSAGUER (Barcelona 1942); MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, Inst. Est. Pol., 1944); MATEOS, F., S. I., *Bulas españolas y portuguesas sobre descubrimientos geográficos*: RazFe 163 (1961) 139-154; MORALES OLIVER, L., *Arias Montano y la política de Felipe II en Flandes* (Madrid 1927); SÁNCHEZ AGESTA, L., *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid, Inst. Est. Pol., 1959).

[1] Natural de Santa María de Nieva (Segovia). Estudió derecho en Salamanca. Embajador de Juan II ante Federico III (1440). Asistió al concilio de Basilea, adoptando una actitud anticonciliarista. Ejerció numerosas misiones diplomáticas con Calixto III, Pío II y Paulo II. Obispo de Oviedo (1457), Zamora, Calahorra y Palencia. Gran amigo de Bessarión. Murió en Roma. Escribió muchas obras, que en gran parte permanecen inéditas. *Vergel de los príncipes. Suma de la política*, ed. Juan Beneyto Pérez, CSIC Instituto Francisco de Vitoria (Madrid 1944). *Historia hispánica. De pace et bello. De castellanis. De remediis. De los remedios contra próspera y adversa fortuna. Speculum humanae vitae* (Roma 1467), traducida al español, al francés y al alemán en el siglo XV por Heinrich Steynhövvel. *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes*. TEODORO TONI, S.I., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo*: Anuario de Hist. del Derecho Español (1935) p.79-360; RICHARD H. TRAME, *Rodrigo Sánchez Arévalo, Spanish Diplomat and Champion of the Papacy* (Washington, Catholic University, 1958); CARRERAS ARTAU, o.c., II 540ss.

[2] JUAN DE TORQUEMADA, O.P. (1388-1468). Nació en Valladolid. Asistió al concilio de Constanza (1417) acompañando a fray Luis de Valladolid, confesor de Juan II, adoptando una actitud anticonciliarista a favor del Papa. Se doctoró en teología en París (1425). Pasó a Roma (1431). Eugenio IV lo nombró maestro del Sacro Palacio. Asistió al concilio de Basilea (1432) como teólogo del Papa, que lo llamó «defensor fidei», y al de Ferrara-Florencia (1438-1443). Obispo de Cádiz, León y Orense. Regresó a Roma y fue nombrado obispo de Palestrina y

De pace et bello, *Suma de la Política*. Del tema de la monarquía universal se ocupa MIGUEL DE ULÇURRUN, en *De Regimine mundi* (1525) [3]. Las cuestiones planteadas por el descubrimietnto de América comienzan a aparecer en el jurista de los Reyes Católicos JUAN LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, *De Insulis Oceanis* (1512), *De iustitia et iure obtentionis et retractationes regni Navarrae* (1514) [4].

Como fundador del derecho penal es considerado ALFONSO DE CASTRO, O.F.M. (1495-1558), que enseñó en Salamanca y asistió a Trento. Escribió *Adversus omnes haereses* (París 1534). *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca 1547). *De potestate legis poenalis* (1550) [5]. Desordenado y de escaso valor es el *Tratado de República con otras Hystorias y antigüedades* (Burgos 1521) del trinitario ALFONSO DE CASTRILLO, que declara lo compuso para «pasar el rato». Proclama la libertad natural de los hombres y ataca por su base el régimen monárquico. «Salva la obediencia de los hijos a los padres, y el acatamiento de los menores a los mayores de edad, toda la otra obediencia es por natura injusta, porque todos nacimos iguales y libres». «Para ser más segura la república, no conviene ser perpetuos los gobernadores della». Eminente canonista fue MARTÍN DE ALPIZCUETA, el «doctor navarro» (1492-1586), natural de Barasoain, que enseñó en Salamanca (1524-38) y Coimbra (1538-55). Refiriéndose a la transmisión de la potestad del pueblo al rey, escribe: «Regnum non esse regis, sed communitatis et ipsam potestatem iure naturali esse ipsius communitatis, non regis: ob idque non posse communitatem ab se penitus abdicare» (relección impresa en Coimbra, 1548). DIEGO COVARRUBIAS DE LEYVA (1512-1579), toledano, obispo de Segovia y Ciudad Rodrigo. Escribió *Variarum ex iure pontificio et caesareo resolutiones* (Lyón 1586) [6]. FERNANDO VÁZQUEZ DE MENCHACA (1512-1569), vallisoletano, enseñó en Salamanca y asistió al concilio de Trento. Escribió *De vero iure naturali*, y *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres* (Venecia 1564, Valladolid 1932). Grocio lo califica de «decus Hispaniae» [7]. El civilis-

Sabina y cardenal de San Sixto (1439). Pastor lo califica del «más sabio de los miembros del colegio cardenalicio», y Voigt del «mayor teólogo de su época». En Siena sostuvo una polémica con Alfonso de Madrigal «El Tostado» y con Ruy Sánchez de Arévalo. Su obra maestra es la *Summa de Ecclesia* o *Summa contra Ecclesiae et primatus Petri adversarios* (escrita hacia 1448-1450).

[3] LUCIANO PEREÑA, *Miguel de Ulçurrun. El Emperador, órgano y garantía del derecho de gentes positivo*: Rev. Esp. de Derecho Intern. 4 (1953) 313-323.

[4] ELOY BULLÓN, *Un colaborador de los Reyes Católicos: el Dr. Palacios Rubios y sus obras* (Madrid 1927).

[5] MARCELINO RODRÍGUEZ MOLINERO, O. F. M., *Origen español de la ciencia del Derecho Penal. Alfonso de Castro y su sistema penal* (Madrid 1959); EM. DE CASTRO, O. F. M., *Fr. Alfonso de Castro*. Notas bibliográficas: Coll. Franc. 28 (1958) 59-88; MANUEL CASTRO, O. F. M., *Fray Alfonso de Castro, O. F. M., consejero de Carlos V y de Felipe II*: Salmanticensis 5 (1958) 281-322; SANTIAGO CASTILLO HERNÁNDEZ, *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales* (Salamanca 1941); ELOY BULLÓN, *Alfonso de Castro y la ciencia penal* (Madrid 1900).

[6] LUCIANO PEREÑA VICENTE, *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Salamanca*: Rev. esp. de Derecho Canónico XI (1956) 191-199; FLORENCIO MARCOS RODRÍGUEZ, *Don Diego de Covarrubias y la Universidad de Salamanca*: Salmanticensis VI (1959) 37-85.

[7] A. MIAJA DE LA MUELA, *Internacionalistas españoles del siglo XVI: Fernando Vázquez de Menchaca* (Valladolid 1932); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Esquema biográfico del jurista Fernando Vázquez de Menchaca según documentos inéditos*: Anuario de la As. F. de Vitoria (Madrid 1959) 11-61

ta GREGORIO LÓPEZ tradujo la *Eneida* y comentó las *Partidas*[8]. Jurista notable fue FRANCISCO RAMOS DEL MANZANO (1604-1683), natural de Vitigudino, maestro y ministro de Carlos II, catedrático de leyes en Salamanca. Escribió *Commentarii ad leges Iuliam et Papiam* (Madrid 1678). *Reynados de menor edad y de grandes reyes* (M. 1672).

El derecho de guerra fue objeto de la atención de FERNANDO ARIAS DE VALDERAS, que escribió *Libellus de belli iustitia iniustiave* (Roma 1533, Madrid 1932). DIEGO DE SALAZAR, *Tratado de Re militari* (1536). BALTASAR DE AYALA, nació en Amberes de padres españoles (1548). Escribió *De iure et officiis bellicis ac disciplina militaris* (Douai 1582). FRAY JOSÉ ESTEBAN VALENTÍN, *De Bello sacro Religionis causa* (Orihuela 1603). JERÓNIMO CARRANZA, *De la Philosophia de las Armas y de su destreza, y de la agresión y defensión christiana* (Sanlúcar de Barrameda 1569, 1582). JUAN DE SOLÓRZANO Y PEREYRA (1575-1655), natural de Madrid, enseñó en Salamanca (1607); pasó a Perú como Oidor en Lima (1609). Escribió *De Indiarum iure, sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione* (Madrid 1629), *De Indiarum iure, sive de iusta Indiarum Occidentalium gubernatione* (Madrid 1639). *Politica Indiana*, etc., 2 vols. (Madrid 1639). *Emblemata centum Regio-politica in centuriam unam redacta* (Madrid 1653)[9]. MARTÍN DE SAAVEDRA Y GUZMÁN, *Discursos de razón de estado y de guerra* (Trani 1635).

Los tratados políticos se multiplican en España en el siglo XVII. FRANCISCO DE QUEVEDO Y VILLEGAS (1580-1645), natural de Madrid, *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor* (Zaragoza 1626)[10]. FRAY JUAN DE JESÚS MARÍA, *Ars gubernandi* (Roma 1613). FRAY JUAN DE SANTA MARÍA, *Tratado de República y Policia christiana* (Madrid 1615). DR. PEDRO CALIXTO RAMÍREZ, *Analyticus Tractatus de Lege Regia* (Zaragoza 1616). FRAY JUAN DE SALAZAR, *Política española* (Logroño 1619). EUGENIO DE NARBONA, *Doctrina política civil* (Madrid 1621). TOVAR Y VALDERRAMA, *Instituciones políticas* (Madrid 1645). FRANCISCO UGARTE DE HERMOSA Y SALCEDO, *Origen de los dos Goviernos Divino i Humano i forma de su Exercicio en lo Temporal* (Madrid 1655), donde defiende el dominio universal del Romano Pontífice y su potestad absoluta (c.14 p.107-118). JERÓNIMO DE SALCEDO, *Commentarii et Dissertationes Philosophico Theologico Historico Politicae* (Frankfurt 1655). ANTONIO LÓPEZ DEL AGUILA, *Parayso racional en documentos y reflexiones sabias de virtuosa política* (Madrid 1698). ANDRÉS FERRER DE VALDECEBRO, *Gobierno general, moral y político hallado en las aves más generosas y nobles* (Madrid 1683). *Gobierno general moral y político hallado en las fieras y animales silvestres*, etc. (Barcelona 1696). ANDRÉS DÁVILA Y HEREDIA, *Tienda de antojos políticos* (Valencia 1673). JUAN VELA, *Política real y sagrada* (Madrid 1675). ALEJANDRO AGUADO, *Política española* (Ma-

[8] ROMÁN RIAZA, *El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López*: Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria 3 (1930-31) (Madrid 1932) 117-122.
[9] F. JAVIER DE AYALA, *Ideas políticas de Juan de Solórzano* (Sevilla 1946).
[10] LUIS ASTRANA MARÍN, *Quevedo* (Madrid, Editorial Nueva).

drid s.f.). PEDRO PORTOCARRERO, *Theatro monarchico de España* (Madrid 1700). JERÓNIMO CASTILLO DE BOVADILLA, *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempos de paz y de guerra*, etc. (Madrid 1597). TOMÁS CERDÁN DE TALLADA, *Veriloquium en reglas de Estado, según derecho divino, natural, canónico y civil* (Valencia 1604). *Verdadero gobierno de la monarquía de España* (V. 1581). *Visita de la cárcel y de los presos* (V. 1574). FRANCISCO DE PRADILLA, *De las leyes penales*. SANCHO DE MONCADA, *Restauración política de España* (M. 1619). JERÓNIMO FERNÁNDEZ DE MATA, *Ideas políticas y morales*. PEDRO FERNÁNDEZ DE NAVARRETE (1647-1711), *Conservación de las monarquías* (1621). *Discursos políticos*. JERÓNIMO MIROLA, catalán, *República original treta del cos humá* (Barcelona 1587).

Tratados de educación de príncipes.—La tradición medieval de los tratados *De regimine principum* (Santo Tomás de Aquino, Egidio Romano) se continúa en los *Castigos e documentos*, atribuidos al rey Don Sancho IV en el *Libro de los Castigos o Consejos que fizo don Johan Manuel para su fijo et es llamado por otro nombre el Libro Infinido*. A esta literatura, pero ya influido por el Humanismo, pertenece el *Vergel de los príncipes*, de RUY SÁNCHEZ DE ARÉVALO. El valenciano PEDRO BELLUGA estudió en San Clemente de Bolonia (1410). Escribió *Speculum Principum*, dedicado a Alfonso V de Aragón (Nápoles 1580, Bruselas 1655).

En el Renacimiento, quizá como reacción contra el *Príncipe* de Maquiavelo, se multiplican los tratados políticos sobre la educación de los príncipes y reyes. SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *De Regni, Regisque institutione libri III* (Amberes 1556). JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *De Regno et regis officio* (1571). El valenciano FADRIQUE FURIÓ Y CERIOL († 1592), consejero de Felipe II, escribió *El Concejo y consejeros del Príncipe* (Amberes 1559), traducido al italiano (Venecia 1560). FELIPE DE LA TORRE, *Institución de un rey cristiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados Doctores* (Amberes 1556), traducida al italiano (Venecia 1558). JUAN DE TORRES, S.I., *Philosophia moral de príncipes para su buena crianza y gobierno y para personas de todos los estados* (Burgos 1596). FIGUEROA, *Aviso de Príncipes*. JUAN DE OROZCO Y COVARRUBIAS, *Doctrina de Príncipes enseñada por el Santo Job* (Valladolid 1605). BEATO ALONSO DE OROZCO, O.S.A., *Regalis institutio*. FRANCISCO DE MONZÓN, gallego, capellán de Juan III de Portugal y profesor en Coimbra, escribió: *Libro primero del espejo del príncipe christiano que trata cómo se ha de criar un príncipe o niño generoso desde su tierna niñez con todos los exercicios e virtudes que le convienen hasta ser varón perfecto. Contiene muy singulares doctrinas morales y apazibles* (Lisboa 1544). JUAN DE MARIANA, S.I., *De Rege et regis institutione libri III* (Toledo 1559). DIEGO SAAVEDRA FAJARDO (1584-1648), diplomático, natural de Algezares (Murcia), estudió en Salamanca. Escribió *República literaria* o *Idea de un Príncipe político cristiano, representada en cien Empresas* (Mónaco 1640). *Corona gothica castellana y austríaca políticamente ilustrada en quatro partes dividida con los retratos de los Reyes*

gados (Amberes 1708). FRAY JUAN MÁRQUEZ, O.S.A. (1565-1621), *El gobernador cristiano. Deducido de las vidas de Moysén y Josué, príncipes del pueblo de Dios* (Salamanca 1612). PEDRO DE RIVADENEIRA, S.I., *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para conservar y gobernar sus Estados* (1595). MATEO LÓPEZ BRAVO, *De Rege et regendi ratione* (Madrid 1616). ALFONSO CARRILLO, *Principis Evangelici libri octo* (Milán 1621). JUAN BAÑOS DE VELASCO, *El ayo y maestro de Príncipes* (Madrid 1674) [11].

En Portugal se distinguieron: DIEGO LOPES REBELO [12]. PEDRO BARBOSA HOMEM. ALFONSO GUERRERO ALVAREZ, *Tractatus de bello iusto et iniusto* (1543). GASPAR DO CASAL, O.S.A., *De quadripertita iustitia libri tres etc.* (Venecia 1563). DON JERÓNIMO OSORIO (1506 1580), obispo de Bilbes, en Algarves, *De gloria libri V* (Florencia 1552), *De regis institutione et disciplina libri VIII* (Lisboa 1572). *De nobilitate*. FRANCISCO MANUEL DE MELO (1608-1666) gran prosista en portugués y en español. Escribió *Guerra de Cataluña* y *Política militar* (Madrid 1638). FERNANDO ALVIA DE CASTRO, *Verdadera razón de Estado* (Lisboa 1616). SERAFÍN DE FREITAS († 1632) [13].

Economistas.—Los problemas económicos dieron motivo para una abundante literatura, señalando sus causas y sus remedios: MIGUEL CAXA DE LERUELA, *Discurso sobre la principal causa y reparo de la necesidad común, carestía general y despoblación de estos reinos* (1627). *Restauración de la abundancia en España* (1631). LOPE DE DEZA, *Gobierno político de agricultura* (1618). JOSÉ BEITIA Y LINAGE, *Norte de la contratación de las Indias*. ALVAREZ DE OSSORIO, *Política económica* (1686).

CAPITULO IX

Estoicismo y filósofos independientes

I. ESTOICISMO

Menos espectacular, pero de consecuencias inmediatas y profundas en la filosofía moderna, es la corriente estoica que comienza a difundirse a mediados del siglo XVI. Se inicia en Francia hacia 1560 con las traducciones de Epicteto de Coras y el poeta Rivadeau. Toma cuerpo en los *Essais* de Montaigne (1582), que combina el estoicismo con el escepticismo, y después en la *Sagesse* de su amigo Charron (1601). La influencia del estoicismo penetra en el siglo XVII en Corneille, Descartes y Spinoza.

[11] MARÍA ANGELES GALINO CARRILLO, *Los tratados sobre educación de Príncipes. Siglos XVI y XVII* (Madrid, CSIC 1948).

[12] F. ELÍAS DE TEJADA, *Diego Lopes Rebelo, maestro más antiguo tratadista en Derecho Político*: Rev. Est. Pol. 14 (Madrid 1946) 163-179.

[13] Mercedario portugués. Enseñó en Valladolid y murió en Madrid. Escribió *De iusto imperio Lusitanorum Asiatico* (Valladolid 1625). ALFREDO PÉREZ GONZÁLEZ, O. de M., *Doctrina internacionalista de Serafín de Freitas*, ed. Revista «Estudios» (Madrid 1962).

Es explicable la buena acogida que este tipo de filosofía, fácilmente comprensible y esencialmente práctica, halló en el ambiente cultural de fines del Renacimiento. Los temas estoicos, combinados con ideas cristianas, fueron aprovechados por los apologistas en su lucha contra los libertinos que atacaban las bases de la religión, utilizándolos para demostrar la existencia y providencia de Dios, la inmortalidad del alma y para salvar los principios fundamentales de moralidad. El interés se centra en la consideración del hombre ante la vida, en su autodominio—*sustine, abstine*—, sobreponiéndose con serena dignidad a los vaivenes de las cosas exteriores [1].

JUSTO LIPSIO (Lips, 1547-1606).—Nació en Overysche, cerca de Bruselas. Enseñó en Lovaina. Gran humanista y elegante escritor. Contribuyó poderosamente a la difusión del estoicismo con sus obras *De constantia* (Frankfurt 1591, Amberes 1605), *Manuductio ad stoicam philosophiam* (1604), *Physiologia stoicorum libri III* (1604). El *De Constantia* fue traducido al español por Juan Bautista de Mesa (Sevilla 1616). Su doctrina es poco original. Consiste en una renovación del estoicismo de Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, acomodándolo al cristianismo. El orden de las cosas está basado en la necesidad que impone la providencia divina que preside el universo [2]. Todo sucede como debe suceder, y el sabio debe aceptar las cosas como son, sometiéndose a la necesidad cósmica. Mediante la virtud de la constancia no debe dejarse alterar por ningún acontecimiento exterior, sino conservar el equilibrio, la serenidad y la paz interior en medio de las luchas y dificultades [3]. El influjo del humanista lovaniense, después de su retorno al catolicismo, suplantó algunos años al de Erasmo. Mantuvo correspondencia con Arias Montano y Francisco de Quevedo [4].

El *Enquiridion* de Epicteto fue impreso en griego en Salamanca en 1555 y traducido por el BROCENSE, *Doctrina del estoico Filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion* (Salamanca 1600, Madrid 1612). Lo tradujo también el maestro GONZALO KORREAS, *El Enchiridion de Epikteto, i la tabla de Kebes, Filósofos Estoicos* (Salamanca 1630). Poco después volvió a traducirlo FRANCISCO DE QUEVEDO, *Epicteto y Phocílides en español con consonantes, con el origen de los Estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinión* (Madrid 1635). A esta corriente de neo-estoicismo responden otras obras del mismo Quevedo: *Historia de Marco Bruto. Rómulo. Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares.* MARTÍN DE SARABIA, *Discursus pro dignitate humanae naturae et sapientia stoica.* DIEGO RAMÍREZ DE ALBELDA,

[1] LÉONTINE ZANTA, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle* (París 1914); M. MONTOLIÚ, *El alma de España* (Barcelona, ed. Cervantes, s. f.) p.414ss.

[2] *De const.* I 17-19.

[3] *De const.* I 20.

[4] M. BATAILLON, *Erasme en Espagne* p.815.

Por Séneca sin contradecirse en dificultades políticas, resoluciones morales (Zaragoza 1653).—TOMÁS DE GATAKER (1574-1654). Natural de Londres. Perteneció a la escuela de Cambridge. Editó Marco Aurelio, *De disciplina stoica cum sectis aliis collata deque Senecae, Epicteti, Marci scriptis.*—GASPAR SCHOPP (Scioppius, 1576-1649). Natural de Neumarck (Alto Palatinado). Se convirtió del luteranismo al catolicismo (*De migratione sua ad catholicos libellus*, 1599). Paulo V le encargó varias misiones diplomáticas, una de ellas en Madrid (1613), pero acabó por prescindir de él por su carácter insoportable y su intemperancia verbal. Polemizó con los protestantes y atacó destemplada e injustamente a los jesuitas: *Flagellum iesuiticum* (1632), *Anatomia Societatis Iesu, Arcana Societatis Iesu* (1635), *Relatio ad reges et principes de stratagematis et sophismatis politicis Soc. Iesu ad monarchiam orbis terrarum sibi conficiendam* (1641), *Sententia de seditiosa doctrina*. Se le atribuyen unas ciento treinta obras, varias de las cuales figuran en el *Indice de libros prohibidos*. Sobre política escribió *Fragmenta paedagogiae regiae, sive manuductionis ad artem imperandi* (Milán 1621), *Consilium Regium* (a Felipe III). Expuso el estoicismo en sus *Elementa philosophiae stoicae moralis* (Maguncia 1606). Por fin se retiró a Padua (1635), donde murió aborrecido de todos. CLAUDIO DE SAUMAISE (Salmasius, 1588-1635). Calvinista. Escribió *Commentarius Simplicii in Enchiridion Epicteti. Notae et animadversiones in Epictetum et Simplicium.*—DANIEL HEINSIUS (Opitz, 1580-1655).—GUILLERMO DE VAIR (1556-1621). Estadista, magistrado y obispo. Enrique IV le confió la misión de pacificar Marsella. Compuso una multitud de escritos morales inspirados en Séneca, Epicteto y Boecio, tratando de conciliar la moral estoica con el cristianismo. Tradujo el *Manual de Epicteto, La philosophie morale des Stoïques, De la Sainte Philosophie, Meditation sur le livre de Job, Traité de la Constance.* Compuso una oración fúnebre después de la muerte de María Estuardo, proponiéndola como modelo de constancia.

II. FILÓSOFOS INDEPENDIENTES

JUAN LUIS VIVES (1492/3-1540).—Nació e hizo sus primeros estudios en Valencia y los continuó en París (1509) en los colegios de Beauvais y Montaigu, donde enseñaban Juan Dullaert, Gaspar Lax, Dolz, Enzinas y Celaya, representantes del terminismo más desorbitado. Viendo su inclinación a las bellas letras, el primero le aconsejaba: «quanto eris melior grammaticus, tanto peior dialecticus et theologus» [5]. El resultado fue un profundo disgusto, no del

[5] *De causis corruptarum artium* II c.2 (*Opera*, ed. Mayáns, Valencia 1785) VI p.86. LORENZO RIBER, *Obras completas de Juan Luis Vives* (Madrid, Aguilar, 1947-48); ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid 1903, 1929); F. WATSON, *I. L. Vives, a scholar of the renascence* (1921); MARIANO PUIGDOLLERS, *La filosofía española de Luis Vives* (Barcelona, Labor, 1940); GREGORIO MARAÑÓN, *Luis Vives, un español fuera de España* (Madrid 1942); PABLO GRAF, *Luis Vives como apologeta* (Madrid 1943); J. GORDÓN, *I. L. Vives. Su época y su filosofía* (Madrid 1945); A. LANGE, *Luis Vives* (trad. del alemán, revisada por Menéndez y Pelayo, Buenos Aires 1944); FERMÍN DE URMENETA, *La doctrina psicológica y pedagógica de L. Vives* (Barcelona 1949); JOSÉ CORTS GRAU, *La dignidad humana*

fondo doctrinal de la escolástica, que siempre estimó grandemente, sino de los procedimientos de enseñanza y sobre todo del lenguaje bárbaro, las cuestiones baladíes y sutilezas en que se malgastaba el tiempo. Es la impresión que refleja en la epístola *In pseudo-dialecticos*, dirigida a su condiscípulo Juan Fort (fechada en Lovaina 1519, impresa en Selestadt 1520). Salió de París en 1512 y se trasladó a Brujas, que desde entonces considerará como su segunda patria (nec aliter hanc nomino, quam patriam). Comenzó su enseñanza como preceptor de la familia española Valldaura, con una de cuyas hijas, Margarita, se casó años más tarde (1524). El señor de Chièvres le nombró preceptor de su sobrino Guillermo de Croy (1517). En 1519 enseñó en la Universidad de Lovaina y entabló amistad con Erasmo, con el cual fundó el *Contubernium*, y que lo asoció a la edición de San Agustín. Vives se encargó de revisar y comentar *La Ciudad de Dios* (Basilea, Froben, 1522, 1529). Este trabajo, junto con el opúsculo *De initiis, sectis et laudibus Philosophiae* (Lovaina 1518) es considerado por Brücker como el primer estudio moderno de Historia de la filosofía. En 1522 le fue ofrecida una cátedra en Alcalá, vacante por la muerte de Nebrija, pero no la aceptó. Publica *In Sapientem praelectio: Dialogus qui Sapiens inscribitur* (1522). En 1523 pasó a Inglaterra, donde Enrique VIII le nombró preceptor de la princesa María y lector de la reina Catalina. Enseñó en el colegio *Corpus Christi* de Oxford. Publica *De institutione feminae christianae* (Amberes 1524), *Introductio ad sapientiam* (1524), *Satellitium animi sive Symbola* (1524), *De officio mariti* (1528). Pero, planteada la cuestión del divorcio del rey, se opuso y regresó a Brujas (1528), donde recibió la visita de San Ignacio de Loyola. Reanudó su labor docente en Lovaina. Publica su gran enciclopedia *De disciplinis libri XX* (Amberes 1531), *Censura de Aristotelis operibus* (1538), *De Anima et vita libri tres* (Basilea 1538), *De veritate fidei christianae* (Basilea 1543). Agravada su enfermedad de gota, murió en Brujas en 6 de mayo de 1540.

Vives es ante todo un humanista con propósitos pedagógicos y moralizadores. Su espíritu profundamente cristiano influyó grandemente en la orientación del humanismo español. Su primera obra fue *Christi Iesu Triumphus* (1514) y la última su tratado apologético *De veritate fidei christianae* (1543). La nota más atrayente de su carácter es su buen sentido, su moderación, equilibrio y ponderación, su espíritu noble, abierto y realista. Su estima de las bellas letras no le impide apreciar y aprovechar los valores que encuentra en las filosofías antiguas y en la escolástica. Su estancia en París, en plena efervescencia terminista, le hizo disgustarse de las logomaquias sofísticas y las sutilezas de los «seudo-dialécticos», contra los que reaccionó duramente, fustigando los defectos de una escolástica degenerada, repudiando a los que convertían la filosofía en una

en J. L. Vives: Arch. Der. Público 3 (Granada 1950) 73-89; MARIO SANCIPRIANO, *Il pensiero psicologico e morale di Giovanni Lodovico Vives* (Turín 1958); G. B. MONSEGÚ, C. P., *Los fundamentos filosóficos del humanismo de J. L. Vives* (Madrid, Verdad y Vida, 1954); ID., *Filosofía del Humanismo de J. L. Vives* (Madrid, CSIC, 1961).

ciencia de palabras ininteligibles: «Omnem philosophiam inter dentes, labra et linguam habere, in mente vero nullam»[6]. Pero está muy lejos de la cerrazón antiescolástica de algunos humanistas italianos y de la acre oposición de Erasmo, reconociendo lo mucho bueno que podía encontrarse en las filosofías antiguas. Su labor crítica de los defectos y vicios de la escolástica fue beneficiosa, aunque en ellos englobe con poco discernimiento doctrinas ciertamente importantes y valiosas. Un eco de esas críticas lo hallamos en Melchor Cano, con el mismo defecto de no distinguir las cuestiones baladíes de otras nada despreciables, aunque haya que prescindir de la forma en que las proponían algunos escolásticos[7]. Prueba de su propósito de discernir lo rechazable de lo valioso es su gran enciclopedia *De Disciplinis libri XX*, con sus tres partes. En la primera señala como causas de la corrupción de las artes: el abuso de las disputas, la soberbia científica, el concepto utilitario del saber, estudiando para conseguir riquezas, honores o renombre popular; el descuido en estudiar los textos y las lenguas antiguas, la oscuridad afectada de algunos autores, el excesivo acatamiento de la autoridad, el defecto de crítica para saber atribuir las obras a cada autor, el prescindir de las fuentes y acudir a compendios de carácter vulgarizador, el abuso de conceder con excesiva facilidad los grados académicos, la carencia de un método verdadero y eficaz en la investigación científica. Vives es certero y afortunado en la parte crítica o negativa. Pero no lo es tanto en la positiva cuando trata de proponer los remedios *(De tradendis disciplinis sive de doctrina christiana* y *De artibus)*. Así lo reconoce el mismo Melchor Cano, su admirador[8]. Lo cual no es culpa suya, sino de que era prematuro adelantarse a dar respuestas a problemas que requerían más larga investigación. Es el mínimo principio que hay que tener en cuenta para enjuiciar históricamente cualquier doctrina.

Vives aspira a una renovación de la ciencia. Pero tiene el buen sentido de no romper con el pasado. Critica algunas doctrinas de Aristóteles (quem veneror, et ab eo verecunde dissentio), pero su fondo doctrinal es aristotélico en gran parte, si bien dando cabida a otros elementos platónicos, estoicos, ciceronianos y de filósofos de su tiempo. Tiene frases sinceras de admiración hacia Aristóteles, «philosophorum omnium facile sapientissimus»[9] y Santo Tomás, «scriptoris de schola omnium sanissimi ac minime inepti»[10], y recomienda especialmente los libros de ambos al tratar de cada materia filosófica en particular. Lo cual no le impide proceder con un equilibrado sentido de independencia, que, sin embargo, no llega a una destacada originalidad. Carece de sistema propio y su mentalidad se mueve dentro de los temas típicos del Renacimiento, sin

6 *Dialogus qui Sapiens inscribitur (Opera* IV p.26).

7 «Dixit ille quidem in libris de Corruptis disciplinis multa vere, multa praeclare» (MELCHOR CANO, *De locis theol.*, l.10 c. últ.).

8 «In tradendis disciplinis elanguit, cum in carpendis erroribus viguisset.» «Multo autem viris doctis probaretur magis, si qua diligentia et dissertitudine causas corruptarum artium expressit, easdem collapsas restituisset» (l. c.).

9 *De initiis, sectis et laudibus philosophiae (Op.* III p.18).

10 *De tradendis disciplinis (Op.* VI p.404)

llegar a rebasarlos. Es excesivo interpretar algunas actitudes suyas como anticipaciones respecto de sistemas posteriores. Ciertamente que proclamó el método experimental, o más bien un procedimiento empírico-racional, en que entran combinados los sentidos y la razón. Pero lo hace refiriéndose a lo que mucho antes habían enseñado los autores clásicos [11]. Se limita a observar que la naturaleza es antes que las artes. «Todo cuanto hay en las artes estuvo antes en la naturaleza, de modo semejante a como las perlas se encuentran en las conchas o como las piedras preciosas entre la arena». Las artes han nacido de la observación de la naturaleza, «de un grupo de hechos aislados el espíritu formaba una ley universal, que con el apoyo y confirmación de otras varias era considerada como permanente y verdadera. Ese conocimiento era transmitido después a la posteridad. Otros agregaban sus observaciones encaminadas al mismo fin y para el mismo uso. Y esta suma de materias y conocimientos, hecha por hombres de grande y brillante inteligencia, dio nacimiento a las diferentes ramas del saber, o sea a las artes» [12]. Así se formaron las artes y las ciencias, naciendo de la observación y la experiencia, y para adelantar deben hacerlo mediante la observación de la naturaleza y el experimento. Las artes son «collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum vel operandum in certa aliqua finis latitudine» [13]. Se dividen, no por su materia, sino por sus fines. La filosofía es «Studium sapientiae, quam divinarum humanarumque rerum contemplationem esse dixerunt» [14]. Se divide según que sus partes versen sobre cosas (naturales, celestes o terrestres), sobre palabras (gramática, dialéctica, retórica), sobre las costumbres (moral, economía, política). Por encima de todas está la teología, ciencia suprema que equipara al hombre a los ángeles y le hace apto para unirse con Dios [15]. Este concepto teleológico cristiano del saber se refleja en su definición del alma como «el espíritu por el cual vive el cuerpo a que está unido, apto para conocer a Dios y unirse a El para la eterna bienaventuranza» [16].

[11] *De causis corr. artium* l.5 c.1-2 *(Op.* VI p.181ss). Su optimismo en la potencia del ingenio humano le hace exclamar: «Quis inter haec pronuntiare poterit quousque progredi humano ingenio liceat, nisi solus Deus, qui et naturae terminos, et ingenii nostri novit, auctor utriusque?» *(Op.* VI p.187).

[12] «Initio una atque altera experientia ex admiratione novitatis annotabatur ad usum vitae; ex singularibus aliquot experimentis colligebat mens universalitatem, quae compluribus deinceps experimentis adiuta et confirmata, pro certa explorataque haberetur; tradebatur tum posteris; addebant alii quae ad eundem usum finemque pertinerent: haec collecta per magni ac praecellentis ingenii viros disciplinas sive artes effecerunt, nam hoc erit generali utendum vocabulo; quidquid nunc est in artibus, in natura prius fuit, non aliter quam uniones in concha, aut gemmae in arena» *(De tradendis disciplinis* l.1 c.2 *Opera* VI p.249-50).

[13] *De trad. disciplinis* II c.3 *(Opera* VI p.252).

[14] *De initiis, sectis et laudibus phil.* *(Opera* III p.20).

[15] «Tu enim diva mater es, quae nos religione separas a brutis; tu veram certamque viam indicas bene et beate vivendi, in aeque nos ducis; tu Deum nobis exponis cognoscendum, quae, vel veritatis ipsius testimonio, unica est aeterna et felicissima vita; tu a nobis, integris accepta mentibus supra nostram nos effers mortalem naturam, adiungis angelis, unum facis cum ipso Deo» *(De initiis, sectis,* etc., *Opera* III p.13).

[16] «Animam esse agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam» *(De Anima* I c.12, en *Opera* III p.335). «Dicamus ergo humanam mentem spiritum esse per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctioni cum eo ad beatitudinem aeternam» (ibid., II c.12, en *Opera* III p.388).

Su gran tratado *De Anima et vita* le ha valido el calificativo de «padre de la psicología moderna» (F. Watson). Declara que más que conocer el alma en sí misma le interesa examinar sus funciones y operaciones. En el fondo tiene mucho de aristotélico. Fundamenta la psicología en el estudio de la vida, que es vegetativa, sensitiva, intelectiva y racional. En la vegetativa distingue tres funciones: nutritiva (altrix), aumentativa (auctrix) y reproductiva. La primera comprende siete fuerzas (vis) operativas: *attrahens, retentrix, coctrix, purgatrix, expultrix, distributiva* e *incorporatrix* [17]. Sus instrumentos fundamentales son el calor y la humedad. Al hablar del alma racional no menciona ni distingue las funciones del entendimiento agente y posible. En el último capítulo del segundo libro acumula numerosos argumentos para demostrar la inmortalidad del alma. En el tercero hace un sutil análisis de las pasiones (de affectionibus) que fue aprovechado por Descartes. Las fundamentales son dos: amor y odio. Analiza el amor, el deseo, la simpatía, el respeto, la misericordia, la alegría, el gozo, el deleite, la risa, el enojo, el desprecio, la ira, el odio, la envidia, los celos, la indignación, la venganza, la crueldad, la tristeza, el llanto, el miedo, la esperanza, el pudor y el orgullo.

Por sus tratados sobre educación merece ser considerado como uno de los más grandes pedagogos del Renacimiento. Esparcidos por sus obras se encuentran a cada paso preceptos en que se adelanta a los modernos métodos educativos.

No podía Vives permanecer ajeno e indiferente ante los graves acontecimientos políticos de su tiempo ni ante los peligros que amenazaban a Europa y la cristiandad. De ellos se ocupa en varios tratados: *De Europae statu et tumultibus* (carta a su antiguo comprofesor de Lovaina Adriano VI, 1522), *De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum regem, deque optimo regni statu* (carta a Enrique VIII, 1525), *De Europae dissidiis et bello turcico* (Brujas 1526), *De conditione vitae christianorum sub turca, De concordia et discordia in humano genere* (a Carlos V, 1529), *De pacificatione*. Pacífico por temperamento, su ideal es la paz y la concordia, abominando de los horrores de la guerra. Pero más realista que Erasmo, se da cuenta del peligro gravísimo que los turcos significaban para Europa y la cristiandad y exhorta a los príncipes a unirse entre sí y concentrar sus esfuerzos para defender a Europa sobre el Danubio. Los acontecimientos posteriores le darían la razón.

ALEJO VENEGAS DE BUSTO (h.1498-1540?).—Toledano. Escribió una obra ascética, *Agonía del tránsito de la muerte* (Toledo 1540). Su obra principal es *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo* (Toledo 1549). Distingue cuatro: el primero, original o arquetipo, es la esencia divina; el segundo, natural, metágrafo o copia, es la naturaleza creada; el tercero es el de la razón natural humana, y el cuarto, el revelado de la Sagrada Escritura. Sigue, aunque con independencia, las tesis escolásticas con fondo

[17] *De Anima* 1 c.1, en *Opera* III p.303-304.

aristotélico. Fue discípulo suyo FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR (1521-75). Pasó a Méjico, donde fue catedrático y rector de la Universidad. Terminó el *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva, glosó el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, del protonotario Luis Mexía, y tradujo la *Introducción y camino para la sabiduría*, de Luis Vives (Alcalá 1546).

GOMEZ PEREIRA (1500-post 1558).—Natural de Medina del Campo. Estudió filosofía y medicina en Salamanca. *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae* (Medina 1558). Su obra más famosa es la *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis non minus utile, quam necessarium* (Medina 1554). Su extraño título responde a haber querido unir en él los nombres de sus padres. Es una obra prolija, desordenada, llena de repeticiones, en que vuelve obsesivamente una y otra vez sobre unos cuantos temas. Proclama su independencia doctrinal. Lo único que le ha movido a escribirla es la verdad (nihil praeter veritatem impulisse me, ut praesens opus conficerem). Su único criterio para investigar en el campo de la naturaleza es la razón y la propia experiencia (spatiari ipsum in speculativis et naturae campos permittere). Fuera de la fe cristiana, prescinde de cualquier clase de autoridades (prius vos monens, me nullius, quamtumvis gravis auctoris sententiam recepturum, dum de religione non agitur, sed tantum rationibus innixurum). Esta libertad de pensamiento la aplica sobre todo a rechazar numerosas teorías aristotélicas y escolásticas. Niega la distinción real entre esencia y existencia, que considera una pura ficción. Niega la materia prima y la forma sustancial y califica la educción de las formas de la potencia de la materia de teoría inútil y absurda. Los únicos principios de los cuerpos son los cuatro elementos que admitían los griegos anteriores a Aristóteles: agua, aire, tierra y fuego. Son entidades simplicísimas, que no constan de verdadera materia ni tampoco tienen formas. De la unión entre ellos provienen todas las sustancias corpóreas. Rechaza también que la materia constituya el principio de individuación. Tan individua sería la materia como la forma.

En psicología hace resaltar la distinción radical entre alma y cuerpo, tanto por su esencia como por sus funciones. El alma no sólo puede ejercer sus operaciones de sentir y entender sin el cuerpo, sino que éste es más bien un estorbo. El alma entenderá y sentirá más fácilmente después de la separación, apoyándose en este argumento para demostrar su inmortalidad. No hay distinción real entre el alma, sus potencias y sus actos (non realiter, sed ratione ipsa differre). La misma alma es la que siente, entiende y quiere. No hay más que dos facultades sensibles internas: imaginativa y memoria. El sentido común y la estimativa son inútiles. El entendimiento agente es el alma en cuanto activa, y el posible, en cuanto pasiva o receptiva. No establece separación entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Los sentidos no perciben el objeto exterior en sí mismo, sino solamente las afecciones subjetivas que producen los objetos

en los órganos [18]. El alma no se conoce directamente a sí misma, sino reflexionando sobre sus propios actos, después de haber sido afectada por los objetos que actúan sobre ella por medio de la fantasía. Pero de aquí deduce con absoluta certeza su propia existencia, como una consecuencia inmediata e intuitiva: *Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum* [19].

De estos principios se deriva su extraña teoría sobre el automatismo de los animales. No es buena definición del hombre la de «animal racional», pues la palabra «racional» no expresa con claridad la diferencia entre el hombre y los animales brutos. Los animales no sienten, porque si sintieran no podrían menos de entender, raciocinar, afirmar y juzgar lo mismo que los hombres, y sus almas serían espirituales e inmortales. Los animales son puros autómatas, que no sienten ni tienen ningún conocimiento de las cosas. No debe admitirse una facultad sensitiva común al hombre y a los animales (sensificam facultatem communem brutis ac hominibus). Para explicar los movimiento y las reacciones, aparentemente cognoscitivas, de los brutos, basta con suponer en ellos una fuerza mecánica, parecida a la del imán que atrae el hierro (ferrum ceu magnete trahitur). Es una fuerza oculta que se acumula en la parte del cerebro, de donde nacen los nervios y a donde van a parar las imágenes de las cosas, que les hace reaccionar y por medio de los mismos nervios mover los músculos y los miembros [20].

Al final de la *Antoniana Margarita* dedica un tratadito a demostrar la inmortalidad del alma. Rechaza los argumentos clásicos y propone otras razones que considera originales (quas usque in haec tempora inventas non fuisse). La primera y principal consiste en afirmar que, si el alma puede ejercer sus operaciones de sentir y entender sin el cuerpo, puede también existir y vivir sin necesidad de él.

¿Conoció Descartes la *Antoniana Margarita?* Pereira publicó su obra en 1554, y Descartes su *Discurso del Método* en 1637. Las coincidencias son tantas que es difícil atribuirlas a pura casualidad. Tanto uno como otro declaran prescindir de toda autoridad, dejando aparte las verdades de la religión, y proceder solamente con la razón y la experiencia. La fórmula del *Cogito, ergo sum* se halla, casi a la letra, en Pereira: *Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum.* Ambos identifican al alma con sus actos. En Descartes la esencia del alma es el «pensamiento», entendido de manera amplísima, en cuanto que comprende toda actividad de conciencia: sentir, imaginar, querer, entender, etc. Ninguno de los dos establece una separación y distinción clara entre sentidos y entendimiento. Sentir y pensar son actividades del alma espiritual, y, por lo tanto,

[18] «Sentire nihil aliud esse, quam organum facultatis sensitricis... affici ab specie sensati... Unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis. Quod non aliter fit, quam ad affectionem organi animam, informantem, affici, prout ipsum affectum est; quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem; non enim est aliud videre rem, quam vertere intuitum animam in suam affectionem» (*Antoniana Margarita* p.27).

[19] *Ant. Marg.* col.573 y 754.

[20] M. Solana, *Hist. de la Fil. Esp.* 1 p.226ss.

no pueden atribuirse a los brutos. Ambos coinciden en negar el alma a los animales, considerándolos como simples autómatas, a la manera de máquinas que reaccionan mecánicamente ante los estímulos exteriores [22].

Combatió las extravagancias de Pereira el licenciado MIGUEL DE PALACIOS, catedrático de artes y teología en Salamanca, que le dirigió una carta con cinco objeciones: *Obiectiones Michaelis a Palacios adversus nonnulla e multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae et apologia earumdem* (Medina del Campo 1555). El doctor FRANCISCO DE SOSA le dirigió una carta en forma burlesca titulada: *Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el qual se tratan muchas, y muy delicadas razones, y autoridades: con que se prueva que los brutos sienten, y por sí se mueven. Trátanse ansi mismo algunas sabrosas historias dignas de ser leídas* (Medina del Campo 1556).

JUAN HUARTE DE SAN JUAN (1529-1588).—Natural de San Juan de Pie de Puerto. Estudió medicina en Alcalá (1553-1559). En 1571 se estableció en Baeza, donde murió. Allí publicó su *Examen de Ingenios, para las sciencias. Donde se muestra la differencia de habilidades que hay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular* (Baeza 1575) [23]. Se propone examinar las causas de las diferencias entre las distintas clases de ingenios que hay entre los hombres, para que cada uno se dedique con provecho al cultivo de la rama del saber que mejor se acomoda a su temperamento. Frente al método de autoridad proclama el de observación y experiencia. «El filósofo natural que piensa ser una proposición verdadera porque la dijo Aristóteles, sin buscar otra razón, no tiene ingenio, porque la verdad no está en la boca del que afirma, sino en la cosa de que se trata, la cual está dando voces y grita enseñando al hombre el ser que naturaleza le dio, y el fin para que fue ordenada» [24].

Todas las almas son iguales en sí mismas. Las diferencias provienen del distinto temperamento de los humores—cálido, frío, húmedo y seco—en el órgano corporal que les ha cabido en suerte. El alma tiene tres potencias: memoria, imaginación y entendimiento, conforme a las cuales hay tres clases de ingenio: intelectivo, imaginativo y de memoria. Pero entre ellos caben infinitas variedades, que resultan de las distintas maneras y grados de combinarse entre sí las cualidades de calor y frialdad, humedad y sequedad. Los espíritus vitales «andan vagando por todo el cuerpo, y están siempre

[22] Las coincidencias entre Pereira y Descartes las hicieron notar ya DANIEL HUET, *Censura philosophiae cartesianae*: «Venit ex Lyceo pervulgata haec argumentatio, quam in Meditationibus suis usurpavit Cartesius» (ed. Venecia 1734, p.193-4); PIERRE BAYLE *(Dict. hist. et critique*, art. *Pereira* [Gomezius]); FEIJOO *(Teatro crítico universal* III, discurso IX § D n.10); FRANCISCO ALVARADO, *El Filósofo rancio*: «Sabemos de Descartes que tomó casi todo su sistema de la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira y de las obras de un tal Jordán Bruno, quien murió quemado por la Inquisición» *(Cartas filosóficas*, carta VIII); M. SOLANA, o.c., 1 p.266ss.

[23] M. Rivadeneyra, Bibl. de Autores Españoles vol.65 (Madrid 1873). Edición R. Sanz (Madrid 1930). MAURICIO DE IRIARTE, S. I., *Dr. Huarte de San Juan und sein «Examen de ingenios». Ein Beitrag zur geschichte der differentiellen Psychologie* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe II, Band 4 (Münster 1938); ID., *El Doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios». Contribución a la historia de la psicología diferencial* (ed. Jerarquía [1930] Aldus, Santander-Madrid, 3.ª ed. 1948).

[24] *Examen de ingenios* c.1 (ed. Bibl. Aut. Esp. p.410).

asidos a la imaginación y siguen su contemplación. El oficio de esta sustancia espiritual es despertar las potencias del hombre y darles fuerza y vigor para que puedan obrar» [25].

Huarte se anticipa a los frenólogos, localizando las facultades del alma—memoria, entendimiento y voluntad—en los tres ventrículos anteriores del cerebro, como en su órgano propio, con lo cual se inclina demasiado a una interpretación sensista y materialista del conocimiento. El ingenio de cada hombre depende de su «temperamento», es decir, del grado en que se combinan en su cerebro los distintos humores: calor y frialdad, humedad y sequedad; y de aquí resultan también sus inclinaciones y disposiciones a las virtudes o los vicios. La imaginación requiere calor, la memoria humedad y el entendimiento sequedad. De aquí proviene el predominio de estas facultades y su incompatibilidad en una misma persona. El que tiene mucha memoria, que es húmeda, tiene por lo mismo poco entendimiento, que es seco. Y así, con la edad, al secarse el cerebro disminuye la memoria y aumenta el entendimiento (a Don Quijote le sucedió lo contrario, «pues se le secó el celebro de manera que vino a perder el juicio»).

Su confianza en los sentidos y la experiencia—entendida, claro está, a su manera—tiene su contrapeso en una marcada desconfianza en el poder del entendimiento para llegar a la verdad, en que Huarte tiende a un cierto escepticismo. «La sabiduría humana es incierta y caduca» [26]. «El verdadero conocimiento de las cosas se debió de quedar por allá, y solamente vino al hombre un género de opinión que le trae incierto y con miedo si es así o no lo que afirma» [27]. «Porque las cosas que nacen de la providencia divina, como son obras sobrenaturales, pertenece su conocimiento y solución a los metafísicos, que ahora llamamos teólogos». Se inclina a Pomponazzi, creyendo que los argumentos para demostrar la inmortalidad del alma no son filosóficamente concluyentes.

La aplicación de sus teorías lleva al doctor navarro a verdaderas extravagancias, como cuando en el capítulo XVIII señala reglas para la generación dirigida de los hijos [28].

Se anticipa a Bacón en tomar como criterio para la clasificación de las ciencias las facultades del alma a que corresponden, entendimiento, memoria o imaginación:

1.º Del entendimiento.	Teología escolástica. Dialéctica. Filosofía natural. Filosofía moral. Medicina teórica. Jurisprudencia práctica.

[25] C.6 (ed. cit., p.428).
[26] Proemio (ed. cit., p.407).
[27] C.9 (ed. cit., p.438).
[28] Todo lo reduce a combinaciones de frío y calor, humedad y sequedad. Para criarlos aconseja, entre otras cosas, «buscar una ama moza, de temperamento caliente y seco, o según nuestra doctrina, fría y húmeda en el primer grado, criada a mala ventura, acostumbrada a dormir en el suelo, a poco comer y mal vestida, hecha a andar al sereno, al frío y calor. Esta

2.° De la memoria....
- Teología positiva.
- Idiomas.
- Medicina práctica.
- Jurisprudencia teórica.
- Cosmografía.
- Aritmética.
- Astronomía.
- Arte militar.

3.° De la imaginación..
- Poesía.
- Elocuencia.
- Música.

Miguel Sabuco (+ post 1590).—Bachiller y boticario en Alcaraz. Escribió *Vera Medicina y vera Filosofía oculta a los antiguos*, en dos diálogos, el primero en castellano y el segundo en latín. Su obra más famosa es la *Nueva Filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada por los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y la salud humana* (Madrid 1587), que publicó a nombre de su hija doña Luisa de Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1562-?). Consiste en cuatro coloquios entre tres pastores: Antonio, Veronio y Redonio, que hablan de temas médicos, agrícolas, astronómicos, políticos y algunos filosóficos. Su propósito es ante todo médico. Trata de investigar «las causas naturales por qué el hombre vive y por qué muere o enferma». La fundamental es la unión y el influjo entre alma y cuerpo. En este sentido trata de las pasiones y afectos del alma, en cuanto que pueden alterar la salud e incluso llegar a producir la muerte. El alma, creada por Dios, está localizada en el cerebro: «En el cerebro está el ánima divina». Es una obra escrita en elegante castellano, que tiene más interés para la historia de la medicina que para la de la filosofía [29].

Pedro de Valencia (1555-1620).—Natural de Zafra. Estudió en Córdoba, y leyes en Salamanca. Discípulo y amigo de Arias Montano, cuya *Poliglota* defendió contra el P. Andrés de León. Cronista de Felipe II (1607). Buen humanista. Escribió sobre temas bíblicos, teológicos y económicos. Como introducción a los *Contra Académicos*, de Cicerón, escribió *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (Amberes 1596), en que hace un estudio histórico del criterio de la verdad. Es un modelo de exposición clara, rica

tal hará la leche muy firme y usada a las alteraciones del aire, de la cual manteniéndose muchos días, los miembros del niño vendrán a tener mucha firmeza» (ed. cit., p.518). Del mismo estilo vienen a ser las demás prescripciones.

[29] Modestamente declara que «este libro faltaba en el mundo, así como otros muchos sobran». Se propone aclarar «dos yerros grandes que traen perdido el mundo y sus repúblicas, que son: estar errada y no conocida la naturaleza del hombre, por lo cual está errada la medicina; y este yerro nació de la filosofía y sus principios errados, por lo cual también gran parte, y la principal, de la filosofía está errada.» Su libro servirá «para dar luz de la verdad al mundo y para que los venideros gocen de la filosofía y de la alegría y contento que consigo trae; pues los pasados no gustaron sino de obscuridad y tormento que los falsos principios causaron; y así un yerro nació de otro» (ed. M. Rivadeneyra, Bibl. Aut. Esp. [Madrid 1873] p.330-1). Julián Sánchez Ruano, *Doña Oliva Sabuco de Nantes. Su vida, sus obras, su valor filosófico y su mérito literario* (Salamanca 1867); Benjamín Marcos, *Miguel Sabuco (antes Doña Oliva)*, Bibl. de los grandes filósofos españoles III (Madrid 1923).—Edición de D. Octavio Cuartero (Madrid 1888).

de erudición, ceñida a los textos y apoyada en las fuentes griegas. Mas no por ello debe ser considerado como escéptico, si bien muestra alguna preferencia por el probabilismo. La sabiduría no viene de los filósofos, sino de Dios [30].

JERÓNIMO DE URREA escribió un *Diálogo de la verdadera honra militar, que trata cómo se ha de conformar la honra con la conciencia cristiana*, en que reprueba la «desvariada y bestial costumbre del duelo». ANTONIO LÓPEZ DE VEGA escribió *Heráclito i Demócrito de nuestro siglo. Descrívense su legítima Filosofía. Diálogos morales sobre tres materias La Nobleza, la Riqueza i las Letras* (Madrid 1641). *Paradojas racionales escritas en forma de diálogos... entre un cortesano y un filósofo* (ed. Erasmo Buceta, Madrid 1935). ESTEBAN PUJASOL tiene un libro con este extraño título: *El sol solo, y para todos sol de la filosofía sagaz y anatomía de ingenios* (Barcelona 1637).

CAPITULO X *

Naturalismo en religión

El proceso naturalista del Renacimiento es paralelo en moral, derecho, política y religión. No se trata de la simple distinción entre el orden natural y el sobrenatural, que Santo Tomás había establecido con toda claridad en el siglo XIII y después embrollaron los nominalistas, sino de la tendencia cada vez más acentuada a la separación y a la emancipación de la vida respecto de cualquier norma de origen sobrenatural. Frente a la ley, la moral y el derecho, basados en principios sobrenaturales, se establecen la ley y el derecho puramente naturales. Un proceso semejante seguirá el concepto de religión.

Plethon, Pedro de Abano y algunos averroístas contrapo-

[30] «Verum enimvero illud interim his admonemur, Graecos humanumque ingenium omne sapientiam quaerere, sibique et aliis promittere, quam tamen nec invenire nec praestare umquam posse. Qui igitur vera sapientia indigere se mecum sentiet, postulet, non ab huiusmodi philosophia; sed a Deo, qui dat omnibus adfluenter, et non improperat. Quod si quis videtur sapiens: Abscondit enim Deus veram sapientiam a falsae sapientiae amatoribus, revelat vero parvulis. Ipsi soli sapienti per Iesum Christum gloria. Amen» (Edición F. CERDÁ Y RICO *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora* [Madrid 1781] 1 p.252).—M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia*, en *Ensayos de crítica filosófica*, Ed. Nacional (1948) p.235-56; M. SERRANO Y SANZ, *Pedro de Valencia* (Badajoz 1910); E. M. PAREJA FERNÁNDEZ, *La obra de Pedro de Valencia «Sobre el criterio de la verdad»*: Rev. de Fil.8 (Madrid 1949) 655-70; M. SOLANA, *Hist. de la Fil. esp.* 1 p.357-76.

* **Bibliografía:** ADAM, A., *Les libertins au XVII siècle* (París, Buchet-Castel, 1964); BUSSON, H., abbé, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)* (París, Letouzey, 1922); ID., *La pensée religieuse française de Charron à Pascal* (París, Vrin, 1933); ID., *La religion des classiques (1660-1685)* (París, P. U. F., 1948); CHARBONNEL, J. R., *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin* (París 1919); LACHÈVRE, F., *Le libertinage au XVII siècle*. Mélanges (París 1920, 1933); PERRENS, F. T., *Les libertins en France au XVII siècle* (París 1899); PINTARD, R., *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle* II (París, Boivin, 1943); ID., *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin* (París, Boivin, 1943); ROSSI, M. M., *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno* (Firenze, La Nuova Italia, 1942); SPINK, J. S., *French Free Thought from Gassendi to Voltaire* (Londres 1960).

nen la religión basada en la pura naturaleza a las religiones positivas, una de las cuales era el cristianismo. Los platónicos de Florencia (Ficino, Pico de la Mirándola) hacen revivir, dándole un sentido más naturalista, el concepto alejandrino del Verbo iluminador, que habría inspirado a los profetas judíos, las sibilas, los filósofos y poetas paganos, y, finalmente, a los cristianos. En la exaltación humanista de la naturaleza iba implícita la contraposición y hasta la hostilidad entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino. El entusiasmo exagerado de algunos humanistas hacia los grandes hombres de la antigüedad les llevó a la idea de una religión puramente natural, independiente de la revelación y de toda sujeción a ninguna iglesia determinada. Para Erasmo los dogmas cristianos eran idénticos a las doctrinas de Platón, Séneca y Cicerón. Para los humanistas del círculo de Erfurt, los únicos dogmas serían la afirmación de un Dios personal y la inmortalidad del alma. Tomás Moro y Campanella presentan a los habitantes de *Utopía* y de la *Ciudad del Sol* profesando una simple religión natural.

Sin embargo, en el Renacimiento no es frecuente el caso de escépticos ni de impíos declarados. Seglares y eclesiásticos conciliaban, a su manera, su fe cristiana con una excesiva libertad de costumbres (credere ut decet, vivere ut libet). Lorenzo de Médicis, Segismundo Malatesta, Maquiavelo, murieron como cristianos. Codrus Urceus, profesor de Bolonia, negó la inmortalidad del alma, y, sin embargo, al final murió santamente. Son más bien excepciones casos como el de Galeotto Martius, que escribía: «El que se porta bien y obra conforme a la ley natural entrará en el cielo, a cualquier pueblo que pertenezca».

A la confusión de ideas producida por el Humanismo vino a sumarse la revolución protestante. El principio del «libre examen» equivalía a abrir una ancha puerta para llegar a una interpretación puramente naturalista de la religión. En los primeros doctrinarios de la Reforma aparece, no sólo la distinción, sino la oposición entre lo natural y lo sobrenatural. Lutero dice en su obra *La libertad del cristiano* (1520) que lo humano y lo religioso deben colocarse uno al lado de otro «como un domingo y un día de trabajo», sin que exista relación ni lazo esencial entre ambos. Según Melanchton, para regir la vida práctica es suficiente el «lumen naturae» que guió a los antiguos filósofos. Pero esa luz natural quedó oscurecida por el pecado, y fue necesario que Dios promulgase la ley positiva en el Sinaí. El hombre interior debe regirse por la ley divina,

y el hombre exterior por las leyes humanas. La vida espiritual interior depende de las leyes divinas, mientras que el ciudadano en su vida exterior deberá atenerse a las leyes civiles.

Consecuencia del principio del «libre examen» fue la proliferación y dispersión de sectas derivadas del protestantismo, lo cual por una parte originó un sentimiento creciente de indiferencia y escepticismo, y, por otra, el deseo de buscar a la moral, al derecho y a la religión un fundamento en la pura razón y en la naturaleza humana. Bastó un paso más para llegar al racionalismo completo, negando la revelación y quedando la razón como única norma de conocimiento en todos los órdenes. A la religión revelada se sustituye el indiferentismo religioso o una pura religión natural, apoyada en la naturaleza y en la razón. Enrique IV decía: «los que siguen simplemente su conciencia pertenecen a mi religión, y yo pertenezco a la religión de «tous les braves gens». O más crudamente, en la frase que se le atribuye: «París bien vale una misa».

Contribuyeron a acelerar el proceso los horrores de las luchas religiosas y el cansancio de las controversias teológicas, despertando el deseo de hallar un terreno común, atenuando las diferencias y prescindiendo de discusiones. Dos siglos de guerras y disputas entre protestantes y católicos, luteranos y pietistas, anglicanos y puritanos, gomaristas y arminianos, jansenistas y jesuitas, etc., preparan el ambiente para la actitud deísta y naturalista en religión, que, a su vez, será una etapa preparatoria para llegar al ateísmo.

JUAN BODIN (1530-1596).—De ascendencia judía por parte de madre. Pasó al protestantismo, terminando, finalmente, en una actitud religiosa puramente naturalista, que se reduce a un vago deísmo. En carta a un amigo escribe: «No te dejes inducir a error por las diferentes opiniones acerca de la religión. Cree firmemente en tu espíritu que la verdadera religión no es más que la conversión de un alma purificada hacia el verdadero Dios. Esta es mi religión, o más bien la religión de Cristo». Su actitud proviene probablemente del cansancio producido por los horrores de las luchas religiosas en Francia (Noche de San Bartolomé, 1572). Para evitarlas y asegurar el orden y la paz sugiere una actitud de amplitud y tolerancia entre las distintas confesiones positivas. Todas las religiones son hijas de la religión natural, que se basa en principios impresos por el mismo Dios en el fondo de todas las almas y consiste esencialmente en unos cuantos principios muy sencillos: existencia de un Dios único, inmortalidad del alma, castigos y recompensas en la vida futura, libertad de la conciencia moral en cada individuo. Las distintas formas positivas de religión son buenas y legítimas en cuanto coinciden

en los principios esenciales de la religión natural, acomodados al carácter de cada pueblo. La religión no se basa en ninguna revelación sino en la razón y en la pura naturaleza humana.

Niega la eternidad del mundo, que ha sido creado por un Dios infinitamente poderoso, bueno, sabio y prudente. Niega también el hado. Hay una providencia divina que rige el orden de las causas y los movimientos de los globos celestes, aunque su naturaleza es incognoscible para el entendimiento humano. El mejor culto a Dios consiste en la práctica de las virtudes. La religión es necesaria para el buen gobierno de las naciones. Deben tolerarse todas las formas de religión, de culto y ceremonias, con tal que no perturben la tranquilidad pública. Esta tolerancia puede constituir una base sólida para asegurar la paz y concordia entre los hombres.

Bodin expone sus ideas en su *Colloquium heptaplomeres de Abditis Rerum sublimium Arcanis* (compuesto hacia 1593). Circuló en manuscritos hasta que Guhrauer publicó los tres primeros libros en latín y dos en alemán (Berlín 1841). Ludwig Noack lo imprimió completo en Schwerin 1857. Consiste en una conversación que se desarrolla en Venecia, considerada como sede de la libertad religiosa. Intervienen siete interlocutores, que representan otras tantas actitudes ante la religión: un católico, un judío (Salomon Barcaysius), un musulmán (Octavio Pagnola), un luterano, un calvinista, un escéptico y un partidario de la religión natural (Diego Toralba). Toralba reconoce que una religión puramente racional y filosófica no puede ser popular. Teodorico afirma que la religión no se impone, porque nadie puede ser obligado a creer a la fuerza. Hay que dejar al pueblo sus ceremonias y prácticas de culto, con tal que no perturben el orden público. Los interlocutores discuten largamente sin lograr ponerse de acuerdo. Al fin se separaron amistosamente, mientras un coro cantaba: *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum.* «En lo sucesivo practicaron la piedad y la lealtad con admirable concordia, visitándose y estudiando en común, pero no volvieron a hablar de religión, y cada uno siguió observando la suya en una vida santa».

HERIBERTO DE CHERBURY (1581-1648) *.—La actitud naturalista ante la religión se consolida a partir de 1600, primero en el librepensamiento y el deísmo y después en la Ilustración. Su representante más destacado es lord Herbert de Cherbury, cuya autobiografía, publicada por Walpole en 1764, parece una verdadera novela. Sus obras son: *Tractatus de Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (París 1624). *De religione gentilium,*

* **Bibliografía:** *Ediciones: Autobiografía*, ed. S. L. LEE (Londres 1886); *Tractatus de Veritate* (Londres 1633); *De Veritate*, trad. e intr. de M. H. CARRÉ (Bristol 1937); *De causis errorum* (Londres 1645); *De religione gentilium* (Amsterdam 1663, 1670; Londres 1705); *De religione laici*, trad. de H. R. HUTCHESON (New Haven, USA, y Londres 1944); *A Dialogue between a Tutor and His Pupil* (Londres 1768).

Estudios: GÜTTLER, C., *Edward Lord Herbert of Cherbury* (Munich 1897); KÖTTICH, R. G., *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury* (Berlin 1917); RÉMUSAT, CH. DE, *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres* (París 1853); ROSSI, M., *La vita, le opere, i temi di Herbert de Cherbury* 3 vols. (Firenze 1947).

errorumque apud eos causis (Londres 1645). *De causis errorum T.I. una cum tractatu de religione laici* (L. 1645) [1].

Adopta una actitud de absoluta libertad de pensamiento: «libere philosophemur». Su propósito es buscar la verdad. Para ello «me he rodeado de todas las luces, naturales y sobrenaturales, de autores sagrados y profanos; he meditado y orado, he interrogado a muchos siglos en más de una lengua; pero no hallando en ninguna parte ninguna noción completa de la verdad, he abandonado los libros y los hombres y he vuelto a mi propio pensamiento y a mí mismo». Como indica el título, se propone distinguir la verdad, primero, de la revelación; después, de la verosimilitud; luego, de lo posible, y, por último, de lo falso. Adopta una actitud desengañada, intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo. «Tan imposible es saberlo todo como no saber nada: sabemos algunas cosas (quaedam, aliquid). Sabemos algo, pero debemos guardarnos de las opiniones contradictorias y, sobre todo, de la credulidad (ne nimium credas). Tenemos potencias o facultades (facultas, vis sive potentia interna) con las cuales podemos investigar la verdad. Debemos examinarlas y discernir la realidad de las apariencias, lo verdadero de lo probable, lo probable de lo posible y lo posible de lo falso.

Considera evidentes estas siete proposiciones: 1.ª Existe la verdad. 2.ª La verdad es contemporánea o, mejor dicho, coeterna de las cosas. 3.ª La verdad se encuentra en todas partes. 4.ª Es clara y evidente. 5.ª Hay tantas verdades cuantas son las cosas y la diversidad entre ellas. 6.ª La diversidad de las cosas se revela a las facultades innatas del hombre. 7.ª Las diferentes verdades tienen algo de verdad.

La verdad consiste en la conformidad con la naturaleza (est igitur omnis veritas nostra conformitas). Hay cuatro clases de verdades: 1.ª Verdad de las cosas, o sea su conformidad consigo mismas. 2.ª Verdad de apariencia o conformidad con la apariencia de la cosa. 3.ª Verdad de concepto o conformidad de nuestras facultades con los objetos. 4.ª Verdad de inteligencia o concordancia entre esas clases de conformidad. El alma no es una *tabula rasa*, como pretende Gassendi, sino un libro cerrado, que se abre al contacto con el mundo exterior. Los objetos materiales no son la causa de nuestro conocimiento, sino las ocasiones de la experiencia y del verdadero saber.

El fundamento de la ciencia consiste en el *instinto natural* de la razón, en las nociones comunes (notitiae communes, o κοιναὶ ἔννοιαι) o ideas innatas, que son conocimientos naturales y primitivos existentes en toda inteligencia humana y que han sido dados por Dios a los hombres. Son principios anteriores y presupuestos por toda demostración. Tienen los siguientes caracteres: 1.º *Prioritas*, preceden a todos los demás conocimientos. 2.º *Independentia*. 3.º *Universalitas*. 4.º *Certitudo*. 5.º *Necessitas*, sirven para la conservación del hombre (quae faciunt ad hominis conservationem). 6.º *Modus conformationis*, que determina el asentimiento inmediato (assensus nulla interposita mora).

[1] GÜTLER, *Eduard Lord Herbet von Cherbury* (Munich 1897).

A las distintas clases de verdades corresponden otras tantas facultades cognoscitivas. *a)* El instinto natural es la facultad de percibir las nociones comunes innatas, que dirigen la investigación de las causas y fines de las cosas y orientan al hombre hacia su finalidad eterna. *b)* El sentido externo nos pone en relación con los objetos exteriores. *c)* El sentido interno nos hace conocer lo que sucede dentro de nosotros. *d)* El raciocinio (discursus) aprecia la conformidad o disconformidad de las percepciones, las imágenes y los conceptos, y responde a las preguntas: si, cómo, cuándo, dónde, por qué, etc.

Las verdades más importantes son las de inteligencia, para cuya adquisición son inútiles los sentidos. Aparecen en todo hombre bien organizado y parecen venir del cielo como destinadas a decidir de la naturaleza de los objetos que presenta el teatro del mundo. «Notitiae communes, in omni homine sano et integro existentes quibus tamquam caelitus imbuta mens nostra, de obiectis hoc in theatro prodeuntibus decernit. Quae, tanquam partes scientiarum, ab ipsa universali sapientia deprompt ae, in foro interiori, ex dictamine naturae describuntur».

En cuanto a la religión, Cherbury busca su fundamento en la simple conformidad con la naturaleza, prescindiendo de toda revelación, tradición y autoridad extrínseca. «Dios ha puesto en nosotros una facultad natural, una luz e instinto apto para descubrir la verdad. Gracias a esta luz podemos hallar por nosotros mismos los elementos necesarios de la religión». Está basada en cinco nociones comunes, innatas, grabadas en nuestro interior (in foro interiori descriptae), que constituyen otros tantos artículos de la verdadera religión *católica*, o universal (solius catholicae, solius μονοειδους Ecclesiae, veritates nostrae Catholicae tanquam indubia Dei effata, in foro interiori descriptae). Son las siguientes: 1.ª Existe un ser supremo divino (esse aliquod supremum Numen). 2.ª A ese ser se le debe dar culto (numen illud coli debere). 3.ª El mejor modo del culto divino es la virtud unida con la piedad (virtutem cum pietate coniunctam optimam esse rationem cultus divini). 4.ª Hay que arrepentirse de los pecados (resipiscendum est a peccatis). 5.ª Hay premios y castigos después de esta vida (dari praemium, vel poenam post hanc vitam transactam) [2].

Estas cinco proposiciones, descubiertas y admitidas por la pura razón natural, constituyen la «revelación» interna y particular para cada hombre. Con ellas tenemos suficiente para cumplir nuestros deberes religiosos. Los demás dogmas son accesorios, y cada uno puede pensar de ellos lo que le parezca. Las formas positivas de religión son cosa secundaria e inventada por los hombres. Serán buenas y aceptables en cuanto que se apoyan en esas cinco proposiciones, y en ese sentido todas las religiones son igualmente verdaderas. El arrepentimiento es un sacramento natural.

La «revelación» debe tener cuatro condiciones: 1.ª Ser precedida por la predicación de la fe y de todo cuanto excite la creencia en la

[2] Locke refuta el «innatismo» de esas proposiciones en *Essay* I c.2 § 15 y ss.

providencia. 2.ª Ser evidente para cada uno, pues, en otro caso, es una tradición, una historia, pero no una revelación. 3.ª Conducirnos al bien. 4.ª Producir en nuestras facultades el efecto de una inspiración divina.

Además de la certeza hay también probabilidad, con diversos grados. *a)* La de la historia varía según el grado de credibilidad de la autoridad o de los testigos y conforme a su proximidad respecto de los hechos. *b)* La de los conceptos depende de su grado de claridad. *c)* Es probable todo lo que no puede ser ni enteramente admitido ni enteramente rechazado. La verosimilitud respecto del porvenir se llama posibilidad. Pueden ser posibles las visiones, las profecías y los presentimientos. La noción de posible combinada con la de infinito es muy útil para concebir la inmortalidad del alma.

Las teorías de Cherbury suscitaron una fuerte reacción, tanto de parte de los filósofos (Locke, Gassendi) como de los teólogos ortodoxos. Fue considerado como el jefe de los librepensadores (freethinkers). Su actitud naturalista ante la religión será continuada por los deístas ingleses, franceses y alemanes en los siglos XVII y XVIII. En una línea parecida hay que situar a los «libertinos» franceses, como Clemente Marot, Rabelais *, Coornhaet, Buenaventura des Périers (*Cymbalum mundi*, 1536), y a los escépticos, como Montaigne. Otros, como Esteban Dolet ** y Vanini ***, llegaron claramente al ateísmo. Jacques Amyot, traductor de Plutarco (1559), contribuyó a formar el concepto de hombre natural honesto y honrado [3].

[3] J. R. CHARBONNEL, *La pensée italienne en France au XVIe siècle et le courant libertin* (París 1911, 1919); G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laique au déclin du Moyen Age* vol.1,2 y 3 3.ª ed. (Lovaina 1956).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres complètes*, ed. J. PLATTARD, 5 vols. (París 1929); *Oeuvres*, ed. crítica por LEFRANC, BOULENGER, CLOUSSOT, DORVEAUX, PLATTARD y SAINÉAU (París 1912-1931); *Oeuvres complètes*, ed. por J. BOULENGER (París 1934).

Estudios: FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais* (Paris, Michel, 1943); *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, en *La Evolución de la humanidad*. Síntesis colectiva dirigida por HENRI BERR, sec.3.ª: *El mundo moderno* t.84, trad. de J. ALMOINA (México, UTEHA, 1959); LEFRANC, A., *Rabelais* (Paris 1953); LOTE, G., *La vie et l'oeuvre de F. Rabelais* (París-Aix en Provence 1938); PLATTARD, J., *La vie de F. Rabelais* (París 1928, 1932); SAINÉAU, L., *La langue de Rabelais:* Civilisation de la Renaissance I (Paris 1922); THUASNE, L., *Etudes sur Rabelais* (París 1904); *Rabelais, IV centénaire:* Travaux d'Humanisme et Renaissance 7 (Ginebra 1953).

** **Bibliografía:** CHASAIGNE, M., *Etiénne Dolet. Portrait et documents inédits* (París 1930); COPLEY CHRISTIE, R., *Etiénne Dolet, the martyr of the Renaissance* (Londres 1880), trad. por G. STRYENSKI: *Etiénne Dolet, martyr de la Renaissance* (París 1886); FEBVRE, L., *Dolet propagateur de l'Evangile:* Humanisme et Renaissance 6 (1944); GALTIER, O., *Etiénne Dolet, sa vie, son oeuvre, son caractère, ses croyances* (París 1907).

*** Bibliografía: *De admirandis naturae reginae*, etc. (París 1616); BEAUDOUIN, A., *Histoire critique de Jules-Cesar Vanini, dit Lucilio;* PALUMBO, *Vanini e i suoi templi* (Nápoles 1878); POZZIO, G., *Le opere di G. C. Vanini* 2 vols. (Luca 1912); NAMER, E., *Nuovi documenti su Vanini:* Giorn. critico della fil. ital. 13 (1932) fasc.3 p.161-198.

CAPITULO XI *

Escepticismo

El Renacimiento termina con las dos manifestaciones inevitables que suelen aparecer cerrando cualquier período de lucha y contraste entre diversas opiniones. Tantas y tan distintas direcciones de pensamiento como se desarrollan y entrecruzan en ese par de siglos y con tan escasas soluciones positivas, dan por resultado una actitud de escepticismo y eclecticismo. No se trata de un escepticismo absoluto que ponga en litigio el valor mismo de las facultades cognoscitivas y el poder de la razón, sino más bien de un sentimiento de cansancio, desengaño y desconfianza en los sistemas concretos que se desarrollan en ese tiempo. Es lo que hemos visto en la actitud de Francisco Sánchez **. Cosa parecida sucede en CORNELIO AGRIPA DE NETTESHEIM (1486-1535), el cual en sus últimos años, después de terribles crisis de desaliento, compuso el libro *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* (Amberes 1530, Colonia y París 1531). Reproduce los argumentos de los escépticos, tomándolos principalmente de Cicerón, en el sentido de la necesidad de purificar el entendimiento para disponerlo a recibir la luz de la revelación. Va pasando revista a todas las ramas de las artes y ciencias profanas. Todas no son más que un conjunto de errores, y tan nocivas al cuerpo como al espíritu. La gramática, la retórica y la dialéctica sólo sirven para engañar mejor. La observación es incierta, porque nuestros sentidos son engañosos. Las matemáticas no son más que opiniones. La ciencia de los números es vana y supersticiosa. La geomancia es mentirosa, «de la cual yo mismo he escrito un tratado también engañoso» [1]. Las ciencias adivinatorias, la cábala y las ciencias ocultas son vanas y supersticiosas. La alquimia es una impostura. La medicina no se apoya más que en el fraude de los médicos y la credulidad de los enfermos. La jurisprudencia es una consagración de la fuerza. Hay una teología verdadera. Pero desde San Alberto y Santo Tomás la Sorbona ha fabricado una escolástica que no es más que pura sofística y juegos de palabras (logomachia). La única teología es la palabra de Dios. Pero tampoco en ella hay certeza,

[1] Se refiere al *De occulta philosophia* (1510).

* **Bibliografía:** POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Van Gorcum, 1960); RICHTER, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Ueberwindung* 2 vols. (Leipzig 1908).

** Bibliografía: *Tractatus de multum nobili... Quod nihil scitur* (Lyón 1581; Francfort 1618); *Tractatus philosophici* (Rotterdam 1649); GERKRATH, L., *Franz Sánchez* (Viena 1860); GIARRATANO, C., *Il pensiero di F. S.* (Nápoles 1903); IRIARTE, J., S. I., *Kartesisches oder Sanchezischer Zweifel?* (Bonn 1935); ID., *Francisco Sánchez, el autor del «Quod nihil scitur»*: RazFe (1936) 23-42.156-181; ID., *Nueva contribución al estudio de la filosofía ibérica*: Pensamiento (1945) 471-478; ID., *F. S., el escéptico, disfrazado de Carnéades*: Gregorianum (1940) 413-55; MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Ensayos de crítica filosófica* II (Madrid 1892) p.195-366; MOREAU, J., *Doute et savoir chez Francisco Sánchez*: Portugesische Forschungen der Görresgeschellschaft (1960) 24-50; MOREIRA DE SÁ, A., *Francisco Sánchez, filósofo e matemático* (Lisboa 1947); SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española* I p.377-402; Revista Portuguesa de Filosofia: *Francisco Sánchez no IV Centenario do seu nascimento* t.7 fasc.2 (Braga 1951).

porque solamente puede interpretarla el Espíritu Santo. El resultado de todo es un escepticismo completo acerca de todas las ciencias humanas. No queda más refugio que la fe en la palabra de Dios manifestada en la Sagrada Escritura [2].

A la vez que las ciencias y las artes critica ásperamente los abusos de los sacerdotes, la vida de los clérigos, las ceremonias del culto y el lujo de los edificios. Los teólogos de Lovaina señalaron cuarenta y tres proposiciones escandalosas: negación del carácter divino de las profecías y los evangelios, invectivas contra el clero, ataques al celibato, etc. La Facultad de París ordenó quemar el libro (1530). Agripa contestó con una *Apología* (1532).

MONTAIGNE (Miguel Eyquem, señor de Montaigne, 1533-1592). Nació en el castillo de Saint-Michel de Montaigne (Perigord). Sus padres, Miguel Eyquem y Antonieta de Loupps (López), eran de ascendencia judía y procedían de Portugal, de donde habían salido huyendo de la persecución. Recibió una esmerada educación. Hasta los seis años sus maestros no le permitieron hablar más que en latín. Después aprendió francés, griego y lenguas extranjeras. A los trece años había leído a Virgilio, Ovidio, Plauto, Terencio y demás autores clásicos. Estudió derecho en Toulouse y se hizo gran amigo de Esteban de la Boëtie. Fue consejero del Parlamento de Burdeos (1557-69) y alcalde de la misma ciudad (1581-85). Residió algún tiempo en París hasta 1562. En 1571 se retiró a su castillo de Montaigne, dedicándose al estudio. Tradujo el *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda. Hacia 1572 comenzó a redactar los *Ensayos* (I y II libros). En el capítulo 12 del libro segundo intercala la *Apología de Ramón Sibiuda* (1575) [3]. Su amigo Pedro Charrón ordenó los *Ensayos*, cuyos dos primeros libros aparecieron en 1582 (en 1582 la segunda edición, y otra, con un tercer volumen, en 1588). De 1580-81 recorrió Alemania, Suiza e Italia, recibiendo en Roma el título de ciudadano romano (1581). Recogió sus impresiones en su *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne* (1580-1581), 3 vols. (Roma y París 1774). Murió en su castillo de Montaigne en 1592.

No es un pensador ordenado y sistemático, sino un coleccionador de experiencias, impresiones y observaciones, que va acumulando al hilo de su propia vida. Es un agudo observador que al mismo tiem-

[2] Es la tendencia mística, de fondo escéptico y negativo, que aparece en su *De triplici ratione cognoscendi Dei*.

Sobre el escepticismo en el Renacimiento, cf. J. OWEN, *The Skeptics of the French Renaissance* (Londres 1893). *The Skeptics of the Italian Renaissance* (Londres 1893[2]).

[3] J. COPPIN, *Montaigne, traducteur de Raymond Sebond* (Lille 1925).—T. Y J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* II p.162-165. Hacen notar que: «Para combatir y humillar a los espíritus fuertes, Montaigne sigue la táctica de arruinar antes a la razón, pero con ello—seguramente sin proponérselo—derrumba al mismo tiempo toda la construcción metafísica del *Libro de las criaturas*».

La mejor edición de los *Essais* es la de J. PLATTARD (París 1931-32). Sobre Montaigne: P. BONNEFON, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre* (P. 1893); M. CITOLEUX, *Le vrai Montaigne* (París, Lethielleux, 1937); MATURIN DEANO, *La pensée religieuse de M.* (París, Beauchesne, 1936); R. FERNÁNDEZ, *Montaigne:* N. R. P. (1933) 829-835; H. FRIEDRICH, *Montaigne* (Berna 1949); M. E. LOWNDES, *M. de Montaigne* (Cambridge 1898); P. MOREAU, *M., l'homme et l'oeuvre* (P. 1939); FORTUNAT STROWSKI, *Montaigne* (París 1906, 1931[2]); GIACOMO TAURO, *Montaigne* (Milán 1928); VILLEY, *M. devant la posterité* (P. 1936); W. WEIGAND, *Montaigne* (Munich 1911); R. SÁENZ HAYES, *M. de Montaigne* (Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938).

po que analiza su propio yo recoge las experiencias ajenas y las contrasta con las propias. Es un ejemplar del «causeur» francés, ligero, ingenioso, agradable y superficial. Inaugura la línea del modo francés de filosofar, preludiando a Descartes y Pascal. Su escepticismo se limita al orden «metafísico», pero en el moral y político tiene una actitud perfectamente definida [4]. Conocía muy bien los clásicos, especialmente Plutarco y Cicerón. Se aprecia la influencia de los estoicos y Ramón Sibiuda. Imita a fray Antonio de Guevara. Le impresionó mucho el libro de Agripa *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Su punto de partida es el estoicismo hasta llegar al escepticismo. Pero no se detiene en ninguno de los dos, sino que busca una posición de equilibrio, adoptando la actitud tranquila y desengañada de aceptar la realidad de la naturaleza y del propio yo tal como son.

Los *Ensayos (Essays)* (París 1582-1588) son una autobiografía cuyo principal personaje es el mismo autor, con sus gustos, sus costumbres, sus estudios y su manera de vivir. «Yo mismo soy la materia de mi libro» (Prefacio). «Yo me estudio a mí mismo más que a cualquier otro objeto: ésta es mi metafísica y mi física» (III 13) [5]. Están escritos en lenguaje sencillo, directo, espontáneo, con una sinceridad que constituye su mayor atractivo.

Va pasando revista a sus conocimientos adquiridos por experiencias o lecturas, y llega a la conclusión de que los hombres no están de acuerdo en ninguna cosa, en metafísica, moral, política ni religión. Se mueven en un círculo de sistemas incoherentes y contradictorios. «El hombre es la más miserable pero, a la vez, la más orgullosa de las criaturas. Su enfermedad innata es el orgullo. Se siente superior al resto de la creación, y, sin embargo, la distancia que lo separa del animal no es tan grande como él se imagina.» Para probarlo enumera los rasgos que demuestran que los animales tienen sentimiento y hasta inteligencia.

Nuestros sentidos son engañosos, o, por lo menos, no son fuentes de certeza. Representan las cosas tal como se reflejan en ellos, pero no el mundo como es en sí mismo, sino tal como en ellos aparece. No podemos convencernos de que nos enseñan la verdad. Para podernos fiar de ellos necesitaríamos un instrumento para comprobarlos, luego de otro para comprobar éste y así sucesivamente. Lo mismo sucede con la razón. Cada argumento que se alega en apoyo de una opinión necesitaría a su vez de otro, y así hasta el infinito. La dificultad aumenta por el hecho de que tanto nosotros como las cosas estamos en perpetuo cambio. Cuanto más examinamos las cosas de la naturaleza tantas más diferencias apreciamos en ellas [6].

Lo mismo sucede con las leyes morales y las costumbres sociales.

[4] «Montaigne no es un hombre que razona, sino que se divierte, que busca el agradar y no piensa en enseñar» (MALEBRANCHE, *Rech. de la Vérité* l.2, *Du livre de Montaigne*).

[5] «Ainsi, lecteur, je suis moy mesme la matière de mon livre: ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un subiect si frivole et si vain; adieu donc» (*Essais, L'aucteur au lecteur*, ed. Em. Faguet [Paris, Nelson, s. f.] p.23).

[6] *Essais* 2 c.12, ed. cit., vol.2 p.286.292. «Nada puede establecerse como cierto e indudable. Todo se muda, el que juzga y lo que es juzgado. Pretender apresar la certeza inmutable en ese flujo ininterrumpido equivale a querer apretar el agua con el puño».

No hay ninguna ley que sea observada igualmente por todos los hombres. Las costumbres varían según los tiempos y los lugares. Lo que ayer era bueno, mañana se considera malo. Basta atravesar un río para que se convierta en crimen una cosa que es aquí virtud [7]. La conclusión de todo es la duda, la suspensión de juicio: ἐπέχω. Pero mejor aún que dudar es encogernos de hombros y decir: *¿Qué sé yo? (Que sçay je?)*

No obstante, Montaigne no se propone negar escépticamente el poder de las facultades cognoscitivas, sino más bien convencer a los hombres de la necesidad de tolerarse mutuamente para vivir en paz. Lo mejor es dejarnos guiar por la naturaleza, que nunca se equivoca. Cada enfermedad tiene su curso de desarrollo y su término. La intervención de los médicos es completamente inútil. Hay que dejar obrar a la naturaleza, que es más sabia que ellos. El mejor maestro es la experiencia, y la mejor educación consiste en dejar libre curso a la naturaleza. «Debemos adoptar este precepto antiguo: Nunca nos equivocaremos siguiendo a la naturaleza... Yo me dejo ir tal como soy y no combato contra nada».

Es la actitud conformista que adopta en religión. Todas son buenas, cada una para su país [8]. En cada lugar debe adorarse a la divinidad según sus costumbres y tradiciones. Aunque lo mejor sería una religión universal que uniera a todos los hombres, cualquiera que fuese su concepto de la divinidad. De esta manera se evitarían las guerras religiosas, en que intervienen las pasiones tanto como las costumbres y la tradición. Su amigo Charrón irá más lejos, afirmando que todas las religiones son igualmente «estranges et horribles au sens commun» [9].

PEDRO CHARRÓN (1541-1603).—Nació en París. Fue abogado y después sacerdote, canónigo de Bazas, Agen, Cahors y, finalmente, de Condom. Predicador de la reina Margarita. Sus primeras obras son: *Trois verités contre tous les athées, idolatres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* (Burdeos 1593, sin nombre de autor) y *Discours chrétiens* (Burdeos 1601). En Burdeos conoció y se hizo amigo y admirador de Montaigne, cuya influencia se revela en su obra principal: *De la Sagesse* (Burdeos 1601), en que adopta una actitud crudamente escéptica. La oposición que encontró fue causa de que la segunda edición (1604) saliera con muchas supresiones y atenuaciones. Pero a partir de 1607 volvió a publicarse íntegra. Expone el escepticismo de una manera mucho más radical y sistemática que Montaigne. El primer libro tiene por objeto el conocimiento de nosotros mismos. Se propone revelarnos tal como somos, con nuestras virtudes y defectos. Del verdadero conocimiento de nosotros resul-

[7] «Quelle bonté est ce, que je veoyoy hier en credit, et demain ne l'estre plus, et que le traiect d'une rivière faict crime? Quelle verité est ce que ces montaignes bornent, mensonge au monde qui se tient au delà?» (2 c.12, ed. cit., vol.2 p.260-261).

[8] «En ce debat par lequel la France est à present agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party est sans doubte celuy qui maintient et la religion et la police ancienne du païs» (*Essais* l.2 c.19, ed. cit. vol.2 p.387).

[9] *De la Sagesse* 2 c.5; L. WESSEL, *Die Ethik Charrons* (Erlanger 1904); J. B. SABRIÉ, *De l'humanisme au rationalisme-Pierre Charron* (Paris 1913).

ta el sentimiento de nuestra ignorancia. «La verdad no es una posesión, ni una cosa que se deje tomar y manejar, y menos poseer por el espíritu humano. Ella habita en el espíritu de Dios, y allí tiene su alojamiento y su retiro». «Los errores penetran en nuestra alma por el mismo camino que la verdad, y el espíritu no tiene medio de distinguirlos ni discernirlos» (I c.16). Hay tres fuentes de conocimiento: la razón, la experiencia y el consentimiento general de los hombres. Las dos primeras son débiles, inciertas y «ondulantes», y en cuanto al segundo, el número de locos abunda más que el de cuerdos. Como Montaigne, afirma: «Lo que es impío, injusto y abominable en un lugar, es piedad, justicia y honor en otro. No se puede mencionar una ley, costumbre ni ciencia aceptadas o rechazadas por igual en todas partes». «Todo conocimiento entra en nosotros por los sentidos, que son nuestros primeros maestros, el principio y el fin de todo» (I c.12). Compara el hombre con los animales para poner de relieve que en muchas cosas tienen medios de conocimiento más perfectos que nosotros. Divide las facultades del alma de manera semejante a Huarte. El alma está alojada en el cerebro. Pero hay tres clases de temperamentos: el seco, en que predomina el entendimiento; el húmedo, en que predomina la memoria, y el cálido, que favorece la imaginación. En cuanto a la inmortalidad del alma declara: es la «cosa más universalmente, religiosamente y plausiblemente aceptada por todo el mundo (yo entiendo de una profesión pública y externa, no de una creencia interna, seria y verdadera), la más útilmente creída, pero la más débilmente probada y establecida por la razón y medios humanos» (I 15). La conclusión a que llega es mucho más avanzada que la de Montaigne. Este se limitaba a exclamar: *Que sçay je?* Charrón concluye: *Je ne sais rien.*

Pero esta demolición de nuestros conocimientos no es absoluta. No podemos conocer verdades metafísicas ni teológicas. Pero nuestro propio conocimiento nos revela que somos libres y podemos dominar nuestras pasiones. La verdadera sabiduría consiste en la moral, que es anterior e independiente de toda religión. Charrón dedica el segundo y tercer libro de la *Sagesse* a la moral general y particular, ateniéndose a un concepto puramente estoico y naturalista. La primera regla es abstenerse de afirmar nada, suspender el juicio y no tomar partido por ninguna opinión (II c.2). La segunda, liberarse de todo afecto y no apegarse excesivamente a nada ni a nadie: «prestarse a otros, pero no darse más que a sí mismo». Con esto se logra la tranquilidad (ataraxía). La virtud es antes que la religión. Charrón quiere que cada uno sea hombre de bien (proudhomie) aunque no haya paraíso ni infierno. Le parece horrible que alguno diga que haría esto o aquello si no fuera cristiano y no temiera la condenación (II 5,22). Es posible que su intención fuera hacer ver la necesidad de la religión y la moral cristiana. Pero en realidad quedó confinado en el escepticismo y en un naturalismo estoico.

Francisco La Mothe-le-Vayer (1588-1672).—Nació en París. Desempeñó altos cargos en la corte, protegido por Richelieu y Maz-

zarino. Fue preceptor del delfín y de Luis XIV. Historiógrafo de Francia y consejero de Estado. Su puesto como filósofo está entre Montaigne y Bayle, sin la originalidad del primero y sin llevar el escepticismo a los extremos del segundo. Renovó el escepticismo a la manera de Sexto Empírico, a quien tradujo, y cuyos diez tropos le parecen un nuevo decálogo del bien pensar. «Venerable maestro, libro inestimable, divino escrito que hay que leer con pausa y atención». Todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos, y como en todo lo sensible no hay más que cambio, mutación, diferencias y oposiciones, por lo tanto, no hay nada estable ni ciencia cierta ni evidencia infalible.

En su *Discours de la contrarieté d'humeur qui se trouve entre certains nations* (París 1636) se complace en contraponer las opiniones de los hombres para terminar en un relativismo: «en quoi la piété des Français differe de celle des Espagnols». Lo que es virtud más acá de los Pirineos es vicio más allá. En los *Trente et un problèmes sceptiques* insiste en la misma idea contraponiendo treinta y una proposiciones morales insolubles, en que tan aceptable es la afirmación como la negación. En la obra *Du peu de certitude qu'il y'a dans l'histoire* (1668) opina que Polibio se equivocó en creer que «la verdad es la esencia de la historia». «La verdad de las cosas no llega nunca hasta nosotros; la historia no es con frecuencia más que una fábula, y las buenas historias son como esos medicamentos que no deben emplearse sino mucho tiempo después de preparados». La duda escéptica es muy útil en todas las ciencias, en lógica, física y moral (*Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont d'un grand usage dans les sciences*, París 1668). Pretendió pasar por buen cristiano, e incluso como defensor de la religión. El escepticismo neutral es una actitud cristiana que, como el Evangelio, condena el saber presuntuoso de los dogmáticos y la vana ciencia de los pedantes contra los que nos previene San Pablo. El escepticismo tiene un gran valor apologético para combatir a los incrédulos. Los diez tropos de Sexto Empírico son como las zorras de Sansón, que llevan el incendio y la desolación a las filas de los filisteos, y como la quijada de asno con que derrotó a sus enemigos. «Yo no impido a nadie que se obstine en sus opiniones si quiere, pero que me permita dudar con una sencillez inocente». Sin embargo, su obra *De la vertu des païens* (1642), y sobre todo sus *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero* (1671), compuestos «in puris naturalibus», discurriendo como puro filósofo pagano, dieron motivo para que se le catalogara entre los libertinos y librepensadores. Es significativo el epígrafe, tomado de Plinio: «Singula improvidam mortalitatem involvunt: solum ut inter ista certum sit, nihil esse certi nec miserius quicquam homine aut superbius». En el quinto diálogo, después de contraponer entre sí las diversas religiones, termina con estos versos españoles: *De las cosas más seguras, la más segura es dudar* [10].

[10] Lo tradujo al español *Alfonso Manrique*, O. P. († 1709), *Escuela de Príncipes y Cavalleros*, etcétera (Palermo 1688).

CAPITULO XII

La escolástica en el Renacimiento

Al lado de las nuevas corrientes humanistas, literarias y filosóficas que hemos visto formarse en el Renacimiento se prolongan las diversas ramas de la escolástica procedentes del siglo XIII y consolidadas en el XIV: tomismo, bonaventurismo, escotismo y nominalismo, las cuales perduran en las universidades y en la enseñanza de las órdenes religiosas. La contraposición entre «nominales» y «reales» comprende entre los segundos a tomistas y escotistas. Era también corriente hablar de «tres vías»: *in via Sancti Thomae, in via Scoti, in via nominalium*, como aparecen en estos versos de Adriano Gaultier, monje de Marmoutier:

> Trinas
> Arguta, mirum est, continet arte vias.
> Pervius huic Ockam, subtilis secta, Thomistas
> Insequitur studio: sic via trina patet.

En los siglos XIV y XV el nominalismo llegó a predominar en la mayor parte de las universidades. Las otras ramas de la escolástica permanecieron casi por completo al margen de las nuevas corrientes de renovación, cerrándose en un dogmatismo estrecho e intransigente. Abandonan las grandes visiones panorámicas de los sistemas del siglo XIII y centran el interés en cuestiones particulares y secundarias, objeto de disputas interminables. Al espíritu de investigación y progreso sucede el de crítica, más sobre las opiniones ajenas que sobre las propias. En vez de renovar vitalmente las doctrinas y continuar los grandes caminos abiertos por los genios del siglo XIII, sus sucesores se contentan con el papel de repetidores y abreviadores. Las escuelas se cierran sobre sí mismas, dedicándose a la labor de exposición y comentario de las obras de sus jefes respectivos, supliendo la carencia de originalidad con una verdadera proliferación de comentarios y compendios.

Por influjo del nominalismo, de los cuatro cursos de la facultad de artes se dedicaban tres casi completos a la lógica, que adquiere un papel preponderante. Las disputas y ejercicios prácticos ocupaban muchas horas del día y, si bien servían para aguzar la inteligencia de los alumnos, apenas les dejaban tiempo libre para estudiar en privado. Con esto la lógica, que en Aristóteles tenía la función de ciencia general previa a todas las demás, llegó a convertirse en un fin en sí misma, en-

treteniéndose en combinaciones rebuscadas y alambicadas entre conceptos puros, que con frecuencia entraban en el campo del ridículo, y merecían por anticipado el reproche kantiano de reducir la filosofía a un juego entre categorías vacías de contenido. La física se reducía a comentarios de los textos aristotélicos. Algo mejor se estudiaban las matemáticas. No figuraba la metafísica, cuyas cuestiones se daban envueltas en la lógica (predicamentos). Tanto la teología natural como la ética se remitían a la teología.

La organización de los estudios seguía sujeta a programas y textos que en muchos casos resultaban anticuados, manteniendo como clásicas obras envejecidas que no se había puesto cuidado en renovar. A fines del siglo XV, en la facultad de artes de París se explicaba todavía el *Doctrinale puerorum* de Alejandro de Villedieu (1209-1240), el *Graecismus* de Eberardo de Béthune († 1212), el *Catholicon* de Juan Janua, el *Mammatrectus* de Juan Marchesini, el *Floretus* y el *Cornutus* de Juan de Garland. En lógica continuaba como texto Pedro Hispano. En matemáticas se cursaban el *Algorismus seu de arte numerandi*, el *De anni ratione et computo ecclesiastico*. En astronomía, el *Tractatus de Sphera* de Sacrobosco (Juan de Holywood o de Halifax, † 1244/56). En filosofía natural, la enseñanza se reducía a comentar los libros correspondientes de Aristóteles. En teología seguían como texto las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que costará trabajo sustituir por la *Suma* de Santo Tomás [1].

La producción literaria de los profesores va ligada a los menesteres de la explicación escolar, conforme a los programas típicos de la facultad de artes: lógica, filosofía natural y matemáticas. La ciencia venía a reducirse a un saber sobre libros —comentarios, exposiciones, explicaciones, discusión de opiniones—, descuidando el estudio de la realidad en sí misma, como si toda la ciencia estuviera contenida en las obras de los antiguos y no hubiera más que hacer que estudiarla en los «autores». La enumeración de esos tratados equivale a una monótona repetición de títulos casi idénticos sobre las materias consabidas. Se reducen a comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, al *Organon* de Aristóteles o a los diferentes libros físicos del segundo, casi siempre con escasa o nula originalidad.

[1] Sobre la organización de los estudios en París, cf. RICARDO G. VILLOSLADA, S.I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* (Roma 1938) p.74ss; JUAN DE LAUNOY, *De varia Aristotelis fortuna in Academia parisiensi* (París 1653, Ginebra 1732); C. E. DU BOULAY (Bulaeus), *Historia Universitatis Parisiensis* (París 1665-1673); J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis* (Padua 1754); P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres; Moyen Age*, 4 vols. (París 1894-1897); *Epoque moderne*, 7 vols. (París 1900-1910).

No aparecen tratados especiales de ética, psicología ni teología natural, materias que se remitían a los cursos teológicos [2].

El papel preponderante concedido a la dialéctica en las facultades de artes fue causa de un abuso de sutilezas y alambicamientos, que llegan al extremo en los nominalistas españoles que enseñaron en París a principios del siglo XVI (Gaspar Lax, Luis y Antonio Coronel, Jerónimo Dolz). El resultado fue una escolástica agotada, desvitalizada y estéril, enredada en cuestiones muchas veces inútiles e insolubles, que tenía su flanco abierto a las diatribas de los humanistas [3]. En el Renacimiento vuelven a chocar violentamente las dos artes liberales clásicas: gramática y retórica contra la dialéctica. Los gramáticos reaccionan contra los dialécticos, cuyos métodos habían prevalecido en el estudio de las artes y la teología. Ciertamente que no les faltaba razón en algunos aspectos; por ejemplo, el lenguaje, no sólo descuidado, sino bárbaro,

[2] «Tout cet éffort de la scolastique finissante devait demeurer stérile. Les défenseurs du scotisme, comme les continuateurs de la tradition d'Ockam et de Buridan, n'ajoutaient rien à des doctrines jadis vivantes et agissantes, ne savaient que répéter indéfiniment les démonstrations de leurs maitres, comme si tout eut été dit et que toute science fut contenue dans les livres autorisés. Il ne s'agissait plus d'aller à la découverte de vérités nouvelles: il importait seulement de savoir raissonner sur des théories dont on n'éprouvait plus la certitude» (RENAUDET, *Préréforme et Humanisme*, [París 1916] p.98). Pero hay que añadir a este juicio tan peyorativo el hecho de la brillante renovación de la escolástica en ese mismo siglo, en que muchos de esos defectos son corregidos radicalmente.

[3] Véase, por ejemplo, un texto de Buridán: «Sed ego probo quod eadem est simul vera et falsa, et pono casum, quod Socrates dicat: Plato dicit falsum; et e converso Plato dicat. Socrates dicit falsum; et neuter dicat aliam propositionem. Tunc ergo si unus dicat verum, alter pari ratione dicet verum, et etiam, si unus dicit falsum, et alter pari ratione dicit falsum quia omnino simile est de istis. Si ergo dicamus, quod Socrates dicit verum dicendo quod Plato dicit falsum, sequitur quod Plato dicit verum; et tamen dicebat quod Plato dicit falsum; ergo Socrates dicebat falsum; et sic sequitur quod haec propositio Socratis erat vera et falsa. Et ita sequitur idem, si tu dicas, quod Socrates dicebat falsum, quia si Socrates dicebat falsum, sequitur quod pari ratione Plato dicebat falsum, quia dicebat Socratem dicere falsum; ergo falsum est dicere quod Socrates dicat falsum; ergo dicebat verum; et sic adhuc sequitur quod propositio Socratis erat vera et falsa». (Otros ejemplos en PRANTL, *Geschichte der Logik* IV 1955). Parecidas son las «cuestiones» que ridiculiza Luis Vives: «Si Sortes incipit per ultimum esse esse albus, Sortes incipit per primum esse esse albus et non e contra». «Socrates non in quantum non homo non est animal». «Non homo non possibiliter currit». «Asinus Antichristi non est filius Chimerae». «Quae res est quae est hominis quilibet asinus, non tamen est quilibet asinus hominis?» (*In pseudodialecticos*, en *Opera* III 43-44). En su comentario a la *Ciudad de Dios* dialoga así con San Agustín: «Nimis es, Augustine, quod sit dictum cum bona venia et ingenii et sanctitatis tuae, nimis rudis es, et visu hebeti. Nulla hic tu vides instantia, quae boni dialectici et theologi tradunt, primum esse, primum non esse: ultimum esse, ultimum non esse. In morte est in primo instanti non esse, quia tunc desiit esse. Nondum intelligis? Expone sic: Nunc non est, et immediate ante hoc fuit. Non intelligis quid sit *immediate*? Nimirum non est vocabulum tui temporis: nostrum est, ut scias non solis Romanis licuisse in linguam latinam. Rursus sic expone: Nullum est dabile instans ante hoc, inter quod et hoc non fuit. Necdum capis? redi ergo ad scholam, et doceant te ista pueri, nam melius haec pueri tenent, quippe puerilia, quam senes. Sed alias de his rebus suavius ego et tu confabulabimur» (l.13 c.11).

Después de Vives, el tema de las «nugas» y la «barbarie» se convierte en tópico socorrido de los humanistas. «Sola Hispania naenias amplectitur, Encinas, Naveros, Dulardos in praetio habet» (Cardillo de Villalpando). Melanchton combate a los dialécticos parisienses: «His temporibus non iam philosophatur sed nugatur tantum de parvis logicalibus. Quid est nugatius Versore, Tartareto et reliquis huius farinae scriptoribus, quales hoc saeculo paene innumerabiles tulit Lutetia? Vidi Ioannis Maioris commentarios (de moribus hominis non iudico) in Sententias Longobardicas, quem nunc inter Lutetiae theologos regnare aiunt: Bone Deus, quae plaustra nugarum! Quot paginis disputat, utrum ad equitandum requiratur equus? Num salsum mare a Deo conditum sit?» (*Adversus furiosorum Parisiensium Theogastrorum decretum Philippi Melanchtonis pro Luthero Apologia*, en *Opera* [Wittenberg 1562] II p.83).

de algunos de sus representantes. Los humanistas reprocharán a los escolásticos su mal latín, su terminología abstrusa, el método silogístico, las sutilezas y la proliferación de cuestiones inútiles, secundarias e inextricables. Es un tema favorito que llega a convertirse en tópico empalagoso, y en muchos casos injusto, pues esas invectivas, lejos de calar en el fondo de las cuestiones, apenas acertaban a pasar de la forma más o menos exterior de presentación. Por lo demás, ningún humanista fue capaz de aprontar soluciones positivas y eficaces para remediar los males que atribuían a la escolástica[4].

En cuanto a la teología, la ofensiva lanzada por Erasmo iba mucho más lejos. Llama a los escolásticos «teologastros», «avispas nocturnas», «hombres oscuros», «asnos de Lovaina». Les reprocha sus cavilaciones estériles y la ignorancia de los textos básicos. Pero no se trataba sólo de la forma más o menos elegante de expresión. Rechazaba el método escolástico de la *quaestio* y la *disputatio* por su sequedad y su carácter excesivamente intelectualista. Su slogan del «retorno a las fuentes» significaba el repudio absoluto de la aplicación de la filosofía, y en concreto de la dialéctica, a las cuestiones teológicas, sustituyéndolas por una exégesis fundamentalmente literaria, gramatical y filológica, basada en el estudio de las lenguas originales, y revalorizando la autoridad interpretativa de los Santos Padres. Lo esencial para ser buen teólogo venía a quedar reducido a saber griego y lenguas orientales, a fin de poder leer la Sagrada Escritura en sus propios textos. Con multiplicar los colegios trilingües bastaba para captar el sentido puro y auténtico del Evangelio y resolver los problemas teológicos más intrincados.

Tampoco los escolásticos escatimaron las frases hirientes y desdeñosas, fustigando la petulancia y frivolidad de los «gramáticos» y reduciendo a sus justos límites las «delicias griegas y latinas»[5]. Sin embargo, prescindiendo de las exageraciones

[4] Los mismos nominalistas reconocen los abusos. «Deus sancte, quot ibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates... Vocantes eos qui secum non sentiunt terministas, qui longe grandiorem terminorum congeriem multiplicare compellunt» (GERSON, *Lectio altera contra vanam curiositatem*, en *Opera*, ed. Du Pin, I p.100-101). «Non eo utique fine, ut illos iudicem imitandos qui andabatarum more gladium in tenebris ventilantes, tot deliramenta fabulantur, tot ineptiis nugarumque involucris sese dedunt, dum sophisticas cavillationes aut novas de lana caprina comminiscentur quaestiunculas: dumque veluti nubes demirentur, caelos ipsos phantasticis rationibus penetrant, obvertunt, dissecant, dimentiuntur. Verumtamen quae ad humanam vitam attinet maxime, non advertunt, sicque (ut graphice conqueritur Seneca) necessaria nesciunt, quia supervacanea didicerunt» (CELAYA: *Aurea expositio... in decem libros Ethicorum*, prólogo). «O bone Iesu! Quot eorum dantur cachinno qui dies integros absorbent, an cuiuslibet asinus sit asinus; addunt quaedam sincathegoremata ut aliquid frugi videatur ubi est infelix lolium, sicut a hominis non est asinus praeter modum philosophicum» (JUAN MAIR, *Dialogus inter duos logicos et magistrum*).

[5] Vitoria dice: «Erasmus ex grammatica fecit se theologum». «Istos grammaticos, qui, modo, non solum disputant de rebus fidei, sed volunt determinare» (*In II-II* 10,7). «Isti grammatici, qui mutaverunt calceos et facti sunt theologi». «Aliqui neoterici, qui nihil aliud sapiunt.

y la incomprensión que había en muchas de esas críticas superficiales y estereotipadas, en el fondo eran manifestaciones de un nuevo espíritu, de un nuevo ambiente y una nueva manera de ver las cosas, y, por reacción, contribuyeron a la reforma de la escolástica. Los sarcasmos de los humanistas sirvieron para aguijonear a los teólogos a la reforma de sus métodos.

Los medievales no habían ignorado las fuentes, pues en sus obras abundan las citas de los antiguos y en sus bibliotecas fue donde los humanistas hallaron los manuscritos que llevaron a la imprenta. Pero, a diferencia de los escolásticos, que ante todo trataban de penetrar en su sentido teológico considerando los textos de una manera absoluta y extratemporal, los humanistas se esforzaron por estudiarlos en sentido crítico, penetrando en sus conexiones filológicas y encuadrándolos en su contexto histórico. De aquí nació la crítica textual y literaria, que, aplicada primeramente a los autores profanos, dio también excelentes resultados en la interpretación de los textos bíblicos.

Desde principios del siglo XVI se alzaron voces autorizadas, reconociendo la gravedad del mal, con el sincero propósito de remediarlo [6]. Incluso en el campo nominalista se aprecia un deseo de renovación, de corregir los defectos de una teología excesivamente dialéctica y de suprimir las sutilezas y cuestiones inútiles acumuladas por una escolástica decadente. Juan Mair manifiesta su propósito de reaccionar contra aquellos

nisi Dialecticam et sophisticam philosophiam». «Isti grammatici novi, qui parum distant ab haereticis recentioribus, et utinam non consentiant in factionem eorum et non revocent iam in dubium omnia neque mordeant quae numquam legerunt neque intellexerunt». Soto se refiere a los gramáticos «ex Homero inter theologos prodeuntes». «Quamvis enim linguae Hebraicae et Graecae sim studiosissimus... Istos videas et Graecae et Hebraicae orationis inculcatores esse, et in ore semper habere illud, ut habetur Graece, ut habetur Hebraice, pro vocula si quam invenerint ineptam: quasi Babylonias ceperint, ita gestiunt, exultant, triumphant, quasi divina Theologia in voculis aucupandis, et non potius in rerum peritia consistat. Voculas aucupari Grammaticorum est, rerum cognitionem exacte tradere, hoc opus vere sapientis est» (BARTOLOMÉ DE MEDINA, *In III Partem* [Salamanca 1596], *Admonitio ad lectorem*).

[6] Melchor Cano se lamenta: «Egit autem diabolus, quod sine lachrimis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex Germania haereses oportebat scholae theologos optimis esse armis instructos, eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ita irrisi sunt a plerisque, ac merito irrisi» *(De locis* IX c.1). Ideas semejantes hallamos en Juan Maldonado, S.I.: «Relictis armis, id est omissis et quodamodo relictis libris sacris et sanctorum Patrum scriptis et illa veteri theologandi ratione... unde... cum de repente exorto bello hostes irruerint, imparatos nos et inermes occuparent» (PRAT, *Maldonat et l'Université de Paris*, Pièces justificatives IX p.564). ALFONSO DE VERA CRUZ se propone evitar los vicios de la escolástica anterior: «Considerabam enim, animoque creberrime versabam quantum olim olei, somni, operaeque consumpserim (immo perdiderim) dum addiscerem caudatos syllogismos, oppositiones nulli pervias, ac id genus plurima quae nimirum intellectum magis occupant et gravant, quam poliunt, acuunt et ornant. Plus nocent quam iuvant et conducunt» *(Recognitio Summularum cum textu P. Hispani et Aristotelis* [Salamanca 1543] dedicatoria). «Fateor equidem—id quod inficias ire nemo potest—sophismatibus propemodum infinitis nulliusque momenti tricis ac neniis, rationem hanc disputandi hisce retroactis temporibus indigne fuisse obtenebratam et pene in barbariem versam» (TOMÁS DE MERCADO, *Summulae*, prólogo).

«qui prolixe in theologia quaestiones inutiles ex artibus inserunt ad longum, opiniones frivolas verborum prodigalitate impugnat... Quocirca statim pro viribus materias theologicas ferme totaliter in hoc quarto nunc positive nunc scholastice prosequi» [7]. Por desgracia, no siempre los resultados correspondieron a sus buenas intenciones.

Desde mediados del siglo XV puede apreciarse en muchos espíritus un sentimiento creciente de cansancio y desengaño, con un fondo de agnosticismo y escepticismo ocasionado por las luchas entre las distintas escuelas. La aridez escolástica origina una reacción antiintelectualista, que desemboca en una especie de fideísmo sentimental, huyendo de las cuestiones de carácter especulativo y reduciendo la teología poco más que al campo práctico, moral y jurídico. De aquí proviene una fuerte tendencia al misticismo, que busca su inspiración en fuentes antiguas: San Bernardo y los Victorinos (Pedro de Ailly, Gersón), en el seudo Dionisio y Ramón Llull (Nicolás de Cusa, Lefèvre d'Étaples), en los filósofos neoplatónicos y la cábala (Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola), Eckhart y Ruysbroeck (Gerardo de Groot, Hermanos de la vida común, «devotio moderna») [8].

No obstante, en el Renacimiento vive la escolástica uno de los momentos más esplendorosos de su historia, gracias a la restauración del tomismo realizada en Salamanca por Francisco de Vitoria, el cual supo armonizar en ejemplar equilibrio el fondo tradicional con lo que había de bueno y aprovechable en las nuevas corrientes humanistas e incluso nominalistas. Se renovaron los métodos de la teología y de la exegésis. Se puso más esmero en la forma de expresión, se corrigió el latín bárbaro, se eliminaron cuestiones inútiles o anticuadas, dando más importancia al aspecto práctico y haciendo aplicaciones de los grandes principios teológicos a los problemas religiosos, morales, jurídicos y políticos de aquel tiempo: Iglesia y Estado, derecho de gentes, de guerra, de propiedad, cambios, usura, conquista de América, etc. Por influjo del humanismo, al lado de la teología dogmática clásica aparecen otras ramas de la teología positiva: patrística, patrología, historia eclesiástica,

[7] *In IV Sent.* (1509) fol.1-2.

[8] Gerardo de Groot (1340-84) procede del nominalismo. Fue discípulo de Buridán en París y amigo de Pedro de Ailly. Mandó quemar algunos libros de San Alberto Magno. Prohibía la lectura de Santo Tomás y recomendaba la de Ockham. En *Conclusa et proposita* dice: «Item omnem disputationem publicam vitare et abhorrere, quae est litigiosa vel ad triumphandum vel ad apparendum; sicut sunt omnes disputationes theologorum et artistarum Parisii» (R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria* [Roma 1938] p.87); G. BONET MAURY, *Gérard Groote, un précurseur de la Réforme au XIV siècle* (París 1878).

hagiografía, liturgia, homilética, teología moral, teología mística, etc. [9].

Todas las ramas de la escolástica se beneficiaron en mayor o menor grado de la renovación. Pero la verdadera restauración se centró en torno al tomismo, por obra de dos grandes órdenes religiosas, primero los dominicos y después la Compañía de Jesús, que surge pujante a mediados del siglo XVI, y que en ese siglo y en el siguiente produce multitud de figuras de primera magnitud en filosofía y teología [10].

Sin embargo, aquel florecimiento fue local y efímero. A mediados del siglo XVII decae de nuevo la escolástica, volviendo a reincidir en los antiguos defectos. La enseñanza y la producción literaria vuelven a recluirse en las antiguas cuestiones. Se multiplican los cursos, compendios y manuales, que apenas aportan nada nuevo ni original, y cuyos autores parecen ignorar el movimiento de las ciencias naturales y matemáticas, permaneciendo al margen, cuando no adoptan una actitud cerrada y hostil, de los grandes descubrimientos de su tiempo. Es una situación, que se prolonga a lo largo del siglo XVIII, hasta que a mediados del XIX surge la restauración que marca una nueva época en la historia de la escolástica.

En una obra general de historia de la filosofía tendremos que limitarnos a una rápida enumeración de escuelas y autores. Aun así resulta impresionante la aportación de los escolásticos en el Renacimiento. Incluimos a los teólogos, porque todos ellos dan cabida en sus tratados a numerosas cuestiones de filosofía (lógica, cosmología, psicología, moral, derecho, política, etc.). Y es mucho lo que un examen sincero y desapasionado puede encontrar de bueno y aprovechable en sus viejos infolios, tan ligera e injustamente juzgados por algunas filosofías partidistas y superficiales.

[9] «Puédese afirmar que toda la gran falange de teólogos españoles, que en el siglo XVI levantaron la ciencia teológica a una altura superior, en conjunto, a la del siglo XIII, procede, más o menos directa o indirectamente, de Francisco de Vitoria» (VILLOSLADA, o.c., p.360). Según F. Ehrle, el sepulturero de la escolástica no fué el humanismo, sino el luteranismo: «Wie ich bereits mehrmals hervorhob, war nicht der Humanismus der Totengräber der Scholastik, wo sie erstarb, sondern das Luthertum» *(Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* [Münster i. W. 1925] p.250).

[10] H. VON HURTER, *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae* (Oeniponte 1871-73). 4.ª ed. Fr. Pangerl (Oeniponte 1907); M. GRABMANN, *Die Geschichte der Katholische Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Friburg 1933); versión española por el P. DAVID GUTIÉRREZ, O. S. A., *Historia de la Teología católica* (Madrid, Espasa-Calpe, 1946); K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters: IV, 1, Der Endausgang der mittelt. Scholastik; 2: Der Uebergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium* (Viena 1887).

I. Nominalismo

A mediados del siglo xv, la corriente escolástica más potente y extendida es el nominalismo, que ya en el siglo anterior se había adueñado de casi todas las universidades europeas. En las universidades italianas de Padua y Bolonia hemos hallado muchos representantes que, más que averroístas, deben considerarse simplemente como terministas: Pablo de Venecia, Cayetano de Thiene, Pedro de Mantua, Simón de Lendenaria, Pablo de Pérgola, Nicolás de Bolonia, Oliverio de Siena, Pendasio de Mantua, Jacobo Ricci de Arezzo, etc. [1]. Luis XI dio en 1473 un decreto de prohibición en París. Pero fue revocado en 1481 a instancias de Berengario Mercatoris y Martín Lemaistre [2]. Más que frenar el desarrollo del nominalismo, esa prohibición contribuyó a su propaganda, pues de hecho vuelve a prevalecer hasta entrado el siglo xvi. Basta fijarse en los libros que se imprimen en París en las postrimerías del siglo xv, para apreciar por dónde iban las preferencias de los lectores [3]. Hemos indicado en el volumen anterior las tesis, o las principales tendencias implícitas en el movimiento nominalista. Ciertamente que contribuyó a la decadencia de la escolástica, despreciando la labor de los grandes teólogos del siglo xiii y tratando de sustituirlos por otros procedimientos «modernos». Se complacían en llamarse *magistri iuniores, recentiores, doctores moderni*. Pero no todo fue malo en el movimiento nominalista. En lógica llegaron a un formalismo des-

[1] Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* IV 140ss; H. Elie, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an* 1500 (ADHLMA, 25-26 [1950-51] 193-243).

[2] «Cancellarii viros moribus sanaque doctorum realium inferius nominatorum doctrina eruditos in officiis praeficere et instituere tenebuntur. Visum est eis, rursus doctrinam Aristotelis eius commentatoris Averrois, Alberti Magni, s. Thomae de Aquino, Aegidii de Roma, Alexandri de Ales, Scoti, Bonaventurae aliorumque doctorum realium, quae quidem doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in facultate artium quam theologiae... more consueto esse legendam, dogmatizandam, discendam et imitandam, ac eandem ad sacrosanctae Dei ecclesiae ac fidei catholicae aedificationem iuvenumque studentium eruditionem longe utiliorem esse et accommodatiorem, quam sit quorundam aliorum doctorum renovatorum doctrina, ut puta Guilelmi Okam, monachi Cisterciensis, de Arimino, Buridani, Petri de Alliaco, Marsilii, Adam Dorp, Alberti de Saxonia suorumque similium, quam nonnulli studentes, quos nominales terministas vocant, imitari non verentur. Quapropter... edicimus, alteram praedictorum nominalium, tam supradictorum quam aliorum quorumcumque sibi similium, in eadem civitate aut alibi quoquoversum in regno nostro deinde nec palam nec occulte quovis modo nullatenus esse legendam, docendam et dogmatizandam aut aliquatenus sustinendam expresse decernimus.» (Buleaus, *Hist. Univ. Paris.* V p.708). «En cuanto a la revocación del decreto: «Le roy m'a chargé fair decluer et defermer tous les libres des nominaux qui ja pieça furent scellez et clouez par M. d'Avranches ès colleges de la dite université à Paris, et que je vous fisse scavoir que chacun estudiast qui voudroit» (ibid. 739).—Roberto Gaguin escribe a Guillermo Fichet a propósito de la prohibición: «Nominalium celebriores libros, quos bibliothecis pontificum interdicto distrahi nefas erat, ferro et clavis tanquam compedibus, ne introspectentur, vinctos esse, iussit rex Ludovicus. Putares, misellos codices arreptitia quadam phrenesi et daemonico furore, ne visentes impetant, esse ligatos; sic indomitos leones et belluas vinculis cohibemus et carcere. Realibus, id est Scoticis atque Aquinatibus tantum suus est honor et libertas, quamquam obstrepant semper inter se et rixentur» (Prantl, o.c., IV 186).

[3] R. G. Villoslada, S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria* p.50-53).

orbitado, acumulando sutilezas y alambicamientos hasta los extremos más inconcebibles. La *Logica minor* (parva logicalia) se había desarrollado desde Pedro Hispano, creciendo hasta casi ahogar la *Logica maior* de Aristóteles. A los apartados del texto de Pedro Hispano *(De Fallaciis, De suppositionibus, De Relativis, De Ampliationibus, De Appellationibus, De Restrictionibus, De Distinctionibus, De negatione et usu, De incipit et desinit)*, se habían añadido los tratados de *Insolubilia, Exponibilia, Obligationes, Impossibilia, Calculationes, Sophismata*, etc., que no responden a ningún tratado aristotélico, pero en los cuales se centró el interés de los lógicos de los siglos XIV y XV. Sin embargo, no todo eran cuestiones baladíes. En algunos puntos sirvieron para completar la lógica aristotélica, y los lógicos modernos consideran como valiosas y positivas muchas de sus aportaciones [4]. En moral, derecho, política y economía, los nominalistas tienen el mérito de haberse preocupado de resolver, con más o menos acierto, las cuestiones prácticas y actuales de su tiempo. Se les debe también haber cultivado la física y las matemáticas con un criterio más científico y positivo que sus antecesores, preparando el camino para el nacimiento de las ciencias modernas [5].

París.—MARTÍN LEMAISTRE (1432-1483).—Natural de Tours. Estudió y enseñó en el colegio de Navarra y después en Santa Bárbara (primarius et ampliator). Rector de la universidad en 1460. Confesor de Luis XI, consiguió la revocación del decreto de 1473 contra los nominalistas. Cultivó la moral. Fue hombre muy virtuoso y piadoso, pero adverso a Santo Tomás. Vitoria habla de él con respeto y elogio: «iste bonus pater Martinus facessit nobis negotium impugnando vel conclusiones, vel rationes Sancti Thomae. Tandem omnia quae Doctor sanctus dicit impugnat» [6]. Escribió *Tractatus consequentiarum* (P. 1489). *Expositio perutilis et necessaria super libro Praedicabilium Porphyrii* (1490). *Quaestiones morales de fortitudine*

[4] «...El aporte nominalista. Lo considero como el fruto de una integración de la tradición aristotélica, estoica y sumulista... La síntesis lógica del nominalismo de los últimos años del XV y primeros del XVI resulta así mucho más rica que la lógica aristotélica y que la lógica de los manuales neoescolásticos, que nos presentan una lógica escolástica deformada y mutilada» (VICENTE MUÑOZ DELGADO, O. DE M., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530): Estudios* [Madrid 1962] p.16).

[5] «Lorsque nous voyons la science d'un Galilée triompher du Péripatetisme buté d'un Cremonini, nous croyons, mal informés de l'histoire de la pensée humaine, que nous assistons à la victoire de la jeune Science moderne sur la Philosophie médiévale, obstinée dans son psittacisme: en vérité, nous contemplons le triomphe, longuement préparé, de la science qui est née à Paris au XIV siècle sur les doctrines d'Aristote et d'Averroès, remises en honneur par la Renaissance italienne» (P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu* [Paris 1906-1913]). III, *Les précurseurs parisiens de Galilée, Préface.* Algunas de estas obras son: RICARDO SWINESHEAD (Suisseth), *Liber calculationum*; ALBERTO DE SAJONIA, *De proportionibus*; NICOLÁS DE OHESME, *De proportionibus*; TOMÁS BRADWARDINE, *Tractatus de continuo*; GUILLERMO DE HEYTESBURY, *De proportionibus velocitatum in motu*; E. BORCHERT, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme:* Beiträge z. G. d. Phil. u. Theol. des M. A. XXXI 3 (Münster i. W. 1934).

[6] *Francisco de Vitoria*, Comentarios a la II-II q.123 (ed. P. Beltrán de Heredia, vol.5 p.286)

(1489). *Opus de virtutibus et vitiis* (1490). *Devota sed subtilis expositio super Salve Regina. Contemplatio melliflua super Salve Regina.*—JUAN RAULIN (1443-1514). Nació en Toul. Discípulo de Lemaistre Gran maestre del Colegio Real de Navarra (1481-97). Espíritu gersoniano, afectivo, muy piadoso. Gran reformador, amigo de Standonck. Reaccionó contra los excesos de una teología demasiado dialéctica y especulativa. En 1497 se retiró al monasterio benedictino de Cluny. Escribió *In logicam Aristotelis Commentum, in vera divaque Nominalium via* (P. 1500). *Sermones quadragesimales* (P. 1515). *Opus sermonum de Adventu* (1529).—TOMÁS BRICOT († 1516). De la diócesis de Meaux. Penitenciario de Notre-Dame. Decano de la facultad de teología en 1506. Enseñó en el colegio Des Cholets. Impuso a Buridán en París. Inició la época de los compendios, manuales, extractos y *abbreviationes*. Editó las *Summulae logicales* de Buridán (1487). *Tractatus insolubilium cum tractatu obligationum* (1482). *Quaestiones logicales super duobus libris Posteriorum Aristotelis* (1494). *Textus abbreviatus in cursum totius logices Aristotelis* (1489). *Textus abbreviatus Aristotelis super octo libros Physicorum et totam naturalem philosophiam Aristotelis* (1495). *Textus abbreviatus in cursum totius physices et metaphysicorum Aristotelis cum quaestionibus Georgii Bruxellensis* (1494). *Interpretatio Georgii in Summulas Petri Hispani cum Th. Bricot quaestionibus* (1503).—Una orientación parecida sigue el moralista holandés GIL DE DELFT († 1524), decano de la facultad de teología en París y después en Lovaina (1519). Cultivó a la vez la escolástica y el humanismo. Compuso un poema *De causis ortus mortisque Christi* (1510). Simpatizó con Erasmo, el cual lo califica de «eximium theologum, qui totum ferme divinae Scripturae corpus carmine complexus est». Comentó el *De remedio amoris* de Ovidio. Su labor científica se reduce a haber editado o hecho publicar casi todas las obras de Aristóteles. La *Política*, traducida por Leonardo Bruni (1489-90), las *Quaestiones super libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* de Buridán (1489), *Opus Aristotelis de moribus a Iohanne Argyropoulo traductum* (1488-89), las *Quaestiones morales de fortitudine* y el *Opus de virtutibus* de Martín Lemaistre (1489-1490).—JORGE DE BRUSELAS (s.XV-XVI). «Nominalium interpres acutissimus». Enseñó en París. Sus obras fueron editadas por Bricot. *Expositio super logicam Aristotelis cum commentariis Thomae Bricot* (P. 1493), *Expositio super summulas Petri Hispani* (1493), *Interpretatio in summulas Petri Hispani una cum quaestionibus Thomae Bricot* (1495).

JUAN MAIR (1469-1550).—Nació en Glegorn (Escocia). Estudió gramática en Haddington y lógica en Cambridge y Oxford. Continuó sus estudios en París (1492-93), en Santa Bárbara y después en Monteagudo, bajo Juan Standock (1443-1504) y Noël Beda. Se licenció en teología en 1506, y enseñó en Monteagudo (1505), donde fue la principal figura, formando un grupo importante de discípulos. En 1518 fue llamado a Glasgow y enseñó filosofía y teología. En 1525 volvió a Monteagudo. En 1531 regresó a Escocia y enseñó

en el colegio del Salvador en St. Andrew hasta su muerte. Sus obras filosóficas comprenden casi todas las cuestiones de lógica que se trataban en su tiempo: *Quaestio de complexu significabile, Primus liber terminorum, Secundus liber terminorum, Summulae, Praedicabilia, Praedicamenta, Syllogismi, Posteriora, Tractatus de locis, Tractatus elenchorum, Tractatus consequentiarum, Abbreviationes parvorum logicalium, Parva logicalia, Exponibilia, Insolubilia, Obligationes, Argumenta sophistica, Propositiones de infinito, Dialogus inter duos logicos et magistrum* (Paris 1506, Lyón 1513). *Insolubilia* (1516). *Introductorium in aristotelicam dialecticem totamque logicem* (1521). *Octo libri physicorum cum naturali philosophia atque metaphysica* (1526), etc. [7]

Sus autores favoritos son Escoto y Adam Wodheam. Tiene gran veneración a Santo Tomás, pero no a los tomistas. En las tesis fundamentales sigue la corriente escotista, aunque con independencia, mezclándolas con otras de Ockham y Santo Tomás, con espíritu un poco ecléctico. Tiende a simplificar las cuestiones y a dar a la teología un carácter más práctico, aunque se detiene morosamente en cuestiones abstrusas «ratione dulcedinis materiae». Se inclina preferentemente hacia las cuestiones morales, jurídicas e históricas. Es quizá el primero que contrapone la teología escolástica y la positiva: «Statui pro virili materias theologicas ferme totaliter in hoc quarto nunc *positive*, nunc *scholastice* prosequi». Niega la distinción real de esencia y existencia. En el principio de individuación se aparta de Santo Tomás y de Escoto, afirmando que cada cosa se distingue por sí misma de todas las demás. Dios puede crear varios ángeles distintos de la misma especie. Defiende la unidad de forma, pero afirma que Dios puede crear la materia prima sin forma sustancial. La intensión de las formas no se realiza por mayor radicación de la forma en el sujeto, sino por adición de nuevos grados. Niega la distinción real entre el alma y sus potencias y defiende la supremacía de la voluntad sobre el entendimiento. El alma humana se conoce intuitivamente a sí misma. En entendimiento conoce primero el singular que el universal (intellectus facit universalitatem in rebus).

En política tiene un concepto democrático del poder civil. En cuanto al poder eclesiástico mantuvo un conciliarismo a la manera de Gersón. El concilio está por encima del Papa, y puede deponerlo. Es el primero que plantea—veinticinco años antes que Vitoria—la cuestión de la legitimidad de la conquista de América (en 1510) [8]. Los nuevos descubrimientos geográficos le hacen entrever la posibilidad de otros semejantes en el mundo del pensamiento: «Numquid in hac tempestate Americus Vespuccius terras repperit Ptolomeo, Plinio et reliquis cosmographis ante haec saecula incognitas? Quare non potest ita contingere in aliis?» [9]

[7] R. G. Villoslada, o.c., p.127-164; Id., *Un teólogo olvidado, Juan Mair*: Est. Ecl. 15 (1936) 97ss.109ss. Rabelais presenta a Mair como jefe del nominalismo parisiense y en su «biblioteca» le atribuye el libro *Maioris, de modo faciendi boudinos (Pantagruel* II c.7).

[8] P. Leturia, S. I., *Maior y Vitoria ante la conquista de América*; Est. Ecles. 11 (1932) 44-82.

[9] *In IV Sent.* fol.IV, col.2.

Fue un verdadero jefe de escuela. Hizo revivir en Monteagudo la filosofía y teología nominalista, formando un plantel de discípulos, con los cuales trabajó en colaboración y que continuaron su orientación, principalmente en lógica. Entre ellos merecen mencionarse los españoles Luis y Antonio Coronel y Gaspar Lax; los flamencos Pedro Crockaert, O. P., Pedro Fabre de Nimega, O. P.—JUAN DULLAERT (h.1470-1513), natural de Gante. Estudió en Monteagudo y enseñó en el colegio de Beauvais (1510). Fue maestro de Luis Vives. Escribió *Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis necnon super libros de caelo et mundo* (1506), *Comentarios al Perihermeneías* (1515), *Expositio in libros meteorum Aristotelis* (1512), *De sphaera astronomica cum Pauli Veneti disputationibus in Physicam Aristotelis* (1513). *Quaestiones in libros Praedicabilium Porphyrii secundum viam Nominalium et Realium* (1521).—ROBERTO CAUBRAITH, escocés, enseñó artes en el colegio de Coqueret (1509-14). Fue maestro de Silíceo. Escribió *Quadrupertitum in oppositiones, conversiones hypotheticas et modales* (P. 1510, 1516), en que se propone «resolver por completo todas las dificultades en cuestiones de dialéctica».—DAVID CRANSTON († 1512), de Glasgow. Escribió *Positiones physicales* (P. h.1500), *Tractatus probabilium et obligationum* (h.1510). De éste fueron discípulos GUILLERMO MANDERSTON, rector de la Universidad en 1525, y ANTONIO SILVESTER († 1515).—JORGE BUCHANAN, escocés, discípulo ingrato de Mair, a quien dedicó un epigrama ofensivo, enemigo de los Estuardos. Defendió el derecho del pueblo a dar muerte a los reyes que incurrieran en tiranía.

Discípulos de Mair fueron también los franceses LUIS PITOYS (*Clarificatorium Logices*, 1501), ROBERTO CÉNEAU (1483-1560), natural de París, obispo de Vence y Avranches. Escribió *Liber prioris posteriorisque resolutionis, cum tractatu de futuris contingentibus* (P. 1510). Sobre cuestiones económicas: *De liquidorum leguminumque mensuris et variis sacrae scripturae, et authorum veterum ac recentiorum locis congestae observatiunculae* (1532), *De vera mensurarum ponderumque ratione*. Sobre la potestad eclesiástica se inclinó al galicanismo en su *Gallica historia* (1557), *De utriusque gladii facultate usuque legitimo* (1546). Atacó el *Interim* de Carlos V y combatió a Calvino (*Larva sycophantica in Calvinum*).

JACOBO ALMAIN (h.1480-1515).—Natural de Sena. Fue el discípulo más brillante de Mair en Monteagudo («Splendor Academiae»). Enseñó en el colegio de Navarra. Como lógico escribió un *Tractatus quinque consequentiarum* (P. 1508), pero su actividad se orientó hacia cuestiones políticas y morales, adoptando una actitud galicana, conciliarista y democrática, que le hace precursor de Althusius y Rousseau. Contra Cayetano (*De comparatione auctoritatis papae et concilii* (1511) escribió su *Libellus de auctoritate Ecclesiae sacrorum conciliorum eam repraesentantium contra Thomam de Vio* (1512). *Moralia* (1512), *Dictata super sententias Holkot* (1512). Es importante su intervención en el acto de las Vesperias de Luis Ber:

Quaestio in vesperiis habita, De dominio naturali, civili et ecclesiastico (1512). *Embammata physica* o *Embammata totius philosophiae naturalis ex ingenti apopthegmatum physicalium acervo ad I, II et III librum physicorum Aristotelis* (1505) [10].

Continúan la orientación de Mair los escoceses PEDRO HONSTON, GILBERTO CRAB, JORGE LOKERT y el normando ANTONIO ROBERTO DUMUS.

JERÓNIMO HANGEST, natural de Picardía, enseñó en el colegio de Reims. Escribió *Problemata exponibilium* (1507), *Liber de causis* (1515), *Liber proportionum* (1518), *Moralia* (1521), *Introductorium morale* (1515). Es conocido sobre todo por sus escritos antiluteranos: *Propugnaculum Mariae in Antimarianos* (1529), *De christifera Eucharistia adversus nugiferos symbolistas, De Academiis in Lutherum, De libero arbitrio et eius coefficientia in Lutherum* (1527). *Problemata logicalia* (1516). Acusó a Guillermo Manderston de haberle plagiado en su *Tripartitum epithoma Doctrinale et compendiosum totius Dialectices Artis principia* (1517).

El alemán GERVASIO WAIN (1491-1554), natural de Memmigen (Suabia), estudió en París (1507) y fue rector de la Universidad en 1519. Se licenció en teología en 1522 en el mismo acto que Francisco de Vitoria. Enseñó largos años en París y mantuvo buenas relaciones con los españoles, menos con Celaya, con quien disputó a propósito de su libro *Tractatus notitiarum Gervasii Waim, Suaevi, eiusdem quaestiones in libros posteriorum resolutionum Philosophi* (1519). Siguió la tendencia nominalista, pero inclinándose al humanismo. Fue amigo y corresponsal de Erasmo.

En Alemania siguieron la corriente terminista JUDOCO TRUTFEDER († 1519), profesor en Erfurt y maestro de Lutero.—JUAN ECK (1486-1543), profesor en Ingolstadt. Comentó las *Súmulas* de Pedro Hispano (1516), *Parva logicalia* (1507), *Elementa Dialecticae* (1517). Escribió *Obeliscos* contra Lutero (1518) y un *Enchiridion Locorum communium* (1525) contra Melanchton [11].

Españoles en París.—Desde fines del siglo XV se afianzó en París un nutrido grupo de españoles, ejerciendo una casi hegemonía de la lógica hasta entrado el XVI. Como precursor pudiera considerarse el toledano JACOBO MAGNUS, que residió en la corte francesa como predicador de Carlos VI (reinó de 1381-1422). Su *Sophologium* (París 1516) versa sobre teología moral, pero expone las artes liberales, especialmente la lógica (términos, proposiciones, argumentos, consecuencias, *insolubilia* y *obligatoria)* [12].—ANDRÉS LIMOS († h.1495). Valenciano («Valentinensis in artibus praeceptor acutissimus»). Estudió y enseñó en París. Escribió *Opus dubiorum insolubilium* (P. 1488). Quizá se identifica con él otro maestro parisiense, MARTÍN LIMOS, que escribió *Introductiones in Logicam* (Za-

[10] R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París*, etc., p.165-179.
[11] Sobre los terministas en Alemania, cf. PRANTL, IV 187-194.243-290.
[12] PRANTL, IV 140; FR. EHRLE, *Der Sentenzen-Kommentar P. von Candia* (Münster i. W. 1925) 245-6; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Apuntes para la Historia de la Lógica en España*: Rev. de Aragón (1904-1905).

ragoza h.1495).—El sevillano AGUSTÍN PÉREZ DE OLIVÁN enseñó artes en el colegio de Santa Bárbara (h.1504). Escribió *In Posteriora Aristotelis Commentarius* (París 1506).—Dialéctico agudísimo fue el vallisoletano FERNANDO DE ENZINAS († h.1528), que enseñó en el colegio de Beauvais. Escribió: *Liber secundus de relativis atque oppositionibus in propositionibus in quibus ponuntur relativa* (P. 1500). *Opus syllogismorum* (1518). *Primus tractatus summularum... cum textu Petri Hispani* (Alcalá 1520). *Oppositionum liber primus... in quo quae ad primum tractatum Petri Hispani pertinent disputantur* (1520). *Exponibilia* (1521). *De compositione propositionis mentalis* (1521). *Tractatus de verbo mentis et syncathegorematicis* (1528). *Termini perutiles et principia dialectices communia* (Toledo 1534).—ALVARO THOMAS. De Lisboa. Maestro en el colegio Coqueret. Escribió: *Liber de triplici motu, proportionibus annexis magistri Alvari Thomae Ulixbonensi, philosophicas Suiseth calculationes ex parte declarans* (P. 1510).—JERÓNIMO PARDO († 1505). Burgalés. Estudió y enseñó en Monteagudo, donde fue amigo y quizá maestro de Mair, el cual dice de él «ferme graviores difficultates logicas acutissime dissolvit». Sigue la orientación nominalista, recogiendo elementos de Ockham, Pedro de Ailly, Gregorio de Rímini, Marsilio de Inghem, Pablo de Pérgola, Lemaistre y Bricot, pero se mantiene en un tono discreto de libro escolar, sin exageraciones ni sutilezas ridículas. Escribió: *Medulla dialectices* (P. 1500, 1505). *Introductiones physicalium artium Hieronymi Pardi ad totam naturalem philosophiam* (inédita).—En Monteagudo enseñaron los hermanos LUIS NÚÑEZ CORONEL († 1531) y ANTONIO NÚÑEZ CORONEL († h.1521), naturales de Segovia. Estudiaron en Salamanca y fueron a París hacia 1500. Antonio fue discípulo predilecto de Mair en Monteagudo. Pasaron a Flandes y fueron consejeros y predicadores en la corte de Carlos V. Luis regresó a España (1515) y derivó hacia el erasmismo. Escribió: *Tractatus de formatione syllogismorum* (P. 1507). *Physicae perscrutationes* (P. 1511, 1530; Alcalá 1539). Antonio escribió: *Tractatus exponibilium et fallaciarum* (P. 1509). *Quaestiones logicae secundum viam realium et nominalium, hoc est, ad Porphyrii Praedicabilia et Aristotelis librum Praedicamentorum* (1509). *In Posteriora Aristotelis, una cum textu a Ioanne Argyropilo traducto, commentaria* (1510). *Prima pars Rosarii... in qua De propositione multa notanda, De materiis propositionum, De contradictoriis in obliquis, De conditionatis et conversionibus ex libro consequentiarum eiusdem assumptis, De modalibus, De propositionibus de futuro contingenti et de modo arguendi ab affirmativa ad negativam* (P. 1511?). *Secunda pars Rosarii logices... Primum de suppositionibus, Secundum de generibus suppositionum, Tertium de relativis, Quartum de regulis suppositionum, Quintum de ascensu et descensu, Sextum de ampliationibus, Septimum de appellationibus* (1512). *Super librum Praedicamentorum Aristotelis, secundum utriusque viae, realium scilicet et nominalium, principia commentaria* (1513). *Tractatus syllogismorum* (1517). *Duplex tractatus terminorum* (1518).

GASPAR LAX (1487-1560).—Natural de Sariñena. Estudió en Zaragoza y París, donde fue discípulo de Mair en Monteagudo. Se graduó en artes a los veinte años y enseñó en París probablemente hasta 1524, en que salió por un decreto de expulsión de extranjeros. Enseñó en Zaragoza de 1525 hasta su muerte. Por su agudeza dialéctica mereció el calificativo de príncipe de los sofistas parisienses. Ribeyro lo llama «sophistarum maximus». Antonio Alcaraz, palentino, pondera sus disertaciones como «adeo claras, perspicuas, utiles, suaves atque splendescentes reperies, ut Boristhenis dulcedinem atque abundantiam sentire videantur» [13]. Muy distinto es el juicio de su discípulo Luis Vives, el cual abominaba sus métodos, aunque admiraba su asombrosa memoria y su agudeza dialéctica (virum ingenio quam acerrimo et memoria tenacissima) y no le escatima su afecto personal. Parece que en sus últimos años, después de su regreso a Zaragoza, cambió de procedimientos, lamentando el tiempo malgastado en sutilezas dialécticas [14]. Fue escritor muy fecundo, aunque casi todas sus obras son de corta extensión. La mayor parte versan sobre temas lógicos y algunas sobre física y matemáticas. *Tractatus exponibilium propositionum* (París 1507). *Tractatus syllogismorum* (1510). *De solubilibus et insolubilibus* (1511). *Quaestiones in insolubilibus* (1512) *Tractatus de materiis et oppositionibus in generali* (1511). *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali et de earum aequipollentiis* (1512). *Obligationes* (1512). *Impositiones* (1512). *Insolubilia* (1513). *Calculationes generales philosophiae* (Zaragoza 1517). *Arithmetica speculativa... duodecim libros demonstrata* (París 1515). *Proportiones* (1515). *De propositionibus arithmeticis* (1515). *Tractatus Parvorum logicalium* (Zaragoza 1521). *Quaestiones physicales* (Z. 1527). *De arte inveniendi medium* (Z 1528). *Summa syllogismorum* (Z. 1528). *Summa exponibilium* (Z. 1529). *Praedicabilia* (Z. 1529). *Quaestiones in libros Perihermeneias et Posteriorum Aristotelis* (Z. 1530). *Tractatus consequentiarum* (Z. 1532).

JUAN DOLZ DE CASTELLAR (fines s.XV, princ. s.XVI).—Natural de Castellar (Teruel). Discípulo de Lax en Monteagudo. Enseñó artes en el colegio de Lisieux (h.1509) y después en Montauban. «Sus libros son de lo más fastidioso, enrevesado, fútil, oscuro que ha producido la escolástica decadente» [15]. Escribió: *Termini cum prin-*

[13] PRANTL, IV 255 (478).

[14] «Dullardum ego et Gasparem Lax praeceptores olim meos, quos honoris gratia nomino, quaerentes saepe summo eum dolore audivi, se tam multos annos rei tam futili, atque inani impendisse»; VIVES, *In pseudodialecticos*, en *Op.* III 63.

[15] R. G. VILLOSLADA, o.c., p.188. De los terministas de París solía decirse que empleaban un año entero en comentar el «incipit» de un libro. Véase cómo comenta Dolz el «título» de las *Súmulas* de Pedro Hispano: «Non oportet quod in quolibet titulo omnes causae ponantur, sed satis est de aliquibus ut per dicenda patebit. Et si dicatur, sequeretur, quod non oporteret quod titulus esset propositio vera; sed hoc est falsum quia tunc iste esset titulus, scilicet, iste est tractatus summularum chimerae. Sequela patet, quia illic est titulus, scilicet: Iste est tractatus summularum Petri Hispani; tamen non est propositio vera, cum Petrus Hispanus non sit. Ad hoc solet dici communiter quod illa, iste est tractatus summularum Petri Hispani, capitur in hoc sensu, iste est tractatus summularum qui fuit Petri Hispani, non tamen semper ille titulus erat accipiendus in illo sensu, quia certum est quod primo fuit compositus a Petro Hispano, ille sensus esset falsus, et sic aliquis titulus pro uno tempore accipiendus est in uno sensu et alio tempore accipiendus est in alio sensu, nec hoc inconvenit. Sed incidit difficultas

cipiis necnon pluribus aliis ipsius dialectices difficultatibus (París h.1510). *Syllogismi magistri Iohannis Dolz aragonensis de Castellar* (P. 1511). *Disceptationes super primum tractatum summularum, cum nonnullis suorum terminorum intellectionibus* (P. 1513). *Cunabula omnium fere scientiarum et praecipue physicalium difficultatum, in proportionibus et proportionalibus* (Montauban 1518). Bonilla le atribuye unos comentarios a la *Etica* de Aristóteles (Lyón 1514).

JUAN LORENZO DE CELAYA (h.1490-1558).—Nació en Valencia. Fue a París hacia 1505. Estudió en Monteagudo con Gaspar Lax. Enseñó en el colegio de Coqueret (1510-1515). Fue maestro de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Después, en el de Santa Bárbara (1515-1522). Se graduó en teología en 1522 y regresó a España hacia 1524. Enseñó y fue rector de la Universidad de Valencia (1525), abandonando la filosofía para dedicarse por completo a la teología. Fue escritor fecundísimo [16]. Sigue la orientación nominalista, pero con independencia, dando cabida al aristotelismo y evitando las extremosidades de algunos contemporáneos. «Praeter philosophum, id est, veritatem ipsam, et Petrum Hispanum, hispanorum decus et columen, imitari volui neminem... Nullius tamen sumus addicti iurare in verba magistri». Estimaba grandemente a Santo Tomás. Pero en la cuestión del principio de individuación se aparta del tomismo, negando que el accidente se individualice por su sujeto de recepción. Con Escoto y los nominalistas admite la univocidad del ente respecto de Dios y las criaturas (ens esse univocum Deo et cuilibet substantiae et cuilibet accidenti... mihi ceteris probabiliter videtur). Expuso la teoría del «impetus» a la manera de los nominalistas (Juan Buridán, Nicolás Oresme). Su discípulo JUAN RIBEYRO, portugués, que enseñó en Coqueret y Beauvais, lo pondera con los epítetos más encomiásticos. Juan Mascarell lo califica de «Lux clarissima mundi», «extenso toto nomine in orbe tuo». En cambio, Francisco de Vitoria alude a un maestro suyo, el cual conocía las opiniones de todos los doctores y seguía siempre la peor [17].

JUAN DE GÉLIDA (h.1496-1556).—Valenciano. Estudió en París. Enseñó en los colegios de Santa Bárbara (1524) y Lemoine. Su amigo Andrés Gouvea lo llamó a Burdeos (1547), donde enseñó, fue rector de la Universidad (1551) y murió. Se inclinó a Lefèvre d'Etaples. Luis Vives lo llama «alter nostri temporis Aristoteles». Fue aficionado al humanismo. Aprendió griego a los cuarenta años. Escribió

un ad titulum sufficit quod in eo aliqua causa importetur et non quaelibet, etc.». Ante tales maneras de filosofar no es extraña la reacción de Vives y los humanistas.

[16] Entre sus muchas obras mencionaremos las siguientes: *Petri Hispani Summulae logicales cum expositionibus I. de Celaya* (París 1515); *In libros Priorum Aristotelis* (P. 1516); *In libros Posteriorum Aristotelis* (P. 1521); *Magnae suppositiones mag. J. de Celaya, cum parvis eiusdem* (1516); *In librum Praedicamentorum Aristotelis* (1516); *Insolubilia et obligationes* (h.1517); *Expositio in octo libros Physicorum Aristotelis. Secundum triplicem viam beati Thomae, realium et nominalium* (P. 1517); *In quatuor libros de Caelo et mundo Aristotelis* (P. 1518); *Magna exponibilia* (P. 1518); *Aurea expositio in decem libros Ethicorum Aristotelis* (P. 1523). En Valencia continuó su labor literaria, pero dedicada a materias teológicas.—M. L. ROURE, *Le traité «Des propositions insolubles» de Jean de Celaya*: ADHLMA (1963) 235-337.

[17] «Multi sunt ingeniosi, et tamen non sunt docti, qui sciunt opiniones et rationes omnium doctorum, et postea tenent peiorem partem. Et huiusmodi ego habui Parisius praeceptorem» (II-II q.51 a.3).

muy poco: *De quinque universalibus* (París 1527). *Epistolae* (Rockella 1571) [18].

Nominalismo en Salamanca y Alcalá.—Salamanca fue una de las pocas Universidades que se libraron del nominalismo. A ello contribuyó, sin duda, la preponderancia en sus cátedras de franciscanos y dominicos, que mantuvieron las doctrinas de Escoto y Santo Tomás. No obstante, a principios del siglo XVI, tanto Salamanca como Alcalá sufren tardíamente la influencia de París, cuando ya el movimiento nominalista había entrado en franca disolución. La ocasión fue el proyecto de Cisneros de fundar una nueva Universidad. Enterada de ello Salamanca, hizo gestiones ante el cardenal para que la realizara en la ciudad del Tormes. Pero Cisneros, que tenía ambiciosos planes de reforma, debió poner tales condiciones, que los salmantinos no pudieron aceptar y hubieron de aprestarse a la competencia con el nuevo y poderoso rival complutense. Esta fue la ocasión para que los partidarios de la implantación del nominalismo prevalecieran en una junta de 2 de octubre de 1508, en que, con el pretexto de evitar el éxodo de maestros y discípulos a Alcalá, atraídos por la largueza del cardenal y por el aliciente de los nuevos métodos que allí pensaba implantar, propusieron que en Salamanca se fundaran tres nuevas cátedras, de teología, lógica y filosofía natural, en que se adoptara el *modus parisiense*. Este *modo* consistía en combinar la lección del profesor con preguntas de los alumnos y con pláticas entre éstos sobre las materias explicadas. Las clases duraban dos horas, «platicando y leyendo juntamente paseándose *ad modum Parisius*» [1].

Para ello era necesario buscar profesores formados en las costumbres de París, y en el mismo claustro se acordó enviar al maestro Ortega a Alcalá para tratar de traer a Miguel Pardo, y a Zaragoza a buscar al maestro Pedro Ciruelo. Así se hizo, pero los dos interesados se excusaron por haber contraído ya compromiso con Cisneros. De Valencia vino el maestro Monforte, que se hizo cargo de la cátedra de teología nominal, y quizá algún año de la de lógica. Después pasó a Alcalá en 1524. Propiamente el primer maestro de lógica nominalista fue JUAN DE ORIA, de 1509 a 1510, enseñando después filosofía natural (1511-19). En 1523 fue procesado por la Inquisición de Valladolid, prohibiéndosele la enseñanza [2]. De Alcalá vino el maestro agustino ALONSO DE CÓRDOBA († h. 1542-44), el cual enseñó lógica (1509-24), pasando después a una cátedra de moral y de Gregorio de Rímini hasta 1441 [3]. Asimismo vino de Alcalá el maes-

[18] En CERDÁ y RICO, *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora* (Madrid 1781) I 105-156.

[1] V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca*: CT 62 (1942) 68-101; VICENTE MUÑOZ DELGADO, O. DE M., *La Lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*: Revista Estudios (Madrid 1964). Texto de los acuerdos del claustro de 1508, en L. GETINO, *El maestro Francisco de Vitoria* (Madrid 1930) p.57.

[2] Escribió *Summulae* (Salamanca 1518) y un *Tractatus de immortalitate animae* (S. 1518). Cf. V. MUÑOZ DELGADO, o.c., 147ss.

[3] Nació en Córdoba. Estudió y enseñó en París y Alcalá (1508), de donde pasó a Salamanca (1510), ingresando en la Orden de San Agustín. En 1527 asistió a las Juntas de Valladolid.

tro Gonzalo Gil. Su discípulo Bartolomé de Castro imprimió en Salamanca una obra de lógica [4].

En 1517 volvió la universidad salmantina a hacer nuevas gestiones para atraer profesores nominalistas. Envió a París al doctor Honcala, el cual trajo a JUAN MARTÍNEZ SILÍCEO (1486-1557) [5] y al mercedario DOMINGO DE SAN JUAN DE PIE DE PUERTO, los cuales debieron comenzar a enseñar en 1517. Maestros de lógica en Salamanca fueron también el portugués PEDRO MARGALLO († h. 1556), que se presentó a la cátedra de prima de teología en competición con Vitoria, [6] y CRISTÓBAL DE MEDINA, que enseñó hacia 1527 [7]. Después de Vitoria, el nominalismo desaparece en Salamanca y sólo perdura «nominalmente» en la cátedra de Durando.

Cisneros quiso imprimir en su nueva fundación de Alcalá una orientación moderna, inspirándose en la universidad de París. Por una parte quiso darle un carácter humanista y bíblico, y por otra, con espíritu ecléctico, implantó en ella las tres vías: reales (Santo Tomás y Escoto) y nominales. El resultado positivo de lo primero fue la publicación de la gran *Políglota* complutense, que es su gloria más auténtica; y el negativo, la desviación de gran parte de sus profesores al erasmismo, llegando alguno al luteranismo. En cuanto a lo segundo, quizá por las exigencias del cardenal, que pagaba con esplendidez, pero exigía una entrega total a la enseñanza, los profesores, nombrados solamente por trienios, se cansaban pronto y eran pocos los que se reenganchaban para proseguir una labor tan agotadora; además, la enseñanza adquirió un matiz excesivamente terminista, que el mismo Cisneros se vio precisado a corregir en los nuevos estatutos de 1517, en que prohibió se enseñaran matemáticas, sofistas y calculaciones. Los resultados no fueron satisfactorios, y contra la orientación nominalista hubieron de reaccionar Domingo de Soto, Cardillo de Villalpando y Martínez de Brea [8].

pronunciándose en contra de Erasmo. Escribió *Tabullae Astronomiae* (Venecia 1503). *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consequentias, parva exponibilia, distincta* (Salamanca 1519); V. MUÑOZ, o.c., p.118ss.

[4] En Alcalá publicó *Termini logicales* (1512), y en Salamanca, *Quaestiones Magistri Bartol. Castrensis habitae pro totius logicae prohemio*, etc. (1518).

[5] Natural de Villagarcía (Badajoz). Latinizó su apellido, Guijarro, en «Silíceo». Estudió en Valencia, Roma y en el colegio de Coqueret de París como fámulo de Celaya. Recibió una formación nominalista de sus maestros Roberto de Caubraith y Juan Dullaert. En Salamanca enseñó lógica (1517) y filosofía natural y matemáticas desde 1522. Preceptor de Felipe II (1534), obispo de Cartagena (1540) y cardenal arzobispo de Toledo (1545). Escribió *Ars arithmetica in Theoricam et Praxim scissa* (París 1514); comentarios *In Aristotelis Perihermeneias, Priores, Posteriores, Topicha et Elenchos. De usu Astrolabii compendium. Siliceus in eius primam Alfonseam sectionem in qua primaria dialectices elementa comperiuntur argutissime disputata* (Salamanca 1517); *Logica brevis* (S. 1521). Publicó el *liber calculationum* de Suisseth: *Calculatoris Suisset anglici sublime et prope divinum opus*, etc. (S. 1524).

[6] Estudió en Lisboa, París y Salamanca. Rector de los colegios de Cuenca y San Bartolomé. Juan II le encargó reorganizar la Universidad de Coimbra (1530). Murió en Evora. Aparte de otras obras, escribió *Physices Compendium* (Salamanca 1520) y *Margalla logices utriusque scholia in Divi Thomae, subtilisque Duns doctrina ac nominalium* (S. 1520).—V. MUÑOZ, o.c., p.122ss.

[7] Editó las *Súmulas* de Fernando de Enzinas, a las que añadió un *Tractatus relationum* (Salamanca s. f., 1530?). *Introductio Dialecticae* (Salamanca 1527).—V. MUÑOZ, o.c., p.127ss. Discípulo de Domingo de San Juan de Pie de Puerto fue PEDRO DE ESPINOSA, que escribió *Ars Summularum* (Salamanca 1535).

[8] V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*: Semanas Españolas de Filosofía, IV Semana (Madrid, CSIC, 1959) p.215-225; ID., *Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá*: CT 16 (1917) 350-352.

Enseñaron teología en Alcalá PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO (1470-1554) [9], JUAN DE MEDINA (1490-1546), GONZALO GIL (Egidio), burgalés, que estudió en París, y en 1508 fue llamado por Cisneros para enseñar teología nominalista en Alcalá, pasando después a Salamanca (1518). Enseñaron filosofía MIGUEL PARDO, hermano de Jerónimo Pardo, que enseñó primero en París y después dialéctica y filosofía natural en Alcalá, aunque con poco lucimiento. BARTOLOMÉ DE CASTRO, discípulo de Gonzalo Gil, *Termini logicales* (A. 1512), *Quaestiones pro totius logicae prohemio* (Salamanca 1518). RODRIGO DE CUETO, de genio exaltado y turbulento, *Primus tractatus summularum in textum Petri Hispani* (A. 1524). ALFONSO DE PRADO, toledano, *Quaestiones dialecticae super libros Perihermeneias* (A. 1530). FRANCISCO DE PRADO, *Tractatus de secundis intentionibus*. JUAN DE NAVEROS, *Expositio super duos libros Perihermenias* (A. 1533), *Theoremata super universalia Porphyrii* (A. 1533). DIEGO DE NAVEROS, *Praeparatio dialectica* (Toledo 1537) [10].

Sigue la tendencia nominalista MARTÍN PÉREZ DE AYALA (1504-1566), profesor en Granada y Toledo, obispo de Guadix y Segovia, que asistió al concilio de Trento, Escribió *Dilucidarium Quaestionum super quinque universalia Porphyrii iuxta vias in scholis receptissimas* (Granada 1537).

II. ESCUELA TOMISTA *

1. **Italia.**—ANDRÉS DE RODAS.—JUAN DE MONTENERO († 1444) asistió al concilio de Basilea. LUDOVICO LONGO († 1475), veneciano, *Commentaria super Primam Partem S. Thomae*. SAN ANTONINO DE

[9] Natural de Daroca. Estudió en Salamanca. Se doctoró en París y enseñó matemáticas y astronomía. En 1510 fue llamado por Cisneros a Alcalá, donde regentó la cátedra de teología. En las juntas de Valladolid (1527) se pronunció en contra de Erasmo. De Alcalá pasó a Salamanca. Además de sus muchas obras teológicas, escribió *Tractatus Arithmeticae practicae, qui dicitur algorismus* (París 1496). *Commentarius in Sphaeram Joannis de Sacro Busco cum Petri de Alliaco in eumdem quaestionibus* (P. 1498). *Cursus quattuor mathematicarum artium liberalium* (Alcalá 1516). *Apotelesmata astrologiae christianae* (a. 1521). *Prima pars logicae* (A. 1519). *In Cathegorias paraphrasis* (A. 1520). *In posteriora Analytica* (A. 1529). *In Summulas Petri Hispani Commentarius* (Salamanca 1537), *Paradoxae quaestiones decem* (S. 1538). *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (S. 1541), etc. — Se cuenta que fue propuesto, junto con Miguel Carrasco, para preceptor de Felipe II, y ambos fueron rechazados por sus apellidos, eligiendo en su lugar a Juan Martínez Guijarro, que había tenido el cuidado de latinizar su apellido (Silíceo).

[10] A éstos se refiere Alfonso García Matamoros cuando dice: «Tum Gaspar Lax, Ferdinandus Enzinas, duo fratres Coroneli, Joannes Dolzius, Hieronymus Pardo, Cuetus, Dullartus, Naverus, aliique quamplurimi temporibus eisdem, docere se profitebantur, adrogantibus sane verbis, vertere in candida nigrum, et caelum nummo venales exhibere, et quibus respondere non possent, praestigiis cum Davo iudicari, rem sane veris disciplinis perniciosam quam non aliter inhiberi posse video (nam regnat adhuc in multis Hispaniae locis), etc. (*De asserenda Hispanorum eruditione*, en *Opera* [Madrid 1769] p.42).

* J. QUETIF (1618-98) y J. ECHARD (1644-1724), *Scriptores Ordinis Praedicatorum* 2 vols. (París 1719-21). Continuación por R. COULON y A. PAPILLON (París 1910-1934). Reimpresión fotolitográfica (Musurgia Publishers, Nueva York).—TH. BONNET, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* (Lyón 1885); B. DÖRHOLT, *Der Predigerorden und seine Theologie*: DT 3 (Viena 1910) 462-590; C. FABRO, *Le grandi correnti della scolastica e S. Tommaso d'Aquino*: RFNS (Milán 1939) 329ss; G. FRITZ y A. MICHEL, *Scolastique*, en DTC XIV (1939) 1691-1728; C. GIACON, S. I., *La seconda scolastica*: I, *I grandi commentatori di San Tommaso* (Milán 1944). II, *Precedenze teoretiche ai problemi giuridici*. III, *I problemi giuridico-politici* (1950); P. MANDONNET, *La théologie dans l'ordre des Frères Precheurs*: DTC VI (1920) 863-924; J. MARITAIN, *Il tomismo e la civiltà*: RFNS 21 (1929) 12-33; R. MARTÍNEZ VIGIL, O. P., *La Orden de Predicadores* (Madrid 1884); A. PÉREZ GOYENA, S. I., *La enseñanza de Santo To-*

FLORENCIA (1389-1459), arzobispo de Florencia, *Summa Theologiae moralis*. JORDÁN DE BÉRGAMO (h. 1470). PEDRO DE BÉRGAMO († 1482), profesor de Bolonia, *Index universalis in omnia opera D. Thomae de Aquino* (Bolonia 1475). *Concordantiae locorum doctoris Angelici, quae sibi invicem adversari videntur. Tabula aurea* (ed. Fretté et Maré, Vivès [París 1880]; Editiones Paulinae, Roma 1960). JUAN DOMINICI, general de la Orden. Contra las desviaciones del humanismo compuso su *Lucula Noctis* (1504), ed. R. Coulon (Paris 1908). *Regola del governo di cura familiare* (ed. D. Salvi, Florencia 1860). PABLO BARBO SONCINAS († 1494), de Soncino, discípulo de Pedro de Bérgamo. *Expositio super artem veterem* (Venecia 1499), *In Universalia, seu Isagogen Porfirii et Aristotelis Praedicamenta* (V. 1587). *Quaestiones metaphysicales acutissimae* (Lyón 1570). Hizo un compendio de Capreolo: *Divinum Epitoma Quaestionum in quatuor libros Sententiarum a principe Thomistarum Ioanne Capreolo disputatarum*. Lo completó el P. ISIDORO DE ISOLANIS, de Milán. FRANCISCO TAEGIO comentó el *De Fallaciis*. MIGUEL DE SARAVEZZA (h. 1515) defendió el tomismo contra los escotistas. *Quaestio de analogia entis contra scotistas. Quaestio de universalibus. Tractatus de prima et secunda intentione* (Roma 1516). JERÓNIMO SAVONAROLA (1451-1498), natural de Ferrara. Murió en Florencia. *Compendium Logicae* (Leipzig 1516). *Compendium totius philosophiae* (Venecia 1534). *Del regimento e governo della città di Firenze* (inspirado en el *De regimine principum* y en la *Summa contra gentiles) Triumphus Crucis* (ed. Ferreti, Siena 1899). FÉLIX FIGLIUCCI DE SIENA, influido por Marsilio Ficino. Comentó la *Etica a Nicómaco*. LEONARDO DE RAGUSA († h. 1480), profesor en Padua, comentó la *Suma Teológica*. TOMÁS DONATO († 1505), *Tractatus super Summam S. Thomae theologicam*. TOMÁS DE BRIXIA O CALVISANO († 1512), profesor en Bolonia, *Commentaria in Summam S. Thomae*. MATEO SÍCULO († 1509), *Prima Pars Summae S. Thomae de Aquino, una cum annotationibus marginalibus* (Venecia 1509). ANGEL SAVIGLIANO, publicó la *Summa contra gentiles*. BARTOLOMÉ MANZOLO († 1513) criticó a Pablo de Venecia, *Dubia super logicam Pauli veneti iuxta viam realium philosophorum praesertim S. Thomae extricata et resoluta* (Venecia 1523). SILVESTRE MAZZOLINI DE PRIERIO (Prierias 1456-1524), maestro del Sacro Palacio. *Compendium Dialecticae* (Venecia 1496). *Apologia... in dialecticam suam cum explanatione clarissima totius materiae intentionalis* (Bolonia 1499). *Summa Summarum, quae silvestrina dicitur*. Compendió a Capreolo: *Egregium vel potius divinum opus in Ioannem Capreolum Tholosanum S. Praed. Ordinis a fratre Silvestro Prieriano eiusdem Ordinis*. Fue ampliado por MATÍAS AQUARIUS († 1591), que impugnó las 95 tesis de Lutero. JERÓNIMO DE FORMARIIS, intervino en la polémica entre Nifo y Pomponazzi (Bolonia 1519). PABLO BUTIGELLA († 1530), *Super II-II Sancti Thomae. Super tertiam partem eiusdem commentarius*. ANTONIO BECCARIA († 1543). ANTONIO DE CARLENIS (Antonellus, † 1460), arzobis-

mus en las universidades españolas: Razón y Fe 67 (1923) 434-51; KARL WERNER, *Die heilige Thomas von Aquino*. III. *Geschichte des Thomismus* (Regensburg 1859); PAUL WYSER, *Der Thomismus*: Bibl. Einführungen in das Studium d. Philosophie 15-16 (Berna 1951).

po de Nápoles. Influido por Alejandro de Alejandría. Defendió la univocidad del ente. *Regola a ben vivere* (ed. Palermo, Florencia 1858).

Francisco Silvestre de Ferrara (Sylvester de Sylvestris, Ferrariensis, 1474-1526). Profesor en Bolonia. General de la Orden (1525). *Annotationes a los Posteriores Analíticos. Quaestiones luculentissimae in VIII libros Physicorum et in tres libros de Anima* (Roma 1577). Su obra principal es el magnífico comentario a la *Summa contra gentiles* (terminado en 1524, edición París 1660); ed. Sextili, 4 vols. (Roma 1898-1902; edición Leonina, vols. 13-15, Roma 1918-30) [2]. Tomás Emilio Badia († 1547). Antonio Maraffa a Martina (h. 1550). Francisco Romeo († 1552). Jacobo Nacchiante († 1569). Bartolomé Spina (1477-1546). Intervino en tono violento en la controversia contra Pomponazzi: *Tutela veritatis de immortalitate animae, contra P. Pomponacium Mantuanum* (Venecia 1519). *Flagellum in tres libros apologiae eiusdem Peretti de eadem materia immortalitatis animae* (V. 1519). Impugnó a Cayetano: *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum cuius littera eiusdem Caietani ex commentatione sua super libros Aristotelis de Anima, quantum proposito deseruit assumpta* (V. 1519). Le acusa de iniciador de la doctrina de Pomponazzi: «Tam insulsa et periculosa et inaudita doctrina quae a Caetano sumpsit exordium» *(Flagellum*, O y Q). Ambrosio Catarino (1487-1553). Entró en la Orden dominicana a los treinta años (1517). Cambió su nombre, Lancelloto Politi, por devoción a San Ambrosio y Santa Catalina. Fue arzobispo e intervino en el concilio de Trento. Combatió a Lutero y se opuso a Cayetano, sustentando novedades y opiniones muy audaces sobre la gracia y la predestinación. Fue obispo de Minori y después arzobispo de Conza. Es un escritor elegante y fecundo, contagiado por el humanismo, pero poco fiel a Santo Tomás, quedando fuera de la tradición tomista y dominicana. Discutió con Domingo de Soto sobre el problema de la gracia, el cual le dice: «iam aetate provectus, ex iureconsulto theologus de repente prodiisti». Melchor Cano lo califica de «a torrente doctorum sacrorum alienus» [3]

[2] En la cuestión del principio de individuación suelen contraponerse dos teorías, sustentadas dentro de la escuela tomista, respectivamente, por el Ferrariense *(In C. G.* c.21, ed. Leonina, XIII p.65 col.21,) y Cayetano (*In De ente et essentia* c.2 q.5; *In I.am partem* q.29 a.1 n.10). Damos la exposición que de ellas hace Juan de Santo Tomás: «In hac conclusione explicanda satis variant Thomistae. Nam cum in individuo reperiantur duo, quia et est unitas incommunicabilis pluribus et est divisio seu separatio ab alio individuo, dicunt aliqui concurrere ad utrumque materiam et quantitatem, illam ut subiectum ultimum incommunicabile, hanc ut formam dividentem et separantem, ita tamen quod quantitas concurrit ut actus informans, quia sic actu dividit. Ita Ferrariensis *(In C. G.* c.21), et Soncinas *(VII Metaphys.* c.34) et alii.—Quidam vero ponunt materiam ut ordinatam ad hanc quantitatem, non ut informatam illa, esse principium individuationis. Sed dividuntur, quia aliqui intelligunt materiam determinari ad hanc quantitatem per aliquem modum substantialem superadditum, qui est quasi determinatio et signatio materiae in ordine ad quantitatem. Alii vero simpliciter dicunt ipsam materiam signari, non quantitate ipsa actu informante, nec modo substantiali superaddito quo determinetur, sed ipso ordine et habitudine qua respicit talem quantitatem» *(Philosophia Naturalis* III q.9 a.4, ed. Reiser [1933] p.782). A. Gazzana, *La materia signata di S. Tommaso secondo la diversa interpretazione del Gaetano e del Ferrarese:* Gregorianum 24 (1943) 78-85.

[3] D. Scaramuzzi, *Le idee scotiste di un gran teologo domenicano del 500: Ambrogio Catarino* (Quaracchi 1933); V. Beltrán de Heredia, O. P., *Controversia de certitudine gratiae entre D. de Soto y A. Catarino:* CT 61 (1935) 133-62.

CRISÓSTOMO JAVELLI (1472-1538?).—Natural de Casale Monferrato (Casalenus, Casalensis). Enseñó en Bolonia (1515). Influido por el humanismo, se inclinó hacia las ciencias morales y políticas. En moral considera a Platón superior a Aristóteles. La moral platónica, comparada con la cristiana y la aristotélica, equivale al lugar que ocupa la luna entre el sol y la tierra. En las cuestiones sobre la gracia y la predestinación se aparta de la escuela. Por oponerse al predestinacionismo protestante, adoptó una posición anticipadamente molinista. Disputó con Trombetta e intervino en la controversia de Pomponazzi: *Solutiones animi immortalitatem probantium. Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, scilicet peripatetica, academica, naturali et christiana* (Venecia 1536). *Commentarius in primum tractatum Primae Partis Sancti Thomae, cum Summa Sancti Thomae* (V. 1588). Comentó las principales obras de Aristóteles: *Compendium logicae isagogicum. In universam naturalem philosophiam epitome. In libros XII metaphysicorum epitome. In X Ethicorum libros epitome. In VII politicorum Aristotelis epitome. Quaestiones super quartum meteororum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscentia. Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae. Quaestiones ordinatae super tres libros de Anima Aristotelis* (Placentiae 1532). *Quaestiones super XII libros Metaphysicae. Christiana philosophia seu Ethica. In Platonis Ethica et Politica epitome. Institutiones philosophiae christianae. Dispositio moralis philosophiae secundum Aristotelis philosophiam. Dispositio moralis philosophiae secundum Platonem. Dispositio civilis philosophiae ad mentem Platonis* (V. 1538). *Philosophia civilis, christiana, ethica, politica, economica* (V. 1540). *Quaestio de Dei praedestinatione et reprobatione* (contra Lutero). *Totius rationalis, divinae ac moralis philosophiae compendium* (Lyón 1568).

RAFAEL RIPA O RIVA († 1611), *Quaestiones et dubitationes scholasticae ad totam I partem S. Thomae* (V. 1609). SERAFÍN CAPPONI DELLA PORRECTA O PORRETTA (1536-1614). JUAN PABLO NAZARI (1556-1646), *Commentaria et controversiae in I partem Summae D. Th. Aquinatis* (V. 1613). MIGUEL ZANARDI (1580-1642), *Quaestiones et dubia in octo libros Aristotelis de physica auscultatione* 3 vols. (V. 1615-17). *Commentaria in I partem S. Thomae* (V. 1620). *Disputationes de triplici universo caelesti, elementari et mixto* (V. 1629). XANTES MARIALES (1580-1660), *Controversiae ad universam Summam Theologiae D. Thomae* (V. 1624). GABRIEL MARLETTA († 1678), *Commentaria ad I partem D. Thomae* (Nápoles 1662-1667). JERÓNIMO DE MÉDICIS († 1622), *Summae Theologiae S. Th. Aquinatis formalis explicatio* (V. 1614-1621). J. M. ZUCCHI A CREMA, *Metaphysica ad mentem Aristotelis et Angelici praeceptoris ex thomisticis doctoribus collecta* (Bolonia 1684). El teatino RAFAEL AVERSA (1589-1657) escribió *Theologia scholastica universa ad mentem S. Thomae* 9 vols. (1631-42).

TOMAS DE VIO, CAYETANO (1469-1534).—Nació en Gaeta, donde ingresó en la Orden de Predicadores (1484). En 1488 fue

enviado a Bolonia a estudiar filosofía, pero, por su mala salud, hubo de regresar a Gaeta el mismo año. Se ordenó de sacerdote (1491) y partió para Padua, centro de choque entre averroístas y alejandristas, tomistas y escotistas, éstos capitaneados por Antonio Trombetta. Terminó sus estudios y comentó las *Sentencias* en el Estudio General de Padua (1493), recibiendo el grado de bachiller en 19 de marzo de ese mismo año y quedando incorporado a la Universidad. Comentó el *De ente et essentia* (1493-94). En 1497 fue nombrado profesor de la Universidad de Pavía y compuso *De nominum analogia* (1498). Pasó a Milán (1499) y el año siguiente a Roma, como procurador general de la Orden (1500-7) y profesor de teología en la *Sapientia* (1501-8). En Ferrara sostuvo una disputa pública, a que asistió Pico de la Mirándola, en que se le concedió el grado de maestro en teología. En 1508 fue elegido maestro general de la Orden. En 1517 fue nombrado cardenal de San Sixto, continuando en su cargo de maestro general hasta Pentecostés. León X lo envió a Alemania como legado pontificio (1518-19), con el encargo de hacer comparecer a Lutero. Se entrevistó con él, esforzándose en vano y con la mayor benevolencia para atraerlo al buen camino. Se cuenta que dijo: «iste frater profundos habet oculos, mirabiles habebit phantasias». Tenía orden del Papa de no discutir con él. Pero Lutero se obstinó y huyó apelando al Papa. En 1519 fue nombrado obispo de Gaeta. En el asalto de Roma por las tropas imperiales (1527) fue preso y sometido a vejámenes, teniendo que pagar cinco mil piezas de oro por su rescate. Se retiró a Gaeta, donde murió en 10 de agosto de 1534. Era pequeño de estatura (se cuenta que contestó a Luis Sforza: «ipse fecit nos, et non ipsi nos»), lacónico de lenguaje y muy austero de costumbres.

Obras.—Cayetano es el gran intérprete de Santo Tomás en el siglo XVI. Entre sus obras destacan sus grandes comentarios a la *Summa Theologiae*, considerándola como libro de texto para sustituir a las *Sentencias*. Terminó el de la I en 1507 (Venecia 1508; París 1514); el de la I-II en 1511 (Venecia 1514); el de la II-II en 1517 (Venecia 1518); el de la III en 1522 (Venecia 1522). Se esforzó por renovar el método filosófico, volviendo a las fuentes. Ignoró el griego y el hebreo, pero procuró hacerse con versiones directas y exactas de Aristóteles (Hermolao Bárbaro) y de la Sagrada Escritura (Ginés de Sepúlveda). Su estilo es conciso y claro y, sin llegar a elegante, dista mucho de la barbarie de otros escolásticos de su tiempo. Dentro de su absoluta adhesión a Santo Tomás, sostuvo algunas opiniones particulares por las que llegó a ser declarado sospechoso por la Sorbona: «Ne aliqua testimonia suspecta, ut Fabri, Erasmi aut Caietani etiam, producantur a bachalaureis in suis thesibus» [4]. Comentó todos los libros de la Sagrada Escritura menos el Apocalipsis. Entre sus obras teológicas figuran numerosas respuestas a consultas y cuestiones particulares de moral. Obras filosóficas son las siguientes: Comentario al *De ente et essentia* (1494-95),

[4] D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus* II 141-148.

ed. De Maria (Roma 1907); ed. M. H. Laurent (Torino 1934). Continuación del comentario de Santo Tomás al *Peri Hermeneias*, desde el libro 2 lect.4 (1496), ed. Leonina, p.87-128. *In Posteriores Analyticos* (Brescia 1496). *In Isagogen Porphyrii* (1497), ed I. M. Marega (Roma 1934). *In Praedicamenta Aristotelis* (Pavía 1498), ed. M. H. Laurent (Roma 1939). *In VIII libros Physicorum* (1498), inédito. *Commentaria super Metaphysicam* (1498), inédito. *De nominum analogia* (Pavía 1498), ed. De Maria (Roma 1907); ed. N. Zammit (Roma 1934). *De subiecto naturalis philosophiae* (Milán 1499). *Oratio de immortalitate animorum, coram Iulio II* (Roma 1503). *In III libros Aristotelis de Anima* (Florencia 1510); ed. I. Coquelle (Roma, I 1938; II 1939). *De conceptu entis, ad Mag. Franciscum Ferrariensem* (Roma 1509); ed. Zammit. *Opuscula oeconomico-socialia* (P. N. Zammit, Roma 1934). Ediciones completas (Lyón 1540, 1541), 4 vols. in folio [5].

La inmortalidad del alma.—Cayetano combatió el averroísmo, rechazando tanto la unidad de entendimiento y la inmortalidad impersonal de Averroes como la interpretación materialista de Pomponazzi. Pero su pensamiento sobre la demostrabilidad de la inmortalidad del alma sigue una evolución un poco extraña [6]. En sus primeros escritos, *De immortalitate animorum coram Iulio II* (1503) y en el comentario a la I de la Suma q.75 a.6 (1507), expone los argumentos tomistas, considerándolos válidos y demostrativos [7]. En el comentario al *De Anima* III c.2 (1510) hace notar que Aristóteles no admitió la inmortalidad del entendimiento pasivo, en cuanto que no tiene una operación propia y separable, pero lo cree una opinión particular de Aristóteles, que considera falsa. Por el contrario, cree demostrable la inmortalidad personal del alma [8]. Pero en 1513, al

[5] *Iubilaris commemoratio Cardinalis Caietani*: Angelicum, Roma, número especial 1934.—*Cajétan* (número especial de Revue Thomiste 39 (1934-35).—*Il Cardinale T. de Vio Gaetano nel IV centenario della sua morte*: RFNS 17 (Milán, Vita e Pensiero, 1935); P. MANDONNET, *Cajétan*, en DTC II 1313-29; J. TAURISANO, *T. de Vio Gaetano*, en *Encicl. Italiana*; J. RAMÍREZ, O. P., *Cayetano*, en *Encl. Espasa*; M. GRABMANN, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule*, en *Mitt. Geistesleben* II (Munnich 1936) 602-12; A. COSSIO, *Il Caietano e la Riforma* (Cividale 1902); ET. GILSON, *Cajétan et l'humanisme théologique*: ADHLMA 30 (1955) (París 1956) 113-136; J. F. GRONER, O.P., *Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit* (Fribourg y Lovaina, Nauwelaerts, 1951). *Bulletin Thomiste* (Saulchoir, 4 [1934-36] 843-857; 7 [1947] 1311-17).

[6] E. VERGA, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del card. Gaetano*: *Il card. T. De Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte*: RFNS 27 (Milán 1935) 21-46. *Thomas De Vio Card. Caietanus, Commentaria in De Anima Aristotelis*, ed. P. I. Coquelle, O. P., vol.1 (Roma 1938). Introducción del P. M. H. Laurent, O. P.—E. MORÁN, O. P., *Circa humanae animae subsistentiam Caietani elucubratio quaedam*: Angelicum (1934) 539-546.

[7] En el primer opúsculo afirma: «Ineruditi, indocilis, tardi hebetis stupidique est immortalitatem animorum in problema revocare neutrum». «Immortalem perinde esse non hominem, sed seipsum noster animus propria appetitione, quae prava falsaque esse nequit, testatur, demonstrat ipsius quippe animi propria est cupido haec, veluti ipsius cupidinis parens intellectiva cognitio». «Verum maximam de immortalitate animorum difficultatem et eam penitus explicatam, si tamen ita dici sine arrogantia licet, maiestati tuae offerendam attuli». Y concluye: «Induamur Dominum Iesum Christum quo foelici immortalitate, atque immortali foelicitate tandem perfruamur».

En el comentario a la *Summa* (q.75 a.2 y 6) considera válidos los argumentos de Santo Tomás. «Ex hoc autem quod voluntas seu appetitus intellectualis habet hoc inditum, ut feratur in bonum absolute, sequitur intentum: quia cum naturaliter appetat esse, et non secundum aliquam certam differentiam temporis, ergo sempiternum».

[8] «Si anima habet operationem propriam est separabilis, et si non, non». «Igitur Aristotelis coaedificans super iactum fundamentum, quum hactenus nullam operationem propriam invenisset intellectui possibili quia omnis eius inventa operatio admixta est sensibilibus et in-

discutirse en el concilio de Letrán el texto del decreto en que se declara la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma, todos los Padres dieron su conformidad, excepto el obispo de Bérgamo y Cayetano [9]. Más extraño aún es que, después de la definición del concilio, Cayetano en sus últimos años (*Comentarios a la epístola a los Romanos* c.9,21-23 [1532] y *al Eclesiastés* 3,21 [1534]) considera la inmortalidad como una verdad de fe, lo mismo que los misterios de la Trinidad, la Encarnación, la predestinación y la reprobación, pero no da más que un valor probable a los argumentos para demostrarla (rationibus probabilibus consonat, nescio animam immortalem). Ningún filósofo ha dado argumentos demostrativos, sino sólo probables [10].

Báñez califica de debilidad senil este cambio de Cayetano. Melchor Cano declara que en esta cuestión lo encuentra «muy distinto de sí mismo» (valde dissimilis) [11]. ¿Se dejó influir Cayetano tardíamente por el ambiente de Padua? ¿Influyó en él el desarrollo de la controversia sobre la inmortalidad, en la cual no tomó parte? Lo más probable es que ese cambio se deba al influjo de la lectura del Eclesiastés en sus últimos años, que dedicó al estudio de la Sagrada Escritura.

La persona.—Su pensamiento evolucionó también en otra cuestión que después de él ha dividido a los tomistas, polarizándolos en las dos sentencias atribuidas respectivamente a Cayetano y Capreolo. Es la noción del constitutivo intrínseco de la personalidad

venisset intellectu agente propriam operationem, qua scit secundum substantiam suam in actu, et qua non; quandoque intelligit et quandoque non: statim intulit immortalitatem intellectus agentis solius». Pero advierte expresamente: «Scito quod non est intentionis meae dicere, aut sustinere velle intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem secundum philosophiae principia: quoniam haec positio est falsissima, quoniam ex principiis philosophiae, utpote veris, non deducitur recte nisi verum». «Inde neque verum, neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim: sed tantum ut exponens opinionem istius graeci: quam conabor ostendere esse falsam secundum philosophiae principia».

9 El texto del decreto dice: «Hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus; et haec in dubium vertentes». En la segunda parte prescribe: «Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districte praecipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones... auditoribus suis legerint... teneantur eisdem veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio huiusmodi argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere» (MANSI, *Amplissima collectio* XXXII c.842). A esta segunda parte del decreto se refiere la actitud negativa de Cayetano, no a la primera. No niega que pueda demostrarse la inmortalidad del alma, sino que no le parece bien que se encargue su demostración a los filósofos. «Et reverendus pater dominus Thomas generalis ordinis Praedicatorum dixit, quod non placet secunda pars bullae, praecipiens philosophis, ut publice persuadendo doceant veritatem fidei».

10 «Respondendo me scire verum vero non est contrarium, sed nescire haec iungere: sicut nescio mysterium Trinitatis, *sicut nescio animam immortalem*, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, *quae tamen omnia credo*... Haec ignorantia quietat intellectum meum» (*Epistolae Pauli et aliorum apostolorum* [ed. París 1542] 67-68). «Et quamvis argumentando loquatur, *dicit tamen verum negando scientiam immortalitatis animae nostrae*. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem, nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus et rationibus probabilibus consonat» (*In parabolas Salomonis; In Ecclesiastes* [Lyón 1545] p.316).

11 «Caietanus vero dicit quod nulla apparet ratio demonstrativa; quem tamen non possum non mirari quia in commentariis huius quaestionis a.2, cum esset iunior, demonstrationem iudicat quam adducit Divus Thomas ibi, et reprehendit Scotum eo quod non penetret vel dissimulet se penetrare vim medii illius rationis; et postea Ecclesiastes 3, anno aetatis suae 66, quasi sui oblitus, inquit nullum philosophum animae immortalitatem hactenus demonstrasse» (BÁÑEZ, *In I p.* q.75 a.6 dub.2).—MELCHOR CANO, *De locis* VIII 1.

creada, cuestión que se plantea con vistas a explicar el misterio de la Encarnación. Nos limitaremos a esbozar las líneas generales del problema para centrar las dos actitudes ante ella y contrastarlas con la doctrina de Santo Tomás.

La cuestión se plantea para explicar el dogma de la Encarnación. En Jesucristo hay dos naturalezas—divina y humana—y una sola persona, que es la del Verbo. El Verbo divino asumió la naturaleza humana completa e individua (alma y cuerpo), pero no asumió ni el supuesto (hipóstasis) ni la persona humana. Por lo tanto, hay que establecer la distinción y la separabilidad entre la naturaleza individua y el supuesto o la persona.

Para explicar este hecho, los tomistas disponen como base fundamental de la distinción real entre esencia y existencia, en la cual todos están de acuerdo. La discrepancia consiste en señalar en concreto el principio del constitutivo intrínseco del supuesto o de la persona creada y distinguirlo de la naturaleza individua.

Los diversos textos de Santo Tomás—siempre en función de la distinción entre el orden lógico y el ontológico, el potencial y el actual, y entre la esencia y la existencia—se comprenden fácilmente encuadrados en un proceso lógico de contracción, actualización o determinación, que va de lo más universal a lo particular, de lo indeterminado a lo determinado, de lo abstracto a lo concreto, de lo potencial a lo actual, mediante la adición sucesiva de diferencias esenciales positivas e intrínsecas. Santo Tomás parte de una noción de esencia universalísima y abstractísima hasta llegar, gradualmente, a la sustancia individua, completa, racional, existente (persona). Es un proceso lógico de contracción gradual y descendente del universal hasta llegar al particular y al individuo, pero que tiene una correspondencia exacta en el orden ontológico [12].

Es la gradación que expresa admirablemente Cayetano en un texto modelo de sobriedad y precisión: «Ad rationem suppositi requiruntur quinque conditiones: scilicet quod sit *substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabiliter. Substantia*, propter accidentia; *completa*, propter partes; *individua*, propter speciem; *subsistens*, propter humanitatem Christi; *incommunicabilis*, propter essentiam divinam quae est communicabilis tribus Personis» [13]

Para proceder con claridad vamos a seguir el proceso del desarrollo, dividiéndolo en dos partes: orden de la esencia y orden de la existencia.

A) *Orden de la esencia (potencial)*.—a) *Esencia*.—Partiendo de la noción generalísima de esencia, que es casi tan amplia y abstracta como la de ser, la primera contracción a los inferiores se realiza mediante la adición de dos modos esenciales o diferencias intrínsecas, que son: *in se* e *in alio*, de lo cual resulta:

[12] «Sicut accidentalis differentia facit *alterum*, ita differentia essentialis facit *aliud*» (SANTO TOMÁS, ST III q.2.3 ad 1). «Unde oportet quod ens contrahatur ad diversag enera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi» (*In Met.* V. lect.9. n.890). «Contrarietates autem entium, quae sunt oppositae differentiae, per se consequuntur entia» (ibid., XI lect.3, n.2198).

[13] CAYETANO, *In I Partem* q.3 a.3 n.1

b) La *sustancia* (ens cui competit *esse in se*) y los *accidentes (in alio)* que se distribuyen en los otros nueve predicamentos. El modo de *esse in se* es intrínseco a la esencia sustancial, tanto en universal (natura abstracta) como en individuo, y entra necesariamente en su definición como diferencia esencial [14].

c) *Individuo sustancial.*—Siguiendo la línea de la sustancia o esencia sustancial, prescindiendo de sus diversos géneros y especies, la contracción de la esencia sustancial universal al individuo se realiza mediante los *principios individuantes* (principia individuantia), de los cuales resulta el *individuo sustancial*, el cual es distinto —re et ratione—de la sustancia o naturaleza abstracta y universal. La naturaleza universal y el individuo se contraponen entre sí como lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, la especie y el individuo [15]. La existencia actual no entra en la definición (non est de ratione) ni de la naturaleza universal ni del individuo, porque en los seres creados la esencia se distingue de la existencia, y ésta es un «accidente» que les sobreviene extrínsecamente [16]. La naturaleza universal no dice orden a la existencia, porque el universal no puede existir. Solamente puede llegar a existir una esencia particular y concreta. En cambio, la naturaleza individua dice orden aptitudinal a la existencia, pues puede recibirla y llegar a existir [17].

d) *Supuesto (hipóstasis).*—Pero no todo individuo es supuesto. Para esto se requiere otra nueva condición, que es la de ser una sustancia individua *completa*, que, además de existir *in se*, pueda existir de una manera independiente, *per se, secundum se et separatim ab aliis*. Es la diferencia que la *subsistencia* añade al individuo sustancial. Solamente será supuesto el individuo sustancial capaz de *subsistir*, es decir, de existir *per se, scorsum et separatim ab alio* [18].

[14] «Res cui competit esse non in subiecto» (SANTO TOMÁS, C. G. I 25). «Ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia» (*In Met.* XI lect.3 n.2197).

[15] «Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt» (SANTO TOMÁS, *Quodl.* 2 a.4c.). «In talibus enim idem videtur significare suppositum et natura, abstractum et concretum; pro tanto suppositum differt a natura in talibus, quia abstractum excludit a sui significatione omne quod non est de ratione specifica; concretum autem illud includit non actu, sed potentia, non explicite, sed implicite» (CAPREOLO, *Defensiones*, ed. Paban-Pègues, I p.238b). «Cum nomine naturae intelligatur id quod per definitionem significatur, nomine autem suppositi individuum habens illam quidditatem» (CAYETANO, *In de ente et essentia* c.5. ed. Laurent, p.134).

[16] «Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse»... «licet ipsum esse non sit de ratione suppositi» (*Quodl.* 2. a.4 ad 1 y ad 2).

[17] «Quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit» (*In Met.* V lect.10 n.903). «Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata» (*Q. d. De Anima* 1 ad 2).

[18] «Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere sed quod *sit aliquid completum* in aliqua specie vel genere substantiae» (*Q. d. De Anima* 1,1c). «Subsistentia autem idem est quod *res subsistens*: quod est proprium hypostasis» (*ST* III 2,3c). «Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet *completam* naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona, et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae» (*ST I* q.75 a.4 ad 2). «Subsistere duo dicit, esse et determinatum modum essendi: et esse simpliciter non est nisi individuorum: sed determinatio essendi est ex natura vel quidditate generis vel speciei» (*In I Sent.* dist.23 a.1 a.1c y ad 2). «Suppositum autem est singulare in genere substantiae quod dicitur hipostasis vel substantia prima» (*Quodl.* 2 a.4 ad 2). «Illa enim subsistere dicimus quae *non in alio* sed *in se existunt*» (*ST* I q.29 a.2). «Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae, sed solum illud quod *per se existit*, non

e) *Persona*.—El supuesto es todavía capaz de otra nueva determinación específica. Si se le añade la diferencia de *racional*, en ese caso tenemos la *persona*, que es *rationalis naturae individua substantia*, según la definición de Boecio [19].

B) *Orden de la existencia (actual)*.—Pero esto todavía no es suficiente. Hasta ahora nos hemos mantenido dentro del orden esencial y potencial. El individuo sustancial, el supuesto y la persona, queda perfectamente constituido dentro del orden esencial. Pero todavía le falta una última perfección, esta vez *extrínseca*, que es la *existencia actual*, la cual puede sobrevenirle de la causa eficiente, bien por creación directa de Dios o bien por el proceso ordinario de la generación.

Aquí entra nuevamente en función el concepto tomista de la distinción real entre esencia y existencia. Ese individuo sustancial completo—supuesto o persona—es apto para existir y, si llega a ello, le compete la existencia, el *esse in se, per se, secundum se seorsum et separatim ab aliis*. Pero, aunque su esencia tenga todas las determinaciones formales posibles, mientras no reciba el acto entitativo de la existencia, no pasará del orden potencial al orden actual. Será supuesto o persona en potencia, pero no en acto. Para ser supuesto o persona en acto necesita recibir el acto propio de la existencia, el cual ya no añade nada ni determina más su esencia, pero la saca como es del orden potencial de las causas y la coloca en el orden del ser o de la existencia actual. El resultado de todo este proceso es una *esencia sustancial, individua, completa, subsistente, racional, existente*, o sea una *persona actual*.

Este es el proceso normal de la constitución de un individuo sustancial, de un supuesto o una persona, que podemos representar gráficamente de esta manera, en forma semejante al árbol de Porfirio:

A) Orden de la esencia		*Esencia universal.*
	Diferencia genérica *(in se)*	*Sustancia* (cui competit esse in se).
	Principios individuantes	*Naturaleza individua completa para existir.*
	Modo de existir: *per se et separatim (subsistentia)*	*Supuesto.*
	Diferencia específica *(racional)* .	*Persona.*
B) Orden de la existencia...	Recepción del acto entitativo de la existencia. Término del proceso...	*Persona existente en acto.*

De esta manera podemos ver que el *término* a que tiende todo el proceso de la constitución de un individuo sustancial potencial es

autem illud quod existit *in alio perfectiori*» (*ST* III p.2 a.2 ad 3). Persona «importat substantiam completam *per se subsistentem separatim ab aliis*» (*ST* III a.17 a.12 ad 2).

[19] *De duabus naturis:* ML 64,1343.

a la plenitud de su ser, recibiendo el acto de la existencia actual, del cual dice Santo Tomás: «Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae; et sic quantum ad hoc se habet *in ratione termini*: et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis» [20]. Mientras no reciba la existencia actual, será individuo o persona en potencia, pero no en acto.

Hasta aquí hemos seguido el proceso natural de la producción de una persona humana, por creación o por generación. Pero cabe una intervención sobrenatural y milagrosa de Dios. El individuo sustancial se distingue de la naturaleza universal por la adición de los principios individuantes. A su vez, el supuesto sustancial se distingue del individuo sustancial por su capacidad de existir *per se et separatim* (subsistencia). Ahora bien, esta última capacidad puede impedirse—milagrosamente—por la omnipotencia de Dios si, en lugar de recibir ese individuo potencial la existencia actual propia que le habría correspondido, es asumido a existir no *per se*, sino *in alio se digniori* por la existencia del Verbo. En este caso el individuo sustancial, conservando completa toda su naturaleza—cuerpo y alma racional—, no llega a ser supuesto ni persona, porque no llega a tener la existencia propia, completa, subsistente, *per se et separatim*, que le habría correspondido en un orden puramente natural. Así, pues, el Verbo divino asumió la naturaleza completa individua (cuerpo y alma), pero no asumió ni el supuesto ni la persona [21]. Para subrayar todavía más su doctrina, Santo Tomás añade una hipótesis: si el Verbo divino dejara de asumirla, esa naturaleza humana individua podría recibir una existencia propia y ser una persona humana corriente [22].

Esta creemos ser la doctrina de Santo Tomás, recogida fielmente, casi siempre con sus mismas palabras, por Capreolo [23].

En cuanto al pensamiento de Cayetano, es fácil apreciar un cambio muy notable comparando sus diversos textos. En sus primeras obras, *Comentario al De ente et essentia* (compuesto en 1493/4) y a la primera parte de la *Summa* (1507), expone una doctrina idéntica a la de Capreolo y a la que hemos presentado como de Santo Tomás [24]. Sin embargo, cuando vuelve sobre el tema quince años más tarde, en el *Comentario* a la tercera parte (1522), introduce una modificación. Quizá para oponerse a la negatividad de los escotistas insiste en señalar como constitutivo de la personalidad una entidad real, positiva, separable, que es el *terminus ultimus, ac ut sic purus*. El mismo Cayetano tiene perfecta conciencia de su novedad, porque al enumerar las opiniones de que se aparta señala expresa-

[20] *ST* III q.19 a.1 ad 4.

[21] SANTO TOMÁS, *ST* III q.2 a.2 ad 2 y 3; q.2.3 ad 2; q.16 a.12.

[22] «Si tamen ponatur humanitas a divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediebat quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens» (*Quodl.* 9 a.3c).

[23] «Praemitto unum... et est quod nihil de proprio intendo influere, sed solum opiniones quae mihi videntur de mente S. Thomae fuisse recitare» (CAPREOLO, *Defensiones* I p.1).

[24] U. DEGL'INNOCENTI, O. P., *L'opinione giovanile del Gaetano sulla costituzione ontologica della persona*: Divus Thomas, Piac., 44 (1941) 154-166; FRANCISCO P. MUÑIZ, O. P., *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista*: CT 68 (1946) 5-89; 70 (1946) 201-293.

mente la de Capreolo: «Quinta opinio est quod suppositum differt a natura per unum connotatum extrinsecum, scilicet, actum essendi. Ponit enim haec opinio actum essendi non claudi in suppositi rationes (... et bene dicit in hoc) sed connotari per suppositum, quia esse est proprius actus suppositi ut *quod est*. Et haec est opinio Capreoli (in III *Sent.* d.5 q.3) [25].

¿En qué consiste la innovación introducida por Cayetano? El planteo del problema y la estructura de la demostración son idénticos en Cayetano, Capreolo y Santo Tomás [26]. Los tres desarrollan su argumentación en función de la distinción real entre esencia y existencia [27]. Los tres adoptan un mismo proceso, que consiste en seguir una línea descendente, partiendo de lo más universal (esencia) hasta llegar a lo más particular (individuo, supuesto, persona), que se va concretando mediante la adición de diferencias reales e intrínsecas [28]. Los tres distinguen entre naturaleza individua, supuesto y persona [29]. Los tres colocan el constitutivo intrínseco del supuesto y la persona en el orden de la esencia, anteriormente a la recepción del acto de la existencia [30]. Los tres caminan de perfecto acuerdo hasta que llega el momento de establecer en concreto el principio del constitutivo intrínseco del supuesto y la persona. Ya hemos visto en qué lo colocan Santo Tomás y Capreolo. Pero éste es el punto en que Cayetano, en el comentario a la tercera parte q.4 a.2, propone su teoría, que contrapone expresamente a la de Capreolo [31]. Sin embargo, no la presenta como una novedad inventada por él, sino como una doctrina antigua ya mencionada por Escoto y Juan de Nápoles, y que consiste en que el supuesto se constituye por una entidad positiva intrínseca que se añade sobre la naturaleza singular: «Suppositum addere supra naturam singularem entitatem positivam intrinsecam supposito, constitutivamque ipsius..., et reducitur entitas ista ad genus substantiae» [32]. Rechaza la sentencia de Capreolo, interpretando su constitutivo como extrínseco, lo cual no es exacto [33]. Declara que «persona significat perfectissimum quid in genere substantiae». Pero da una definición incompleta de la persona, insistiendo en su incomunicabilidad: «Singulare habens naturam substantialem incommunicabiliter» [34], definición que expresa

[25] *In III p.* q.4 a.2 n.3.

[26] «In hoc articulo quaestio difficillima occurrit: Quid persona, seu hypostasis, addat supra naturam singularem... puta: Quid addit Socrates supra hanc humanitatem compositam ex hac anima et hoc corpore?» (*In III p.* q.4 a.2 n.2).

[27] «Esse actualis existentiae realiter distinguitur ab esse essentiae, seu quidditativo» (*In III p.* q.17 a.2 n.19). *In De ente et ess.* c.5 q.2 ad 4).

[28] «Ad rationem suppositi requiruntur quinque conditiones: scilicet quod sit substantia, completa, individua, subsistens, incommunicabiliter» (CAYETANO, *In I p.* q.3 a.3 n.1).

[29] «Natura est principium quo immediatum ipsius esse; sed non est receptivum immediatum ipsius esse, sed mediante persona... persona enim est cui primo convenit esse ut subiecto, seu quod habet esse, seu quod est» (CAYETANO, *In III* q.17 a.2 n.13 y n.21).

[30] «Prius natura personatur quam existentiam propriam constituat, intimior est persona naturae quam existentia... ordine siquidem quodam personalitas prius, et existentia deinde a natura constituitur» (*In III p.* q.17.2 n.13). «Esse existentiae non actuat essentiam nisi terminatam, hoc est personatam, seu per se subsistentem» (*In III p.* q.17.2 n.18).

[31] *In III p.* q.4 a.2 n.6.

[32] «Praeter omnes autem dictas opiniones, recitatur alia opinio a Scoto et a Ioanne de Neapoli», etc. (*In III p.* q.4 a.2 n.4).

[33] Ibid., n.13.

[34] Ibid., q.2 a.3 n.15.

los elementos del supuesto, pero no todos los de la persona. La «personalitas est realitas constitutiva personae ut sic» [35]. «Ergo personalitas huius hominis addit aliquam realitatem intrinsece constitutivam personae humanae, supra hanc humanitatem» (n.7). Pero cuando se trata de precisar en qué consiste esa entidad real y su función positiva, Cayetano se limita a insistir en que le corresponde «*cerrar*», *terminar* y hacer *incomunicable* la esencia individua, para de esta manera hacerla apta de recibir el acto de la existencia. «Oportet aliquid positivum reale *claudi* in hoc homine quod *non clauditur* in hac humanitate, quo fiat per se primo susceptivum huius rei, cuius illa non est capax» [36]. La «personalidad» no es más que el «terminus ultimus naturae», «terminus ultimus ac ut sic purus naturae substantiae» [37]. «Nihil addit supra singularem essentiam nisi terminum» [38]. Su argumentación se reduce a insistir en la realidad y positividad de ese *término*, echando mano de metáforas geométricas, cuya positividad es bastante dudosa: como el punto termina la línea, o como la superficie termina el volumen: «Natura autem terminatur per personalitatem, sicut linea terminatur puncto» [39]. «Punctus enim est ita terminus lineae quod nulla causa est illius» [40]. A pesar de su realidad, «inter personalitatem et naturam nulla est compositio, sed se habent ut *terminus et terminatum*» [41]. Sin embargo, aunque la coloca *reductive* en la categoría de sustancia, la esencia de esa entidad no resulta demasiado clara: «est enim quodammodo idem, et quodammodo non idem... quasi idem, et quasi non idem..., aliquid eius... et non est illud» (n.12).

En suma, la «persona» se constituye intrínsecamente por la «personalidad», que es una entidad real y positiva, añadida a la naturaleza individua, que la cierra y termina, disponiéndola para subsistir *per se* y haciéndola apta para recibir el acto de la existencia.

Cayetano tiene conciencia de la novedad—en el fondo, escasa—de su posición, y se coloca un poco a la defensiva: «Et quod haec non voluntarie, sed rationabiliter dixerim, declaro ex auctoritate et ratione» [42], y acumula prolijamente razones y argumentos para refutar a Escoto y Aureolo. Precisamente, al contestar un fuerte argumento del último, hace una aclaración: «Ad quintum negatur sequela: quoniam substantia dicit subsistere per se, quia per suam essentiam completam seu terminatam subsistit. Sed verum est quod sequitur quod substantia interminata seu incompleta non per se subsistat, sed oportet quod sit terminata proprio termino. *Nec subsistere per proprium terminum* distinguitur *contra subsistere per se*: quoniam proprius terminus aliquid sui est; sicut lineam terminari per punc-

[35] Ibid., q.4 a.2 n.10.
[36] Ibid., n.6.
[37] Ibid., n.10.
[38] Ibid., n.21 ad 7.
[39] Ibid., n.21 ad 6.
[40] Ibid., n.10.12.14.
[41] Ibid., n.11.
[42] Ibid., n.11. «Consonat autem haec sententia... «Monstratur haec positio rationi consentanea»... «Nec hoc est figmentum, sed testimonium habet ex terminis quantitatis...».

tum, et corpus per superficiem (non) distinguitur contra terminari per se» (ibíd., n.21).

Es una declaración que, por lo menos, resulta un poco ambigua. Por una parte, admite que a la sustancia le corresponde el *subsistere per se*. Pero esto requiere la sustancia completa y terminada por su último término (real y positivo). Por otra, afirma que el subsistir por su propio término no se distingue contra el subsistir *per se* (Cayetano en este artículo no emplea, o evita, la palabra *subsistencia)*. De lo cual resulta que o bien el *terminus ultimus* se identifica con la *subsistencia*, con lo cual estaríamos en la doctrina de Santo Tomás y de Capreolo, o bien son dos cosas distintas, y en este caso se multiplican las entidades. El *terminus ultimus*, cuya función consiste en terminar, cerrar y hacer incomunicable la sustancia individua, no solamente se distinguiría de ésta y de la futura existencia actual, sino también de la *subsistencia* (esse per se), la cual es también intrínseca al supuesto y a la persona dentro del orden de la esencia. Así, pues, el *terminus ultimus*, «cerrando» la sustancia individual, la prepara para *subsistir* (esse per se), constituyendo la *persona*, que de este modo queda ya dispuesta para recibir de la causa eficiente el acto extrínseco de la existencia actual.

Para apreciar la diferencia podríamos representar esto gráficamente, encuadrándolo dentro del esquema general que hemos trazado anteriormente.

A) Orden de la esencia		*Esencia universal.*
	Diferencia genérica *(in se)*	*Sustancia* (cui competit esse in se).
	Principios individuantes	*Naturaleza individua completa.*
	«Personalitas»: *Terminus ultimus*..	*Naturaleza individua terminada, cerrada, apta para existir per se.*
	Modo de existir: *per se et separatim (subsistentia)*	*Supuesto.*
	Diferencia específica *(racional)*.	*Persona.*
B) Orden de la existencia..	Recepción del acto entitativo de la existencia. Término del proceso..................	*Persona existente en acto.*

Así, pues, si prescindimos del aditamento del *terminus ultimus*, cuya necesidad no llega a demostrar Cayetano, su teoría es completamente correcta dentro del tomismo. Así aparece más adelante en el escueto comentario a la cuestión 16 a.12: «Quia humana natura in Christo caret propria *subsistentia* seu *personalitate*, utpote *non per se seorsum*, sed in persona divina existens». «Quia humana natura exigit personari. Est enim substantia rationalis *perfecta*: omnis autem substantia huiusmodi *subsistentiam exigit, qua persona est*». Con lo cual tendríamos, en conclusión, que las aguas volverían a sus cauces, y la realidad y la función del *terminus ultimus* vendrían a reducirse a

la que Santo Tomás y Capreolo asignan a la *subsistencia*, es decir, a la aptitud de la esencia individua completa para existir *in se, per se, seorsum et separatim ab aliis*.

Nos hemos entretenido, quizá excesivamente, en esta teoría teológica, pero que encierra un gran fondo filosófico. Nuestro juicio sobre esta opinión de Cayetano no mengua en nada nuestra sincera estima de su valor y sus méritos extraordinarios como intérprete de Santo Tomás.

2. **Alemania.**—Continúan la tradición tomista ENRIQUE DE CERVO (Hirtze † p.1367). Comentó las *Sentencias*. ENRIQUE DE HERFORD († 1370), *Catena entium*. Colonia fue la única universidad alemana que se mantuvo libre del nominalismo [1]. Allí enseñó ENRIQUE DE GORKUM (Gorichen o Gorcheym, (1386-1431), que se graduó en París h.1418. No es dominico, pero siguió fielmente a Santo Tomás. *Quaestiones in partes S. Thomae, Compendium Summarum Theologiae S. Thomae de Aquino* [2]. GERARDO DE MONTE (Van den Berge, ter Steghen, Teerstege, † 1480), defendió el tomismo contra el albertista Heimerico de Campo en sus *Decisionum S. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur Concordantiae* (1456, ed. G. Meersemann). *Commentaria ad De ente et essentia* (Colonia 1489) [3]. LAMBERTO DE MONTE († 1499) comentó la *Lógica* de Aristóteles y de Pedro Hispano (Colonia 1488). *Copulata pulcherrima, Quaestio magistralis de salvatione Aristotelis*. ENRIQUE DE ROSTOCK. JUAN DE WERD. MAGNUS HUNDT. JUAN NIDER († 1438) moralista. JORGE NIGER (Schwarz, h.1450). JUAN KROSBEIN. GERARDO DE ELTEN († 1484). JUAN WINCKEL DE HALLIS editó las *Quaestiones disputatae* de Santo Tomás (Estrasburgo 1500). GASPAR GRÜNDWALD, de Colmar, enseñó en Friburgo de Brisgovia hacia 1490. ENRIQUE DE NOLT († 1474), en Basilea. JERÓNIMO TUNGERSHEYN DE OCHSENFURT († 1500), en Leipzig. El húngaro PEDRO NIGER (Schwarz, h.1434-83) enseñó en Budapest, *Clypeus thomistarum contra modernos et scotistas* (Venecia 1481), *Clypeus thomistarum adversus omnes doctrinae doctoris Angelici obtrectatores* (V.1504), *Super Arte Veteri Aristotelis*. Siguieron el tomismo los canónigos ESTANISLAO BIEL, que enseñó en Cracovia, y CONRADO WIMPINA († 1531), rector y profesor en Frankfurt. CONRADO KOELLIN (1476-1536), natural de Ulm. Enseñó en Heidelberg y Colonia (h. 1511). Intervino en la cuestión de Reuchlin y polemizó con el luteranismo. Escribió *Quodlibetos* (Munich 1523) y comentó la *Summa*: *Expositio prima subtilissima simul ac lucidissima cunctisque theologiae facultatis secundum quamcumque opinionem stu-*

[1] G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik. II Via antiqua und moderna auf den deutschen Universitätem des 15. Jahrhunderts*, Sitzungsb. der Heidelberg Akad. der Wiss. Philos.-hist. Klasse (Heidelberg 1922).—Sobre la escuela albertina de Colonia, G. MEERSEMANN, *Geschichte des Albertimus*. I: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus* (Paris 1933), II: *Die ersten Kölner Kontroversen* (Roma 1935).—*Les origines parisiennes de l'albertisme colonais*: ADHLMA 7 (1935) 5-37.

[2] A. G. WEILER, *Heinrich von Gorkum* (Eisiedeln, Zurich, Colonia 1962).

[3] HEIMERICO DE CAMPO (Van den Velde, † 1460), *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam multum conferentia* (Colonia 1496).

diosis maxime necessaria in I.am II.ae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis (Colonia 1512). ULRICO KOELLIN, hermano del anterior [4].

3. **Países Bajos.**—JUAN TINCTOR, o Tinctoris († 1469), natural de Tournai, *Lectura in I partem S. Thomae.* DOMINGO DE FLANDES (Flandria, Balduino Lottin, h.1425-1500), *In Duodecim libros Metaphysicae Aristotelis, secundum expositionem eiusdem Angelici Doctoris, lucidissimae atque utilissimae quaestiones* (Venecia 1499; Colonia 1621). *Brevis recollectio in II Metaphysicorum, in II Analyticorum posteriorum, in II de Anima. Summa divinae philosophiae* [5]. CORNELIO DE SNECK († 1534). JUAN HOPPE († p.1520). CLEMENTE DE TERRA SALSA, *Conclusiones formales super prima parte, supra prima secundae et tertia parte* (Tournai 1485). PEDRO PISCATORIS (De Visschere, † 1508). PEDRO CROCKAERT (h.1460/70-1514). De Bruselas. Estudió en París, en Monteagudo, con Juan Mair. Primero fue nominalista, y por consejo de Standonck ingresó en la Orden dominicana, constituyéndose en reformador del tomismo. Fue maestro de Francisco de Vitoria, que editó sus comentarios a la II-II (París 1512). *Summularium artis dialecticae* (P. 1508), *Acutissimae quaestiones... in singulos Aristotelis logicales libros. In D. Thomae de Aquino opusculum de ente et essentiae* (P. 1509). *Argutissimae subtiles ac faecundae quaestiones physicales in octo libros physicorum* (P. 1510). VICENTE TEODORICO DE HARLEM († 1526), discípulo del anterior y condiscípulo de Vitoria. Impugnó a Erasmo con el seudónimo de *Taxandro.* Comentaron a Santo Tomás en Lovaina los maestros seculares JUAN MALDER (1563-1631) y JUAN WIGERS (1571-1639). GUILLERMO SEGUIER († 1671), *Philosophia tripartita* (3 vols.).

4. **Francia.**—En Francia la decadencia de estudios era completa a fines del siglo XV. El capítulo general de Ferrara (1498) da normas para restaurar los estudios en el convento de Saint-Jacques de París, que vuelve a florecer a principios del siglo XVI [6]. JUAN CAPREOLO (Chevrier, † 1444), «Princeps thomistarum». Natural de Aveyron. Enseñó en París y Rodez. Su gran obra *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* fue estimadísima y compendiada por el P. Isidoro de Isolanis, Pablo Soncinas, Silvestre Prierias y Matías Aquario (ed. Paban-Pégues, 7 vols., Tours 1900-1908). JUAN VERSOR (Le Tourneau, h.1480/5). Comentó el *De ente et essentia* y a Pedro Hispano, *Petri Hispani Summulae logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione* (Venecia 1508). LORENZO GERVAIS († 1483) enseñó en París y Colonia. GIL DE CHARRONELLE introdujo en 1491 la sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo por la *Summa* de Santo Tomás. JUAN CLERÉE (1455-1507), de Coutances. Amigo de Standock, reformador de Saint-Jacques de París, maestro general de la Orden. VALENTÍN CAMERS († 1515) enseñó en Perusa y Padua, donde fue maestro de Cayetano. JUAN FEYNIER (Fenario, † 1538),

[4] N. PAULUS, *Die deutschen dominikaner in Kampfe gegen Luther* (Freiburg i. Br. 1903)

[5] L. MAHIEU, *Dominique de Flandre. Sa Métaphysique,* en Bibl. Thom. XXIV (París 1942)

[6] E. BERNARD, O. P., *Les dominicains dans l'université de Paris* (París 1883); M. D. CHENU, O. P., *L'Humanisme et la Réforme au Collège Saint Jacques de Paris:* Archives d'Histoire dominicaine 1 (1946) 130-154

maestro de Francisco de Vitoria en París, maestro general de la Orden. AMEDEO MEYGRET († p.1524), de Lyón, denunciado por la Sorbona como luteranizante, *Quaestiones in libros de Caelo et Mundo Aristotelis* (París 1514). FRANCISCO SYLVIUS (Du Bois, 1581-1649). GUILLERMO PETIT († 1536). Confesor y bibliotecario de Francisco I, obispo de Senlis, inclinado a las tendencias humanistas. Favoreció a Erasmo y Lefèvre d'Étaples. Publicó los *Comentarios* de Durando a las *Sentencias* (1508). FRANCISCO VERMEIL († 1657), *Clavis regia ad I partem Summae D. Thomae* (Douai 1650). RAYMUNDO MAILHAT, († 1693), *Summa Philosophiae* 4 vols. (Toulouse 1652, Lyón 1667).

PEDRO LABAT († 1670), *Theologia scholastica, sive cursus theologicus*, etc. (Toulouse 1658). ANTONIO RÉGINALD (1605-76). JUAN BAUTISTA GONET (1616-81), *Clypeus theologiae thomisticae* 5 vols. (Colonia 1671). ANTONIO GOUDIN (1640-95), *Philosophia thomistica iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* 4 vols. JUAN NICOLAI († 1663). VICENTE CONTENSON (1641-74), *Theologia mentis et cordis seu speculatio universae sacrae doctrinae pietate temporata, e Patribus doctore potissimum Angelico derivata* (Lyón 1673). VICENTE BARON (1604-1674), *Theologia moralis summa bipartita*. Impugnó a Caramuel. LUIS BANCEL (1628-85), *Cursus universae theologiae scholasticae* 7 vols. (Aviñón 1682-92). *Theologia moralis* (Aviñón 1677). NICOLÁS ARNÚ (1629-92), de Mirancourt. Enseñó en Tarragona, Perpiñán y Padua, rector de la Minerva en Roma. *Clypeus philosophiae thomisticae veridica S. Thomae et Alberti Magni doctrina exornatus, addito opusculo de motione Primi Motoris. Dilucidum philosophiae syntagma*. JACQUES CASIMIRO GUÉRINOIS (1640-1703), de Laval, enseñó en Burdeos. *Clypeus philosophiae thomisticae, contra veteres ac novos eius impugnatores in quo veterum dogmata adversus Cartesii aliorumque modernorum inventa stabiliuntur* 4 vols. (Burdeos 1703). ALEJANDRO PINY (1639-1709), *Cursus philosophicus thomisticus* (Lyón 1670). ANTONINO MASSOULIÉ (1632-1706).

Inglaterra.—TOMAS CLAXTON, O. P. (h. 1400).—GUILLERMO SUDBERY, O.S.B. (h. 1400).

5. **España.** *Salamanca* [1].—Regentaron la cátedra de prima en la universidad LOPE DE BARRIENTOS, O. P. (de 1416-1434).—PE-

[1] NICOLÁS ANTONIO, *Bibliotheca hispana nova* 2 vols. (Madrid, Ibarra, 1783-1788); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La teología en nuestras universidades del siglo de oro*: Anal. S. Tarraconensia XIV (1942); MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la Teología en España (1470-1570)* (Roma, Iglesia Nacional Española, 1962).

K. BINDER, *Die Theologenschule von Salamanca und das Aufblühen der Scholastik unter Kaiser Karl V*: Religion, Wissenschaft, Kultur 11 (1960) 221-251; V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Los manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina*: CT 42 (1930) 326-46; ID., *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela Salmantina, siglos XV-XVII*: RevEsp Teol. 3 (Madrid 1943); JUSTO CUERVO, O. P., *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca* (Salamanca 1914-16) 3 vols.; T. DEMAN, *Salamanque (théologiens de)*, en DTC XIV 1017-31; FR. CARD. EHRLE, S. I., *Die Vatikanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des XVI Jahrhundert von Vitoria bis Bannez*: Der Katholik (1884-1885); ID., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl (Madrid 1930) edición española corregida por el P. José M. Mach, S. I; LUIS GETINO, O. P., *De Vitoria a Godoy, la edad de oro de San Esteban de Salamanca*: CT 8 (1913) 201-17; ID., *Historia de un Convento* (Vergara 1906); R. M. DE HORNEDO, S. J., *En el VII Centenario de la Universidad de Salamanca*: Razón y Fe 149 (1954) 421-32; F. PELSTER, *Zur Geschichte der Schule von Salamanca*: Gregorianum 12 (1931) 303-13; LUCIANO PEREÑA VICENTE, *La Universidad*

DRO MARTÍNEZ DE OSMA († 1480), maestro secular, que renovó el aristotelismo en Salamanca. Sigue a Santo Tomás, aunque con independencia. Impugnó las formalidades escotistas. Fue condenado y depuesto en 1477 por sus opiniones acerca de la confesión sacramental. *Commentaria in Symbolum Quicumque* (París 1478), *Commentaria in libros Ethicorum Aristotelis. Quaestiones super libros VII-XI Metaphysicae Aristotelis.*—Fue discípulo suyo FERNANDO DE ROA, que escribió *Commentaria in Politicorum Aristotelis libros* (Salamanca 1514) [2]. Sucedió a Pedro de Osma, primero como sustituto (1476) y después como profesor ordinario (1480-1486).—DIEGO DE DEZA, O. P. (1443-1523), natural de Toro. Los Reyes Católicos lo nombraron ayo y preceptor del príncipe Don Juan. Protegió eficazmente a Cristóbal Colón. Obispo de Zamora, Salamanca, Jaén, Palencia y arzobispo de Sevilla (1504), donde fundó el Colegio de Santo Tomás (1516). En su doctrina sigue a Capreolo. *Novarum defensionum doctrinae Angelici Doctoris S. Thomae de Aquino super quatuor libros Sententiarum quaestiones profundissimae et utilissimae* (Sevilla 1517) 4 vols. [3]—Le sucedió JUAN DE SANTO DOMINGO (1486-1507), y a éste, PEDRO DE LEÓN (1507-1526) [4]

FRANCISCO DE VITORIA (1492-1546) [5].—Nació en Burgos. Ingresó en la Orden dominicana en el convento de San Pablo de la

de Salamanca, forja del pensamiento político español del siglo XVI (Salamanca 1954); CÁNDIDO POZO, S. J., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca (1526-1644)* (Madrid, CSIC, 1959); SANTIAGO RAMÍREZ, O. P., *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos*: EstFil 1 (Las Caldas de Besaya 1952) 155s; LUIS SALA BALUST, *Catálogo de fuentes para la historia de los antiguos colegios seculares de Salamanca*: Hispania sacra 5 (1952) 145-202; 7 (1954) 410-66; ID., *Reales reformas de los antiguos colegios de Salamanca* (Valladolid 1956); ID., *Colegios de Salamanca 1623-1720* (Valladolid 1956); J. TONNEAU, Bulletin Thomiste IV (1934-36) 858-60; VIII (c.1343).

[2] Impugnó a Pedro de Osma JUAN LÓPEZ, O. P. († 1479), natural de Salamanca. Escribió *Concepción y nascencia de la Virgen*, ed. P. L. Getino (Madrid 1924).

[3] A. COTARELO Y VALLEDOR, *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico* (Madrid 1905); MATÍAS GARCÍA, O. P., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás*: CT 26 (1922) 188-198; A. PÉREZ GOYENA, S. I., *El IV Centenario de la muerte del maestro Fr. Diego de Deza*: Razón y Fe 67 (1923) 21-40; M. CANAL, O. P., *Fr. Diego Deza*: Anal. S. O. P. 16 (1923) 237-40; J. FERNÁNDEZ PRIDA, *D. de Deza y Cristóbal Colón*, en *Crónica del III Congreso Católico Nac. Español* (Madrid 1893) p.209-20; M. ALCOCER Y MARTÍNEZ, *Diego de Deza; estudio biográfico y crítico* (Valladolid 1927).

[4] En el siglo XV merece mencionarse ALBERTO DE AGUAYO (1464 p. 1518), prior de Santa Cruz de Granada, que tradujo la *Consolación de la filosofía* de Boecio, ed. L. Getino (Madrid 1921; Buenos Aires 1946).

El palentino JUAN DE ORTEGA, O. P., enseñó matemáticas en España y en Italia. *Summa de arithmetica: Geometria practica utilissima* (Roma 1515). *Quarta opera de Arithmetica et Geometria* (Messina 1522; Sevilla 1532).

[5] L. ALLEVI, *F. de V. e il rinovamento della Scolastica nel secolo XVI*: RFNS (Milán 1927) 401-415; Q. ALBERTINI, *L'oeuvre de F. de V. et la doctrine canonique du droit de guerre* (París 1903); C. BARCIA TRELLES, *Francisco de Vitoria fundador del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); G. M. BERTINI, *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de F. de V.* (Salamanca 1934); J. BROWN SCOTT, *El origen español del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); ID., *The Spanish Origin of International Law. F. de V. and his Law of Nations* (Wáshington 1933); ID., *The catholic Conception of International Law. F. de V. Founder of the modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations* (Wáshington 1934); L. GETINO, O. P., *El Maestro F. de V. Su vida, su doctrina e influencia* (Madrid 1930); D. IPARRAGUIRRE, S. I., *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico* (Bilbao 1957); A. LLANO, S. I., *La obligatoriedad del derecho natural en F. de V.*: Pensamiento 20 (1964) 417-448; LUCIANO PEREÑA VICENTE, *F. de V. en Portugal*: Arbor (1959) 326-341; A. NASZÁLYI, O. Cist., *Doctrina Francisci de Vitoria de Statu* (Roma 1937); D. L. RECASÉNS SICHES, *Las teorías políticas de F. de V.*: Anuario Asoc. Francisco de Vitoria (1931) 165-222; T. URDÁNOZ, O. P., *Obras de F. de V. Relecciones teológicas* (Madrid, BAC, 1950); ID., *Vitoria y el concepto de derecho natural*: CT 72 (1947) 229-88; ID., *Vitoria y la concepción democrática del*

misma ciudad, donde hizo sus primeros estudios de gramática y artes: «bonas litteras attingit feliciter iam inde a puero» [6]. En 1509/10 fue enviado al convento de Saint-Jacques de París, donde completó sus estudios de artes. Asistió a las lecciones de Juan de Celaya en el Colegio Coqueret. Hacia 1512/13 comenzó sus estudios de teología, con los maestros Juan Feynier (Fenario) y Pedro Crockaert, que desde 1507 había sustituido las *Sentencias* por la *Summa* de Santo Tomás. En 1516/17 comenzó su enseñanza en Saint-Jacques como bachiller sentenciario. Su labor literaria en este tiempo consiste en la edición de la II-II de Santo Tomás, que le encomendó Crockaert (París 1512), la edición de los *Sermones dominicales* de Pedro de Covarrubias (P. 1520) y su cooperación a la del *Dictionarium* o *Repertorium morale* del benedictino Pedro Bersuire (3 vols., P. 1521-22). En 24 de marzo de 1522 recibió la licenciatura en teología, y en 21 de junio del mismo año, el grado de doctor, con lo que terminó sus estudios en la capital francesa [7].

Terminados sus estudios, abandonó París y, tras breve estancia en Flandes, regresó a España, comenzando su enseñanza en el Colegio de San Gregorio de Valladolid (1523) hasta 1526, en que, por muerte de Pedro de León, quedó vacante la cátedra de prima de Salamanca. Vitoria recibió orden de presentarse a la oposición, y la ganó en competición con el portugués Pedro Margallo. Desde entonces hasta su muerte, veinte años después, se entregó por completo a la enseñanza, elevando su cátedra de Salamanca a la categoría de la primera en su tiempo y realizando desde ella su gran obra de la renovación de la teología. «A Vitoria principalmente debe Salamanca el ocupar en el siglo XVI un lugar como el que obtuvo París en la segunda mitad del siglo XIII; él fue quien la transformó en cuna de la nueva Escolástica» [8]. Su actividad docente apenas fue interrumpida por otras ocupaciones, como su asistencia a las Juntas de Valladolid en 1527, en que se trató el caso de Erasmo. Su influencia fue sobre todo oral. Ni siquiera publicó sus *Relecciones*, que aparecieron por vez primera en Lyón (1557) [9]. Fue en su aula donde formó los grandes discípulos que continuaron su labor en Salamanca y difundieron sus enseñanzas y su espíritu por las universidades europeas y las nuevamente fundadas en América y Filipinas, las hicieron brillar en Trento y las aplicaron a la colonización americana incorporadas a las Leyes de Indias [10].

poder público y del Estado: CT 73 (1947) 25-85; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Francisco de Vitoria* (Barcelona, Labor, 1939); A. DELL'ORO MAINI, etc., *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional* (Buenos Aires 1946); RUBÉN C. GONZÁLEZ, O., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico* (Buenos Aires 1946).

[6] Carta de Luis Vives a Erasmo (Brujas 1527).

[7] Sobre la formación de Vitoria: RICARDO G. VILLOSLADA, S. I., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.* (1507-1522), en *Anal. Gregoriana*, vol.14, sect.B (N.2) (Roma 1938).

[8] FR. CARDENAL EHRLE, S. I., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI:* EstEcl (1930) p.4.

[9] Sobre las obras de Vitoria, V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Mtro. F. de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones* (Madrid 1928), Bibl. de tomistas españoles n.4; T. URDÁNOZ, O. P., *Obras de F. de Vitoria* (BAC, Madrid 1950) p.83ss.

[10] Fueron discípulos de Vitoria: Domingo de Soto, Melchor Cano, Mancio de Corpus

Vitoria aparece en una de las encrucijadas más decisivas de la historia europea, en un momento revolucionario en que comenzaba a fraguar una nueva orientación del pensamiento y de la vida en el orden filosófico, religioso, político y social. En su formación intelectual influyeron profundamente los trece o catorce años de permanencia en las aulas parisienses. París era entonces el centro de convergencia de tres grandes corrientes doctrinales: Humanismo, nominalismo y de una incipiente restauración del tomismo. Un espíritu clarividente como el de Vitoria tuvo ocasión de vivirlas simultáneamente, de contrastarlas y apreciar lo que en cada una había de aceptable o de rechazable.

Aparentemente no hay nada más antitético que el nominalismo y el humanismo. Sin embargo, analizados a fondo, se pueden encontrar en ambos no pocas tendencias, afinidades y aspiraciones comunes. Si algunos terministas parisienses de aquel tiempo se entretenían en sutilezas desorbitadas, en los teólogos se revelan inquietudes de renovación y un sincero deseo de remediar los abusos que llevaban camino de esterilizar irremediablemente la filosofía y la teología.

A su vez, el humanismo, dentro de algunas ligerezas y extravíos, había logrado conquistas definitivas. Era una realidad con la cual no se podía menos de contar. Es verdad que en el arrollador movimiento humanista había mucho de peligroso, y Vitoria vivió lo suficiente para conocer algunas de sus más amargas desviaciones, pero también había mucho de bueno y aprovechable. Vitoria entró en contacto con el humanismo precisamente en aquellos años en que, un poco tardíamente, adquiría pujanza en París. Por entonces enseñaba en Coqueret el helenista Francisco Tissard de Amboise. Vivía Guillermo Budé. Es probable que Vitoria conociera a Luis Vives, pero no a Erasmo, que había pasado por París en 1511, y hacia el cual la actitud de Vitoria evolucionó desde la admiración sincera, hasta una franca desaprobación. Pero pudo conocer y apreciar lo que tenían de aceptable sus pretensiones de renovación de la teología, así como las actividades de Lefèvre d'Étaples y su grupo. Del humanismo sacó Vitoria su estima de los clásicos, un dominio decoroso del latín, un conocimiento del griego suficiente para poder consultar los textos originales y la utilidad de sus métodos críticos y literarios. Lo cual no le impide reducirlo a sus justos límites en cuanto subsidiario y auxiliar de la ciencia sagrada.

Conoció también el nominalismo tardío, que con su garrulería dialéctica dominaba en Monteagudo, Santa Bárbara y Coqueret. Pero no fueron ajenas a su formación la tendencia práctica y el

Christi, que enseñaron en Salamanca. Domingo de Santa Cruz, Vicente Barrón, Domingo de Cuevas, Andrés de Tudela, que enseñaron en Alcalá. Diego de Chaves, catedrático en Santiago de Compostela. Martín de Ledesma, en Coimbra. Tomás Manrique, maestro del Sacro Palacio, en Roma. Pedro Guerrero, obispo de Segovia. Sebastián Pérez, obispo de Osma. Alonso de Veracruz, O. S. A., que enseñó en Méjico. Andrés Vega, O. F. M., gran teólogo en Trento. Alfonso de Castro, O. F. M., que enseñó en Salamanca. Martín Pérez de Ayala, obispo de Valencia. Gaspar de Torres, mercedario.—A los misioneros procedentes del convento de San Esteban de Salamanca se debe la fundación de seis Universidades en América y una en Filipinas.

cultivo de los estudios morales y jurídicos de Juan Mair, a quien estima y califica de «vir bonus et doctus», y en menor grado de Jacobo Almain, con quien simpatiza poco, pero del que pudo aprovechar bastantes elementos en cuestiones de derecho natural.

Pero la influencia decisiva fue la del ambiente de renovación del tomismo en el convento de Saint-Jacques, donde tuvo como maestros a Fenario y Crockaert. Sin ser figuras de primera magnitud, del primero pudo asimilar la elocuencia y elegancia en la exposición, y del segundo su reacción contra el nominalismo en que se había formado y su afición a la lectura directa y asidua de las obras de Santo Tomás. A esto, unido a un agudo sentido de observación, a un exquisito discernimiento de cuanto podía hallar de bueno y aprovechable en tendencias tan diversas, se debe la sólida formación intelectual que le constituyó en jefe y orientador del movimiento restaurador de la teología en España. Algunos de sus sucesores le superarán en elevación y profundidad. Pero ninguno en claridad y en la gracia inimitable de su modo de enseñar. Melchor Cano decía que algunos de sus discípulos podrían llegar a saber más que él, pero que diez juntos no enseñarían como él.

Vitoria supo recoger los esfuerzos de restauración del tomismo, intentados aisladamente y de manera inconexa en París y Colonia, haciéndolos fructificar en la brillante escuela salmantina. Introdujo como libro de texto la *Summa* de Santo Tomás, sustituyendo a las *Sentencias*, que por rutina reglamentaria seguían vigentes en la Universidad de Salamanca. Conservó el método racional, completándolo con el positivo de un recurso constante a las fuentes escriturarias y patrísticas, dando su verdadera importancia y valor a cada uno de los lugares teológicos. Su discípulo Melchor Cano no tendrá más que formular teóricamente en su libro *De locis theologicis* lo mismo que Vitoria había enseñado con la práctica. Simplificó los problemas, eliminando la faramalla de cuestiúnculas con que los escolásticos decadentes habían recargado de fronda marchita el árbol de la ciencia, ahogando entre el barroquismo de su hojarasca las líneas nobles, sobrias y puras de la arquitectura tomista. Prescindió de las sutilezas con que los nominalistas habían convertido la ciencia en una logomaquia. Tuvo el arte incomparable de hacer descender de las regiones de la especulación abstracta los principios henchidos de virtualidades de la teología tomista, para ponerlos en contacto con las cuestiones morales y jurídicas en que tan densa era la realidad de su tiempo. De aquí surgen sus soluciones geniales a los problemas planteados por el descubrimiento de América. Certeramente ha dicho Brown Scott: «Antes de Vitoria todo es confusión. Después de las *Relecciones* de Vitoria todo es claridad».

Labor ciertamente difícil, pero que Vitoria llevó a cabo de modo asombroso por su tacto, prudencia y eficacia. Desde el primer momento fue tan clara su superioridad, que su método se impuso sin el cortejo desagradable de críticas, oposiciones ni enemistades que con tanta frecuencia amargan a los renovadores.

A pesar de la audacia de sus innovaciones, no suscitaron reacciones contrarias. Su claridad, elegancia, profundidad, y su visión certera de los problemas y las soluciones, suscitaron un clamor unánime de elogios, sin ninguna voz discrepante, para el que Melchor Cano califica de «maestro sumo de teología que España recibió por don singular de Dios». El humanista Clenardo atestigua: «Dictu mirum quam scribat nervose, quam apte partiatur, quam colligat acute, et tamen omnia iucunditatis plena» [11]. El historiador P. Fernández declara: «Era maestro no sólo en la sustancia de la doctrina, sino en el modo de enseñarla, porque su estilo era breve, agudo, resoluto y elegante». Pocos maestros han merecido tan justamente los calificativos de Hurter: «Clarus scientia theologica, clarior methodo quam inauguravit, clarissimus discipulis et fructibus quos per illos retulit» [12]. Exactamente ha escrito Menéndez y Pelayo: «De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España y la importancia soberana que la teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos» [13].

MELCHOR CANO, O. P. (1509-1560).—Nació en Pastrana. Estudió en Salamanca e ingresó en el convento de San Esteban (1523). En 1531 fue enviado a San Gregorio de Valladolid, donde tuvo por maestros a Diego de Astudillo y Francisco de Vitoria, y por condiscípulos a Bartolomé de Carranza y fray Luis de Granada (1504-88). Comenzó su enseñanza en San Gregorio (1536). En 1542 ganó la cátedra de prima de Alcalá (1543-46). El mismo año fue a Roma al Capítulo General y se graduó de maestro en teología en Bolonia. Al morir Francisco de Vitoria, ganó la cátedra de prima de Salamanca (1546-1551). Fueron discípulos suyos Ambrosio de Morales, Domingo Báñez, Bartolomé de Medina, Luis de Molina, San Juan de Ribera y fray Luis de León. Asistió al concilio de Trento como teólogo de Carlos V. Consagrado obispo de Canarias (1552), renunció el año siguiente, sin haber tomado posesión de su diócesis. Se retiró al convento de Piedrahíta hasta 1557, en que fue elegido Prior de San Esteban. Su elección como provincial (1559) le obligó a ir a Roma (1559-60). Murió en Toledo (30 de septiembre de 1561) [1].

[11] *Epistolarum libri duo* (Amberes 1566) p.133.

[12] *Nomenclátor* I 2 c.1369.

[13] *Algunas consideraciones sobre F. de V. y los orígenes del Derecho de Gentes*, en *Ensayos de crítica filosófica*, Ed. Nacional (Santander 1948) vol.43 p.230.

[1] V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*: CT 48 (1933) 178-208; FERMÍN CABALLERO, *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, en *Conquenses ilustres*, volumen 2 (Madrid 1871); G. GUTIÉRREZ, O. P., *M. C. en el cuarto centenario de su muerte*: EstFil 9 (1960) 499-505; A. GARDEIL, O. P., *Lieux théologiques*, en DTC 712-742; A. HUERGA, *In M. Cani 'De locis' scholia theologiam spiritualem spectantia*: Angelicum (Roma 1961); M. JACQUIN, O. P., *Melchior Cano et la théologie moderne*: Rev.sc.Phil. et Théol. 9 (1920) 121-141; P. MANDONNET, *Cano (Melchior)*, en DTC c.1.537-40; E. MARCOTTE, *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*: Rev. de l'Université d'Ottawa (1949); JOSÉ SANZ Y SANZ, O. S. A. Rec., *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos en el cuarto centenario de su muerte, 1560-1960* (Madrid, ed. Santa Rita, 1959); A. LANG, *Die «Loci theologici» des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Munich 1925).

Su gran obra es el tratado *De locis theologicis libri XII*, que comenzó en 1540 y dejó incompleto (Salamanca, Matías Gast, 1563). Se propone estudiar los lugares o fuentes de donde deben tomarse los argumentos para la demostración en teología, a la manera como lo hace Aristóteles en sus *Tópicos* para la filosofía. Como causa de su inspiración alude a Santo Tomás (1 q.18.2): «nec quidquam de locis theologiae post Divum Thomam explicatum est, quod mihi probaretur de iis quae in manus nostras venerunt»; y declara que no hizo más que exponer, ordenar y desarrollar lo que su maestro Vitoria practicaba. No obstante, reivindica su originalidad: «id autem eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumenti tractandum sumpsit» (Prólogo) [2]. Cano tiene el mérito indiscutible de haber llevado a cabo la sistematización de los lugares teológicos en un latín elegantísimo que en nada desmerece del de los mejores humanistas. Pero no se contenta con la elegancia del lenguaje: «Flumen enim nobis inanium verborum displicet, quibus sententia deest; nec sententiarum subtilitate capimur, si orationis est siccitas» [3]. El prólogo es una proclamación de la necesidad del orden y método en las cuestiones [4]. Da cabida a la filosofía como lugar teológico y recomienda el estudio de las ciencias naturales, la historia y las lenguas (l.10-11) [5]. Trata de eliminar las sutilezas y cuestiones inútiles, y critica con punzante ironía los abusos de la escolástica decadente, aunque hace un elenco despectivo y exagerado de materias, algunas de gran importancia en filosofía [6]. Sigue fielmente el tomismo, aunque con espíritu un poco ecléctico de independencia y libertad [7].

[2] Se han buscado paralelismos y anticipaciones en Rodolfo Agrícola (*De inventione dialectica*), Luis de Carvajal, Martín Pérez de Ayala, Juan de Vergara, cuyas *Cuestiones del Templo* utiliza en el libro XI, citando el nombre del autor. Pero nada de esto mengua la originalidad de Cano.

[3] *De locis* II, proemio.—Aludiendo a Erasmo, dice: «Sunt enim nonnulli, quibus, quoniam Novi Testamenti antiqua versio parum elegans et culta est, placeret maxime, ut, illa summota, in illius locum latinior alia succederet. Scilicet artis coloribus Dei volunt sapientiam pingere, et quasi puellam rhetorum flosculis exornare» (II c.5).

[4] «Saepe mecum cogitavi, Lector optime, boni ne plus is attulerit hominibus, qui multarum rerum copiam in disciplinis invexit, an qui rationem paravit, et viam, qua disciplinae ipsae facilius, et commodius ordine traderetur». «Nam et rerum inventoribus nos debere multum, negare non possumus, et debemus certe iis multum, qui ratione, atque arte res inventas ad communem usum accommodaverunt» (Proemio).

[5] G. Fraile, O. P., *La filosofía como lugar teológico*: EstFil 31 (1963) 511-20; M. Menéndez y Pelayo, *Vicisitudes de la filosofía platónica en España*, en *Ensayos de crítica filosófica*, Ed. Nac. XLIII (1948) 78ss.

[6] «Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis, sic enim inscribunt; de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis eiusmodi sexcentis, quae ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem, animo vel informare non poteram. Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent, qui haec tractarunt» (*De locis* IX c.7).

[7] «Memini de praeceptore meo (Vitoria) ipso audire, cum nobis II-II partis coepisset exponere, tanti divi Thomae sententiam esse faciendam ut, si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursum, non oportere Sancti Doctoris verba sine delectu et examine accipere; immo vero si quid aut durius aut improbabilius dixerit, imitaturos nos eiusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum, ratione in contrarium vocante, transit. Quod ego praeceptum diligentissime tenui» (XIII, proemio).

Cano escribió además *Tratado de la victoria de sí mismo*, que es una adaptación de la obra de Serafín Aceto de Portis (de Fermo), canónigo regular de San Agustín (Valladolid 1550, ed. V. Beltrán de Heredia, BAC, n.221). Relecciones *De Sacramentis in genere* (1547) y *De*

DOMINGO DE SOTO, O. P. (1495-1560).—Natural de Segovia. Estudió en Alcalá (1513-14) y en Santa Bárbara de París, donde se graduó de maestro en artes (1516-20). Asistió a las lecciones de Vitoria en Saint-Jacques, lo que determinó su conversión al tomismo, no sin que en su mentalidad perduraran algunos restos del ambiente nominalista respirado en Alcalá y París: «nos, qui inter nominales nati sumus, interque reales enutriti» (Prólogo a la *Isagoge* de Porfirio). En 1520 regresó a Alcalá y enseñó dialéctica, física y metafísica en el Colegio de San Ildefonso, donde tuvo por discípulo a San Juan de Avila. Decidido a retirarse del mundo, se dirigió a Montserrat, pero un benedictino le aconsejó que ingresara en la Orden de Predicadores. Tomó el hábito en San Pablo de Burgos (1524) y profesó en 1525, siendo enviado a Salamanca en otoño del mismo año. Ganó la cátedra de vísperas (1532-49). Prior de San Esteban (1540-1542, 1544-45). Asistió al concilio de Trento como teólogo del emperador (1545-47) y a la controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid (1550-51). Sucedió a Cano en la cátedra de prima (1552-60). Pronunció su oración fúnebre fray Luis de León [8].

Fue el gran colaborador de Vitoria en la restauración de la teología y la filosofía. Espíritu recto, ecuánime, equilibrado, intervino en los asuntos más variados de orden científico, religioso, político y económico, manifestando un carácter profundamente humano: el pauperismo en Castilla, la deliberación de la causa de los pobres, combatir la langosta y el hambre, proporcionar trigo a los estudiantes pobres de la universidad, etc. Su actitud es abierta y un poco ecléctica, apartándose de la escuela en algunas cuestiones, como la distinción real entre esencia y existencia [9].

Formado en el ambiente nominalista de Alcalá y París, pudo apreciar sus graves defectos. Habla de «barathrum sophismatum», «tempestas sophismatum», «monstrorum turba». «La dialéctica, en estos últimos años, ha salido de sus propios carriles, y no sólo es

Poenitentia (1548) (Salamanca 1550). Un dictamen a Felipe II sobre la licitud de declarar la guerra a Paulo IV, en que sostiene la tesis afirmativa, distinguiendo en el Papa dos aspectos, como jefe universal de la Iglesia y como monarca temporal. Considerado bajo el segundo, es lícito declararle la guerra, supuesto que sea injusto agresor, aunque guardando las debidas cautelas de derecho (Texto en Fermín Caballero, apéndice 41, p.508-523).—L. PEREÑA VICENTE, *Melchor Cano y su teoría de la guerra*: Anuario Asoc. F. de Vitoria (1959) 63-115.

[8] *Summulae* (Burgos 1529; Salamanca 1539). *In Dialecticam Aristotelis, Isagoge Porphyrii. Aristotelis Categoriae. De Demonstratione* (S. 1543). *Deliberatio in causa pauperum* (S., enero 1545). *Deliberación de la causa de los pobres* (S., marzo 1545; ed. Getino, Vergara 1926). *Super octo libros Physicorum commentarii* (S. 1545). *Super octo libros Physicorum quaestiones* (S. 1545). *De iustitia et iure* (S. 1553). *Commentarium in IV Sententiarum* (S. 1557). *De natura et gratia* (Venecia 1547).

BAEZA, *Apuntes biográficos de escritores segovianos* (Segovia 1877); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Salamanca 1960); DIEGO DE COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia* (Segovia 1637) p.717-729; A. DEL CURA, *Domingo de Soto. Maestro de filosofía*: EstFil 9 (1960) 391-440; AIME VIEL, *Dominique Soto au concil de Trente en contre du Protestantisme*: RevThom (1904-1906) 12-14.

[9] «Enimvero istud esse existentiae nunquam intellexi esse aliquam entitatem distinctam a subiecto (esencia) tamquam aliam rem, sed est modus, et actus substantiae» (*In IV Sent.*, dist.10 q.2 a.2 p.481; cf. *De Praedicamentis; de substantia* q.1). Cree también posible, a la manera de Escoto, que Dios pueda conservar la materia prima sin forma: «Probabile est Deum posse materiam sine forma servare. Neque in hoc puto derogari gravissimae auctoritati S. Thomae, tum, quia res non est tanti momenti; tum quia non nego, quin, in principiis persistendo Aristotelis, probabilissima est eius sententia (*Supra l. I phys.* q.6: *De materia* [Salamanca 1572] p.210). «Liberum lectorem deprecor, sane qui in verba magistri non adeo iuraverit, ut ne plus auctorum nomina aestimet, quam pondus rationum perpendat» (*Dial. quaest.* 1).

inaccesible para los estudiantes, sino oprobio y vergüenza para todos» [10].

Soto volvió a revisar sus libros de lógica, después de doce años de enseñanza de teología, con intención de restaurar el auténtico aristotelismo [11]. Cardillo de Villalpando proponía suprimir las *Súmulas* por completo [12]. Soto las considera útiles y necesarias como breve introducción a la *Lógica* aristotélica. No deben suprimirse, pero es necesario podarlas de su excesiva fronda [13]. Basta con reducirlas a seis meses, en lugar de concederles la preponderancia que tenían en Alcalá. Tuvo el mérito de haber comenzado a independizarse de Pedro Hispano, retornando al aristotelismo, pero, quizá por el respeto que inspiraba el nombre del Papa portugués, su labor quedó reducida a abreviar un poco las *Súmulas* y cambiar el orden de algunos temas. Su libro forma un grueso volumen, en que conserva todavía muchas cosas, a pesar de juzgarlas inútiles. La verdadera reforma la llevarán a cabo a fin de siglo Báñez—que reducirá el estudio de las *Súmulas* a dos meses—, Pedro de Oña y Francisco Toledo [14].

De su formación en París y su enseñanza en Alcalá proceden sus *Comentarios a los Físicos*, influidos por el nominalismo de Juan Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás Oresme. Pierre Duhem le atribuye haber formulado la ley de la caída de los graves sesenta años antes que Galileo [15]. En realidad, el hecho de la aceleración, o sea que la velocidad de los cuerpos pesados es tanto mayor cuanto caen de más alto, había sido ya señalado por Aristóteles y Santo Tomás: «Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit» [16]. El mérito de Galileo consistió en expresarlo en fórmulas matemáticas.

[10] «Enimvero cum res dialectica his retro annis triginta eo sophismatum extra proprias lineas prolapsa fuerit, ut non modo adolescentibus terribilis iam esset, atque adeo inaccessibilis, verum etiam cunctis ludibrio etiam opprobrioque haberetur» (*Summulae*, prólogo, ed. 1547). Lo mismo decía el mercedario Gregorio Arcisio: «Ingenue fateor Summulae in tantum crevisse volumen, tam proculque discesisse a suis limitibus, ut iam nihil minus quam introductio sint» (*In Eisagogen Porphyrianam* [1554] p.7.11).—V. MUÑOZ DELGADO, O. DE M., *Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la Lógica*: CT 87 (1960) 467-528; ID., *Reflexiones acerca de la naturaleza de la lógica en la obra de Domingo de Soto*: Estudios 20 (1964) 3-46.

[11] «Statui namque pro ingenio et exiguitate mea Aristotelem, cum primis hac tempestate iacentem atque neglectum, scholis restituere» (*In Dialecticam* [Salamanca 1548] dedicatoria)

[12] «Et quidem si par amplissimam Academiam mihi licuisset ex Gimnasio, Summulis quas vocant prorsus relegatis, atque Isagoge perlecta statim ad Aristotelem curam omnem atque studium transtulissem» (*Summa Summularum* [Alcalá 1590]).

[13] «Veluti barbaricum quoddam monstrum exploserint ac prorsus eiecerint, cum tamen esset potius velut frondosa arbor amputanda, non extirpanda, ut non simul eradicetur et triticum» (*Summulae* [1547] prólogo).

[14] V. MUÑOZ DELGADO, O. DE M., *La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI*: Salmanticensis 1 (1954) p.151.

[15] «Ubi enim moles ab alto cadit per medium uniforme: velocius movetur in fine quam in principio. Proiectorum vero motus remissior est in fine, quam in principio: atque ideo primus uniformiter difformiter intenditur, secundus vero uniformiter difformiter remittitur» (*Quaestiones super VII Physic.* q.3 fol.92v col.2 [Salamanca 1572]).—P. DUHEM, *Les précurseurs parisiens de Galilée. Dominique Soto et la scolastique parisienne*, en *Études sur Léonard de Vinci* III (París 1913) p.261-583.

[16] *De Caelo* I c.8 lect.17. «La tierra y el fuego, cuanto más cercanos están a sus lugares, aquélla al centro, el fuego al término superior, tanto más rápidamente se mueven. Si el lugar fuera infinito, sería también infinita la aceleración, e igualmente lo serían la pesantez y la ligereza», etc. (ARISTÓTELES, *De Caelo* I 9,277a. Traducción de FRANCISCO DE P. SAMARANCH [Madrid 1964] p.726a).

Soto trató además numerosos temas jurídicos, políticos y económicos, siguiendo la línea y desarrollando las doctrinas de Francisco de Vitoria [17].

En la cátedra de prima se sucedieron: PEDRO DE SOTOMAYOR, O. P. (1560-64) [18].—MANCIO DE CORPUS CHRISTI, O. P. (1564-76) [19].—BARTOLOMÉ DE MEDINA, O. P. (1576-80) [20].—DOMINGO BÁÑEZ, O. P. (1580-1604) [21].—PEDRO DE HERRERA, O. P. (1604-21) [22].—FRAN-

[17] V. D. CARRO, O. P., *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes* (Madrid 1930); ID., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Salamanca 1944²); HIPÓLITO SANCHO, *Ideas penales del maestro Domingo Soto, O. P.*: CT 20 (1919) 318-336; 21 (1920) 306-317; JAIME BRUFAU PRATS, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder* (Salamanca 1960); ID., *Domingo de Soto, Relección «De dominio»*, ed. crítica y traducción (Universidad de Granada, 1964); ID., *Humanismo y derecho en D. de S.*: Anales de la cátedra Francisco Suárez, 2 (Granada 1962) 333-347.

[18] PEDRO DE SOTOMAYOR, O. P. (1511-1564). Nació en Córdoba, hijo de los condes de Pinto y Caracena. Se graduó de maestro en Sigüenza. Escribió *Comentarios a la Suma* (inéditos).

[19] MANCIO DE CORPUS CHRISTI, O. P. (1510/12-1576). Nació en Becerril de Campos. Profesó en San Esteban (1524). Discípulo de Vitoria y catedrático de Santo Tomás en Sevilla, Alcalá (1548-1564) y Salamanca. Tuvo por discípulos a Francisco Suárez y Gregorio de Valencia. Escribió *Comentarios a la Suma* (inéditos).—V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El maestro Mancio de Corpus Christi*: CT 51 (1935) 7-103.

[20] BARTOLOMÉ DE MEDINA, O. P. (1528-1580). Natural de Medina de Rioseco (Valladolid). Discípulo de Melchor Cano. Escribió *Comentarios a la Suma* I-II (Salamanca 1577), III (S. 1578). *Instrucción de confesores*: *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia* (S. 1579) traducido al italiano (Venecia 1582). Es considerado como creador del probabilismo, o sea del sistema moral en que se acude a principios reflejos cuando se carece de principios directos. Plantea la cuestión de este modo: «Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem, relicta probabili; an satis sit sequi probabilem?», y contesta «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit» (I-II q.19.6, al fin). Cf. IGNACIO GONZÁLEZ MENÉNDEZ-REIGADA, O. P., *El pseudo-probabilismo de Fray Bartolomé de Medina*: CT 37 (1928) 35-57; M. SOLANA, *Hist. de la Fil. española* III p.163-165.

[21] DOMINGO BÁÑEZ (1528-1604). Nació en Valladolid. Su padre, Juan Báñez de Mondragón, era oriundo del caserío de Artazubiaga (Arechavaleta, Guipúzcoa), y su madre de la Montaña de Santander. Profesó en San Esteban (1547). Fue discípulo de Melchor Cano. Enseñó artes y teología en San Esteban (1551-61). Se graduó de doctor en Sigüenza (1565). Prosiguió su enseñanza en Avila, donde fue confesor de Santa Teresa, Alcalá, San Gregorio de Valladolid y Toro. Ganó la cátedra de Durando, en Salamanca (1577-80), y después la de prima, que regentó de 1580 a 1599, en que, jubilado por enfermedad, se retiró al convento de San Andrés de Medina del Campo, donde murió. Instaló una imprenta en San Esteban, donde imprimió la mayor parte de sus obras. Es el teólogo más profundo y seguro de la escuela salmantina. Se propone seguir en todo y por todo a Santo Tomás, reaccionando contra un leve espíritu de eclecticismo: «Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Thomae» (*In II-II* q.24 a.6). «Etiam in levioribus quaestionibus, nec latum quidem unguem a S. Doctoris doctrina unquam discesserim» (*In I* q.24 a.6). Su comentarista preferido es Cayetano. Su nombre va unido a las famosas controversias *de Auxiliis* (premoción física y concurso previo), ocasionadas por la *Concordia*, de Luis de Molina. Su actitud, que se ha pretendido tildar de novedad calificándola de «bañezianismo», equivale a llevar la doctrina tomista hasta sus últimas consecuencias. Escribió: *Scholastica Commentaria in I Partem Angelici Doctoris D. Thomae q.1-64* (Salamanca 1584). *Super I Partem D. Thomae a q. sexagesimaquinta usque in finem* (S. 1588). *De fide, spe et charitate* (S. 1584). *De iure et iustitiae decisiones* (S. 1594). *Commentaria et quaestiones in duos Aristotelis Stagiritae de generatione et corruptione libros* (S. 1584). *Institutiones minoris dialecticae, quas Summulas vocant* (S. 1599). Con esta obra, escrita en su vejez, llevó a término la reforma de la lógica iniciada por Soto, reduciendo las *Súmulas* a la función de una breve introducción a la *Lógica* aristotélica, que podía cursarse en un par de meses. (V. MUÑOZ, *Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI*: Estudios 21 (1965) 3-20.

PAULINO ALVAREZ, O. P., *Santa Teresa de Jesús y el P. Báñez* (Madrid 1882); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El P. D. Báñez y Felipe II*: CT 35 (1927) 1-29; ID., *El Mtro. D. B. y la Inquisición española* CT 37 (1928) 289-309; 38 (1928) 35-58, 171-186; ID., *Valor doctrinal del P. Báñez*: CT 39 (1929) 60-81; ID., *Vindicando la memoria del P. Báñez*: CT 40 (1929) 312-22; 43 (1931) 193-99; ID., *El Mtro. Domingo Báñez*: CT4 7 (1933) 26-29.162-79; L. GUTIÉRREZ VEGA, G. M. F., *Domingo Báñez, filósofo existencial*: EstFil 4 (1954) 83-114.

Mantuvieron las disputas *de Auxiliis* en Roma TOMÁS DE LEMOS, O. P. († 1629), de Rivadavia. Regente de San Pablo de Valladolid. *Panoplia divinae gratiae*, etc (Biterris, A. Bertier, 1676).—DIEGO ALVAREZ († 1635), de Medina de Rioseco. Enseñó en Valladolid y en la Minerva de Roma, arzobispo de Trani (Apulia). *De auxiliis divinae gratiae* (Roma 1610).

[22] PEDRO DE HERRERA (1548-1630). Nació en Sevilla. Sustituto de Báñez (1599-1604), y después catedrático de prima. Obispo de Canarias, Orense, Tuy y Tarazona. *In Tractatum de Trinitate D. Thomae Aq. Commentarii et Disputationes* (Papiae 1627).

CISCO DE ARAÚJO, O. P. (1621-48) [23].—PEDRO DE GODOY, O. P. (1652-64) [24].

Catedráticos de vísperas: DOMINGO SOTO (1535-51).—PEDRO DE SOTOMAYOR, O. P. (1551-60).—JUAN DE LA PEÑA, O. P. (1560-65) [25]. JUAN VICENTE DE ASTORGA, O. P. (1584-91) [26].—PEDRO DE LEDESMA, O. P. (1608-16) [27].—DOMINGO PÉREZ, O. P. († p.1700) [28].

Catedráticos de Sagrada Escritura: ALONSO DE PEÑAFIEL, O. P. (s.XV), profesor de hebreo y de Biblia (1508).—MATÍAS DE PAZ, O. P. (1468-1519), enseñó en Valladolid y Salamanca (1513). Asistió a las Juntas de Burgos (1512) con los PP. Bustillo y Pedro de Covarrubias. En su tratado *De dominio regum Hispaniae super Indos* (1512) aborda la cuestión de la legitimidad de la conquista de América [29]. GREGORIO GALLO († 1578), obispo de Orihuela y Segovia (1577), asistió al concilio de Trento.

Catedráticos de Durando: BARTOLOMÉ DE MEDINA, O. P. (1575). DOMINGO DE GUZMÁN, O. P. (1581) [30].—ALFONSO DE LUNA, O. P. (1592) [31].

Figuras eminentes del convento de San Esteban son: TOMÁS DE CHAVES, O. P. († 1565), discípulo de Vitoria. Editó una *Summa sa-*

[23] FRANCISCO DE ARAÚJO (De Aravio, h. 1580-1664). Nació en Verín (Orense). Profesó en San Esteban (1601). Catedrático de prima (1621-48). Obispo de Segovia (1648). Murió en Madrid. Costeó el coro de San Esteban, donde su cuerpo se conserva incorrupto. Escribió *Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam* (I, Salamanca 1617; II, 1631). Comentarios a la *Summa: In III Partem* (S. 1634); *In II-II* (S. 1635), *In I-II* (I, Salamanca 1638; II, Madrid 1646), *In I Partem* 2 vols. (Madrid 1647). *Opuscula tripartita, hoc est in tres controversias triplicis Theologiae divisa, in quorum prima variae disputationes de pure scholastica, in secunda de Morali, et in tertia de expositiva Theologia utiliter expenduntur* (Douai 1633). Un pequeño párrafo intercalado en su comentario a las cuestiones sobre la gracia (q.111 a.5 dubium 6) ha dado ocasión a considerarlo como favorable al molinismo en la cuestión de la premoción física. Se trata de una interpolación de textos inéditos pertenecientes a Juan Vicente de Astorga, los cuales están en contradicción con las doctrinas que Araújo expone en su metafísica. Pero la explicación del hecho permanece oscura.—CRISÓSTOMO O'BRIEN, O. P., *El enigma de Francisco de Araújo*: CT 89 (1962) 221-88; 90 (1963) 3-79.

[24] PEDRO DE GODOY († 1677). Nació en Aldeanueva (Extremadura). Obispo de Burgo de Osma. *Disputationes theologicae in Summam D. Thomae* (Burgo de Osma, 7 vols. V [1666], VI [1667], VII [1668], I [1669], II [1670], III [1671], IV [1672]). En esta obra se inspiró Gonet para componer su *Clypeus*.

[25] JUAN DE LA PEÑA (h. 1513-65). Nació en Valdearenas (Guadalajara). Primero fue benedictino, y después ingresó en la O. P. en Toledo. Regente de San Gregorio de Valladolid (1559).—V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Mtro. Juan de la Peña*: CT 51 (1935) 325-56; 52 (1935) 40-60; 145-78; 54 (1936) 5-30.

[26] JUAN VICENTE DE ASTORGA (Asturicense, 1544-1595). Leonés. Ganó la cátedra de vísperas a Juan Alfonso Curiel († 1609). Profesor de la Minerva en Roma. *De Christi merito, satisfactione, praedestinatione*, etc. (Roma 1690). *Relectio de habituali Salvatoris N. sanctificante gratia* (R. 1591; Nápoles 1625).—M. H. MANZANEDO, *Introducción al estudio del concurso divino en Fray Juan Vicente de Astorga*: Studium I-II (1961-62) 45-74.

[27] PEDRO DE LEDESMA († 1616). Enseñó en Salamanca, Segovia y Avila. *De magno matrimonii sacramento* (Venecia 1595). *De divina perfectione, infinitate et magnitudine* (S. 1596). *De perfectione actus essendi creati*. *Tractatus de divinae gratiae auxiliis* (S. 1611). *Summa seu theologia moralis de sacramentis* (S. 1614). Compuso en español una *Suma de moral* (Salamanca, I 1598; II 1621).

[28] Escribió la psicología que forma parte del curso complutense de los dominicos. *De Incarnatione* (1732), *De fide* (1734), *De scientia Dei tum necessaria tum libera iuxta D. Thomae mentem* (Madrid 1747).

[29] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El P. Matías de Paz y su tratado «De dominio regum Hispaniae super Indos»*: CT 40 (1929) 173-90.

[30] Toledano. Hijo del poeta Garcilaso de la Vega. Estudió en San Gregorio de Valladolid. Catedrático de prima en Santiago de Compostela (1572-75) y de Durando en Salamanca (1577-81). Hizo oposiciones a la cátedra de Biblia con fray Luis de León, cuyo resultado fue muy discutido (1579).—V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vindicando la memoria del Maestro Fray Domingo Báñez*: CT 40 (1929) 312-22.173-90.

[31] ALFONSO DE LUNA (1551-1596). De Villalpando. Escribió adiciones a Medina, *Observationes novae et Additiones ad tertiam Partem S. Thomae eiusdem expositionem*.

cramentorum sacada de sus doctrinas (Valladolid 1565).—AMBROSIO DE SALAZAR, O. P. (1522-60), sustituto de Soto (1556-60).—VICENTE BARRÓN, O. P. († 1564), sustituto de Melchor Cano (1550-52), confesor de Santa Teresa, catedrático en Toledo (1552-64).—PEDRO FERNÁNDEZ, O. P., el «provincial santo» († 1580), natural de Vilvestre (Salamanca), discípulo de Cano, profesor en Segovia. Asistió a Trento con Juan Gallo (1562-64).—VICENTE FERRE, O. P. (1606-1683) [32].—MARCOS DE LAS HUERTAS, O. P. († h.1627), enseñó en Toledo, Pamplona y Burgos. *Quaestiones ad universam Dialecticam* (Douai 1622; Pamplona 1627).—PEDRO DE SOTO (1501-1563), natural de Córdoba, confesor de Carlos V, profesor en Oxford y Dilinga [33].

Alcalá.—Enseñaron ANDRÉS DE TUDELA (1507-1542), discípulo de Vitoria.—DOMINGO DE LAS CUEVAS, O. P. (1544-8).—PEDRO DE TAPIA, O. P. (1582-1657) [34].—JUAN GONZÁLEZ DE ALBELDA, O. P. († 1622) [35].—JUAN MARTÍNEZ DE PRADO, O. P. († 1668) [36].—MIGUEL ALFONSO ZAMORANO, O. P. († h.1658) [37].—COSME DE LERMA, O. P. († 1642) [38].—Los dominicos del colegio de Santo Tomás publicaron un curso de artes: *Collegii Sancti Thomae Complutensis in universam Aristotelis Logicam Quaestiones* (1693) [39].—La gran figura dominicana en Alcalá es JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P. (1589-1644) [40].

[32] Valenciano. Ingresó en San Esteban (1625). Enseñó Sagrada Escritura en Salamanca y Burgos. Regente de la Minerva de Roma (1654-72). Regresó a España y murió en Salamanca. *Tractatus theologici in I et II partem S. Thomae a q.27 usque ad 105* 8 vols. (Salamanca y Roma 1669-1690). *Tractatus de virtutibus theologicis et vitiis eis oppositis* (Roma 1669).

[33] Escribió *Institutiones christianae libri tres* (Augsburgo 1548), *Manuale clericorum* (Dilinga 1558), *Tractatus de institutione sacerdotum* (Dilinga 1560). *Parecer sobre si el uso de los afeites es pecado mortal en las mujeres* (mss 5938 fol.462 en la Bibl. Nac. de Madrid).—V. CARRO, O. P., *El Maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI* (Salamanca 1931).

[34] Natural de Villoria (Salamanca). Obispo de Segovia, Córdoba y Sevilla (1653). *Catena moralis doctrinae* (Sevilla 1654). *De virtutibus et vitiis in specie* (S. 1657). Comentarios a la I y III parte de la Suma (inéditos).—V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la universidad de Alcalá*: CT 13 (1916) 245-70.

[35] Profesor en la Minerva y Alcalá. Negó la premoción física. *Commentaria et disputationes in I partem* (Alcalá 1621, Nápoles 1637).

[36] De Valladolid. *Controversiae Metaphysicales Sacrae Theologiae ministrae* (A. 1649). *Dialecticae Institutiones quas Summulas vocant* (A. 1649). *Quaestiones Philosophiae naturalis in tres partes distributae... Super octo libros de Physico auditu* (A. 1651), *Super De Generatione et Corruptione* (A. 1651), *Super tres libros de Anima* (A. 1651). *Quaestiones logicae in tres libros distributae* (A. 1649) y varias obras teológicas.—JOSÉ RIESCO TERRERO, *El ser en la Metafísica de Martínez de Prado*: RevFil 15 (Madrid 1956) 529-42.

[37] *Commentaria in I partem D. Thomae* (A. 1658).

[38] Natural de Burgos. Sigue a Domingo de Soto, de cuyas obras hizo resúmenes. *Compendium Summularum sap. M. F. Dominici de Soto* (Burgos 1641; A. 1649-1663). *Disputationes in Summulas Fr. D. de Soto* (Madrid 1668; Burgos 1681). *Commentaria in Aristotelis Logicam ex doctrina S. M. F. Dominici de Soto* (Burgos 1642; M. 1673). *Cursus Philosophici... Tomus IV posthumus... duos libros de ortu et interitu... comprehendens* (Burgos 1666). *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis ex doctrina sapientissimi M. Fr. Dominici de Soto desumpta* (Burgos 1643; M. 1673). *Liber primus Summularum* (M. 1672).

[39] *Collegii Sti. Thomae Complutensis, Dialecticae dissertationes* 2 vols. (Alcalá 1714). *In octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones* (A. 1715). *In duos libros de generatione et corruptione Aristotelis quaestiones* (A. 1744). *In tres Aristotelis libros de Anima quaestiones* (A. 1741).

[40] JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644). Nació en Lisboa. Su padre, Pedro Poinsot, austríaco, era secretario del archiduque Alberto de Austria, y su madre, María Garcés, portuguesa. Estudió filosofía en Coimbra. En 1596 partió para Flandes y estudió teología en Lovaina (1608). En 1612 ingresó en la Orden de Predicadores en el convento de Atocha de Madrid. Enseñó filosofía y teología en el convento de Santo Tomás de Alcalá (1613-30). Catedrático de vísperas en la Universidad (1630-41), de prima (1641-43). Confesor de Felipe IV (1643). Murió en Fraga de Aragón. Sus obras filosóficas fueron reunidas en el gran *Cursus*

Valladolid.—En el colegio de San Gregorio[41] enseñaron: DIEGO DE ASTUDILLO, O. P. († 1536)[42].—BARTOLOMÉ DE CARRANZA, O. P. (1503-1576)[43].—ANTONIO DE ESPINOSA, O. P.—GREGORIO MARTÍNEZ, O. P. (1575-1637)[44].—ALFONSO DE AVENDAÑO, O. P. († 1596). DOMINGO DE PARRAJA, O. P.—RAFAEL DE LA TORRE, O. P.[45].—DIEGO NUÑO CABEZUDO, O. P. († 1614)[46].—BALTASAR NAVARRETE, O. P.[47]—JACINTO DE LA PARRA, O. P. (1619-1684)[48].—ALFONSO MANRIQUE, O. P. († 1709)[49].—FRANCISCO CARRASCO, O. P. (h. 1712)[50].—GASPAR RUIZ, O. P. (h. 1652).

Santiago de Compostela[51].—DIEGO DE CHAVES, O. P. (1507-1592).—JUAN GALLO, O. P. (1521-1574).—JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, O. P. († 1615)[52].—ANTONIO DE SOTOMAYOR, O. P. (1557-1648)[53].

philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem 3 vols. (Madrid 1637.1638; Colonia 1638; Roma 1636.1637; Lyón 1663; París 1883). Edición B. Reiser (Turín 1930-38). Su *Cursus theologicus* comprende ocho volúmenes, los cuatro primeros publicados en vida de su autor (Alcalá 1637), y los restantes por Diego Ramírez (París 1883-86). Edición por los Benedictinos de Solesmes, París-Tournai-Roma, 1931ss). Influyó en Díaz, Guerinois, Goudin, Billuart, Gonet, Contenson y los Salmanticenses.—L. GETINO, *Dominicos españoles confesores de reyes*: CT 14 (1916) 374-451; S. RAMÍREZ, O. P., *Juan de Santo Tomás*, en DTC VIII c.803-808; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Breve reseña de las obras de J. de Santo Tomás y de sus ediciones*: CT 59 (1945) 236-40; I. MENÉNDEZ REIGADA, O. P., *Fray Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 7-20.

41 G. DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* 3 vols. Edición MANUEL MARÍA DE LOS HOYOS, O. P. (Valladolid 1928-1940).

42 Filósofo, teólogo y escriturario. De él decía Francisco de Vitoria: «El maestro Astudillo más sabe que yo, pero no vende sus agujetas tan bien como yo». *Quaestiones super VIII libros Physicorum et super duos libros de Generatione Aristotelis, una cum legitima textus expositione eorumdem librorum*, con prólogo y versos de fray Luis de Granada (Valladolid 1532).

43 Nació en Miranda de Navarra. Enseñó en San Gregorio (1527). Asistió al concilio de Trento. Sus *Comentarios sobre el Catecismo cristiano* (Amberes 1558) fueron ocasión del largo proceso inquisitorial comenzado en España y terminado en Roma.—B. MARTÍN MÍNGUEZ, *Vindicación del Sr. D. Bartolomé de Miranda* (Madrid 1902); M. CANAL, *El proceso de Fray B. de C. y el P. Pedro de Soto*: CT 38 (1928) 349-59; J. CUERVO, *Carranza y el Doctor Navarro*: CT 6 (1913) 369-95.

44 *Comentarios a la I-II* 3 vols. (Valladolid 1617-37).

45 Extremeño. Profesor en San Gregorio y prior de San Esteban de Salamanca. *De partibus potentialibus iustitiae*, I *De religione et eius actibus* (Salamanca 1611), II *De vitiis religioni oppositis* (S. 1612).

46 Natural de Villalón (Valladolid). Profesor en San Gregorio y Segovia, donde murió. *Tractatio in III D. Thomae partem* (I, Valladolid 1601; II, 1609; Venecia 1612; Roma 1672). Intervino en las cuestiones *de Auxiliis*.

47 *Controversiae In Divi Thomae et eius scholae defensionem* 3 vols. (Valladolid 1605).

48 Natural de Madrid. *Artium Cursus, scilicet Dialectica, logica et Physica* 4 vols. (1657). *De generatione et Corruptione et de Anima* 2 vols. (publicados en Roma a nombre de Cosme de Lerma).

49 De San Pablo de Valladolid. Vivió en Sicilia y Monselice (Padua). *Universae moralis Theologiae summaria Collectio* (Venecia 1706). *De Theologia mystica* (Venecia 1707). *Escuela de Príncipes y Cavalleros, esto es la Geografía, Retórica, la Moral, Económica, Política, Lógica y Física. Compuesta por el Señor de la Mota Levayer, francés.* Sacada en toscano por el abad Escipión Alerano Boloñés, y nuevamente traducida por el P. Alonso Manrique, de Predicadores (Palermo 1688). E. TODA y GÜELL, *Bibliografía Espagnola d'Italia* (1927) IV 14.

50 Natural de Alaejos. Catedrático de prima en Valladolid y Alcalá, *Dubia praecipua Theologiae* 2 vols. (Valladolid 1712).

51 V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La facultad de teología en la Universidad de Santiago*: CT 39 (1929) 145-73, 289-306.

52 Natural de Martín Muñoz de las Posadas (Avila). Discípulo de Soto en Salamanca. Catedrático en Santiago (1601-3) y Salamanca. *Aristotelis Logica Magna variis et multiplicibus quaestionibus septem libris comprehensis elucidata, in quibus praecepta Logicalia ad D. Thomae Aquinatis et doctoris Ecclesiae sententiam revocantur, et eiusdem Angelici Magistri doctrina contra adversarios illius acerrime defenditur»* (Salamanca 1600). *Commentaria in Aristotelis Metaphysicam* (inédito).—MARCOS MANZANEDO, *Juan Sánchez Sedeño y su doctrina lógica*: EstFil 5 (1956) 293-315.

53 J. ESPINOSA RODRÍGUEZ, *Fray Antonio de Sotomayor y su correspondencia con Felipe IV* (Vigo 1944).

PEDRO PORTOCARRERO, O. P. († 1591) (de 1575-79).—JERÓNIMO DE ULLOA, comentó la *Metafísica* (inédito).

Cataluña y Aragón.—ANGEL ESTANYOL, O. P. († 1520), *Opera logicalia secundum viam Divi Thomae* (Barcelona 1504).—CIPRIANO BENETO, O. P. († h. 1531)[54].—JUAN ILDEFONSO BAPTISTA, O. P. († h. 1468), comentó la *Summa* (Lyón 1648).

Valencia.—NICOLÁS EYMERICH, O. P. (h. 1320-1399)[55].—SAN VICENTE FERRER, O. P. (1350-1419)[56].—VICENTE JUSTINIANO ANTIST, O. P. († 1595)[57].—DIEGO MAS, O. P. († 1608)[58].—BLAS VERDÚ DE SANS, O. P. († 1625)[59].—JUAN BIESCAS, O. P., *Apologia pro doctrina S. Thomae* (Huesca 1635).—MARCO ANTONIO SERRA, O. P. (1581-1645), comentó la *Summa* (Roma 1652-53).—FRANCISCO GARCÍA, O. P. († 1583), *Tratado utilísimo de todos los contratos, cuantos en los negocios humanos se pueden ofrecer* 2 vols. (Valencia 1583).—TOMÁS MALUENDA, O. P. (1566-1628), historiador de la Orden.—JUAN TOMÁS DE ROCABERTI, O. P. (1627-99), arzobispo de Valencia y general de la Orden, *Bibliotheca maxima pontificia* (Roma 1698). JERÓNIMO VIVES, O.P. (1654).—TOMÁS VILLAR, O.P.(† 1647), *Summa controversiarum in I partem Angelici* 3 vols. (Barcelona 1638-47).

Madrid.—BERNABÉ GALLEGO DE VERA († h. 1661)[60].—M. LEZAMA, O. P. († 1668).

[54] Natural de Albelda (Aragón). Estudió en París (h. 1500). Enseñó en la Sapientia de Roma y en París (1509-31). Amigo de Aleandro. *Clavis Logica. Clara et compendiosa introductio ad Logicam* (Roma 1509). *Compendium terminorum. Tractatus quatuor: De prima orbis Sede. De Concilio. De Ecclesiastica potestate. De Pont. Maximi auctoritate* (R. 1512). *Spiritualis Sapientiae Breviloquium* (R. 1510). *Aculeus contra Iudaeos* (R. 1515). *De Praeeminentia Imperatoris* (R. 1518).—TODA, I 243.—CELEDONIO FUENTES, O. P., *Escritores dominicos del reino de Aragón* (Zaragoza 1932).

[55] Doctor por la Sorbona. Inquisidor. Se destacó por su antilulismo. *Directorium Inquisitorum. Dialogus contra lullistas. Contra doctrinam R. Lull.* (mss. París). *Fascinatio lullistarum. Incantatio studii Ilerdensis. Confessio fidei christianae. Tractatus contra alchimistas. Contra astrologos et nigromantes. De principiis naturalibus. In I librum Physicorum Aristotelis. Tractatus de potestate papali* (CARRERAS ARTÁU, o.c., II 38ss).

[56] Celebérrimo predicador. Escribió varias obras lógicas: *De suppositionibus terminorum* (1370). *Quaestio solemnis de unitate universalis. Tractatus vitae spiritualis. De moderno Ecclesiae schismate.*—M. GARCÍA MIRALLES, O. P., *Escritos filosóficos de San Vicente Ferrer*: EstFil 7 (1955) 283-84; J. M. GARGANTA y V. FORCADA, O. P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer* (Madrid 1956) BAC n.153; EDUARDO POVEDA, *El tratado de «Suppositionibus dialecticis» de San Vicente Ferrer y su significación histórica en la cuestión de los universales*: Anales del Seminario de Valencia, 3 [1963, 2.° semestre] n.6,5-88); CARRERAS ARTÁU, o.c., II 453-56.

[57] *Dialecticarum Institutionum libri duo* (Valencia 1572). *Commentaria in universam Logicam, una cum lucidissimis quaestionibus, quae totam hanc facultatem luce meridiana clariorem reddunt. Accessit etiam eiusdem Auctoris thesaurus quaestionum, iis qui aut disputaturi aut assertiones deffensuri sunt, admodum necessarius* (Valencia 1572; Venecia 1582; Colonia 1617).

[58] Nació en Villarreal (Valencia). Estudió en San Esteban de Salamanca. Enseñó en Valencia. *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, in quinque libros distributa* (Valencia 1587). *Commentaria in Porphyrium et in universam Aristotelis Dialecticam una cum quaestionibus quae a gravissimis viris agitari solent* (V. 1592). *Commentaria in universam philosophiam Aristotelis, una cum quaestionibus*, etc. (1599). *Commentaria in VIII libros Physicorum, una cum quaestionibus* (V. 1599). *Disputatio de elementis libri VI comprehensa.* Comentó el *De Caelo, De generatione et corruptione, Meteorum, De Anima*, y la *Summa* de Santo Tomás (inéditos).

[59] Nació en Cati (Valencia). Profesor en Valencia y rector de Tortosa. *Disputatio de rebus universalibus* (V. 1593). *Opuscula philosophica* (Tarragona 1598). *Utrum detur quarta figura* (galenica) (Colonia 1627). *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Barcelona 1614). *Commentaria, scholia, resultae quaestiones super disputationem de Trinitate I Partis S. Thomae* (Tarragona 1602). *Relectiones duae, altera contra scientiam mediam, et altera pro divinorum auxiliorum efficacia* (B. 1610).

[60] Madrileño. Perteneció al convento de Huete (Cuenca). Enseñó en Cáceres (Castro Julii) y Madrid. *Controversiae Artium in defensionem doctrinae Angelici Doctoris D. Thomae*, I *Controversiae logicae* (Madrid 1623; Colonia 1638); II *De controversiis physicis.*

Sevilla.—En el colegio de Santo Tomás, fundado por Deza, enseñaron: AGUSTÍN DE ESBARROYA († 1554)[61], cordobés, *Expositio primi tractatus Summularum Mag. Petri Hispani* (Sevilla 1533), *Dialecticae introductiones trium viarum placita Thomistarum videlicet, ac Scotistarum necnon Nominalium complectentes* (1.ª parte, Sevilla 1533; 2.ª 1535).—DOMINGO DE VALTANÁS MEXÍA, O. P. (1488-1560), entre otras muchas obras escribió *Aristóteles, Compendio de la Philosophia natural* (Sevilla 1957)[62].—ALONSO DE CABRERA (1549-98), predicador de Felipe II, enseñó en Osuna.—JUAN DE OCHOA, O. P. († 1565), fundador de la Universidad de Osuna, *Omnes primariae conclusiones omnium et singularum articulorum Summae S. Thomae, additionumque in carmen redactae quo facilius memoriae mandari possint* (Roma 1565).—TOMÁS DE MERCADO, O. P.[63]—MELCHOR CORONADO (CORONAT), O. P. († 1624), barcelonés, enseñó en Sevilla. *Commentaria et quaestiones in duos libros Aristotelis Stagiritae de Ortu et interitu, rerum naturalium, sive de generatione et corruptione earumdem, Tractatus de existentia creata* (Amberes 1624).—DIEGO ORTIZ, O. P. († 1642), *Summularum brevis explicatio* (Sevilla 1635). *Philosophiae brevis explicatio in quatuor partes distributa. Prima pars continens octo libros Physicorum. Conferentiae communes physicorum in quibus graviores difficultates disputantur* (Sevilla 1640).—DOMINGO LYNZE, O. P. († 1697), irlandés, regente del colegio de Santo Tomás. *Summa philosophiae speculativae iuxta mentem et doctrinam S. Thomae et Aristotelis* 4 vols. (París 1666-1686).

Méjico.—PEDRO DE PRAVIA, O. P., discípulo de Vitoria.—BARTOLOMÉ DE LEDESMA, O. P. († 1604), obispo de Oaxaca. *Suma de casos de conciencia* (Méjico 1560). *Summarium de septem Ecclesiae sacramentis* (Salamanca 1585).

Lima.—JERÓNIMO CAMARGO, O. P. (s.XVI), *Analogorum liber. Tractatus de Analogia.*

Coimbra.—MARTÍN DE LEDESMA, O. P. († 1574), discípulo de Vitoria, enseñó en Valladolid, y treinta años en Coimbra (1544-74)[64]. ANTONIO DE SIENA, O. P., portugués († 1584).

[61] Cordobés. Enseñó en Sevilla. Se dice que Domingo de Soto exclamó al oírle: «O felix ingenium infeliciter natum». *Expositio primi tractatus Summularum Magistri Petri Hispani* (S. 1533). *Dialecticae Introductiones trium viarum placita Thomistarum videlicet, ac Scotistarum necnon Nominalium complectentes* (I, Sevilla 1533; II, 1535).—JESÚS SAGREDO, O. P., *Bibliografía dominicana de la Provincia Bética (1515-1921)* (Almagro 1922).

[62] A. HUERGA, O. P., *Domingo de Valtanás y las inquietudes espirituales del siglo XVI* (Valencia 1959); ID., *Domingo de Valtanás, Apologías* (Barcelona 1963); ID., *La obra literaria de Valtanás*, en *Segundo Congreso de Espiritualidad* (Salamanca 1962)

[63] Sevillano. Pasó a Nueva España, donde ingresó en la O. P. y estudió con Pedro de Pravia, discípulo de Vitoria y Soto. Enseñó en la recién fundada Universidad de Méjico (1553). Volvió a España y escribió su obra dedicada al consulado de Mercaderes de Sevilla: *Summa de Tratos y Contratos de mercaderes y tratantes discididos y determinados* (Sevilla 1569). *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* (S. 1571). *In Logicam Magnu Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus* (S. 1571). Volvió a América, y al regreso pereció en un naufragio delante de San Juan de Ulloa. Don José Larraz atribuye a Mercado el gran mérito de haber señalado la causa de la crisis económica de Castilla, originada por la inflación producida por la afluencia de plata y oro procedentes de América. Al concepto medieval de riqueza, basado en la estima de los metales preciosos, sustituye Mercado el de la riqueza basada en la producción, la industria y el comercio (JOSÉ LARRAZ, *La época del mercantilismo en Castilla*, Madrid 1943², p.119).

[64] *Expositiones in universam D. Thomae Summam* (acomodados al texto de las Sentencias).

Mercedarios [1]. JERÓNIMO PÉREZ († 1549), valenciano. Enseñó veinte años en Valencia y después en la Universidad de Gandía, fundada por San Francisco de Borja (1546). Sustituyó las *Sentencias* por la *Summa*, a la que escribió el primer comentario impreso en España: *Commentaria super primam partem Summae S. Thomae Aquinatis, quae respondent primo libro Magistri Sententiarum* (Valencia 1548). *In primam secundae D. Thomae Commentaria* (V. 1548). *Monoctium, sive unius noctis opusculum* (Nápoles 1525) [2].—DOMINGO DE SAN JUAN DE PIE DE PUERTO (Domingo de Alcázar o de Azcárate, h.1490-1540). Estudió en París, de donde vino con Juan Martínez Silíceo para enseñar lógica en Salamanca «in via realium, iuxta modum scholae parisiensium» (h.1516). Sigue la orientación nominalista de París. *Syllogismi...* o *Expositio in quartum tractatum Magistri Petri Hispani* (1521) [3].—GREGORIO ARCISIO (h.1516-1561), valenciano, filósofo, teólogo y médico. Enseñó artes en Valencia, Ingolstadt, París y Salamanca, en el colegio de la Vera Cruz. Reformó la Lógica, pero influido por Lefèvre d'Étaples y Clichtoveo [4]. FRANCISCO ESCOBAR, valenciano. Comenzó a traducir la *Retórica* de Aristóteles hacia 1557, pero no la terminó.—AMBROSIO MACHÍN DE AQUENA, *Commentaria una cum disputationibus in primam Partem S. Thomae* (Madrid 1621).—FRANCISCO ZUMEL (1540-1607). Natural de Palencia. Estudió en Salamanca con Pedro de Sotomayor y Mancio de Corpus Christi. Enseñó en Salamanca artes (1570), metafísica (1576), filosofía moral (1580-1601). General de su Orden (1593). Murió en Salamanca. Adictísimo al tomismo. Tomó parte en las controversias *De Auxiliis* a favor de Báñez [5].—PEDRO DE OÑA (1550-1626), burgalés. Enseñó filosofía en Alcalá y teología en Santiago de Compostela (1593). Obispo de Gaeta (1604-1626) [6].—SILVESTRE SAAVEDRA.—PEDRO DE JESÚS MARÍA, *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Sevilla 1624).—GABRIEL TÉLLEZ (Tirso de Molina, 1584-1648) refleja las controversias *De Auxiliis* en su

Primus Tomus, qui et prima 4 nuncupatur (Coimbra 1555). *Secunda Quartae* (Coimbra 1560). Es poco afecto a Cayetano, de quien escribe: «Nempe etsi eruditissimus vir Caietanus interpretatus fuerit S. Thomam, in multis multa reliquit et in omnibus infelici et confuso et parum utili stilo processit» (Ed. Coimbra, 1555, Ad lectorem).

[1] A. PÉREZ GOYENA, S. I., *Los grandes teólogos mercedarios*: Razón y Fe 54 (1919) 29-41, 137-55.

[2] V. MUÑOZ, *Los comentarios a la I Parte de Santo Tomás del mercedario Fray Jerónimo Pérez*: Estudios 3 (Madrid 1947) 405-14; ID., *Obras teológicas del P. Jerónimo Perez. I Monoctium* (Poyo 1963); FRANCISCO DE LA CALLE, O. de M., *Fr. Jerónimo Pérez. Teoría del conocimiento en los primeros comentarios de un español a la «Suma» de Santo Tomás*: Estudios 20 (1964) 47-74.

[3] V. MUÑOZ, *Domingo de S. Juan de Pie del Puerto y su obra lógica acerca de las «Oppositiones» entre proposiciones*: Estudios 21 (1965) 162-86.

[4] Obras: *In Eisagogen Porphyrianam Scholia* (S. 1554). *De Logica, sive Aristotelis organum* (Alcalá 1556). *In Aristotelis Logicam institutiones cum expositionibus* (Valencia 1562). *In Physicam Aristotelis praefationem, alioqui ancipitem, et arduam, perutilis et scitu dignissima quaestio* (V. 1562).

[5] GUILLERMO VÁZQUEZ, O. de M., *El P. Francisco Zumel, general de la Merced y catedrático de Salamanca*: Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos (Madrid 1920); V. MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel* (Madrid-Roma 1950); ID., *Zumel y el molinismo* (Madrid 1953); GUMERSINDO PLACER, O. de M., *Bibliografía del teólogo mercedario Fray Francisco Zumel y Bustillo*: Estudios 21 (1965) 21-68.

[6] *Commentaria una cum quaestionibus super universam Aristotelis logicam magnam* (Alcalá 1588); *Introductio ad Aristotelis dialecticam, quam vulgo Summulas, seu Parva logicalia, nuncupant* (A. 1593). *Super octo libros Aristotelis de Physica auscultatione* (A. 1593).—V. MUÑOZ, *Las Súmulas de lógica del curso de filosofía de Pedro de Oña*: Estudios 17 (1961) 411-37.

Condenado por desconfiado.—ALONSO ROJAS, *El gobernador eclesiástico colegido de la Sagrada Escritura, Cánones y Concilios, necesario principalmente a los que tienen cargo de almas* (Cuenca 1627).—En Valladolid vivió y enseñó el portugués SERAFÍN DE FREITAS († 1632), eximio jurista, *De iusto Imperio Lusitanorum Asiatico* (Valladolid 1625).—Los mercedarios del *Colegio Ripense* de Santa Cecilia de Alcalá publicaron un *Cursus philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam Angelici Doctoris D. Thomae* 3 vols. (Madrid 1716-1718).

Carmelitas [1]. El tomismo en la reforma carmelitana tiene su exponente más alto en dos cursos celebérrimos: los *Complutenses* del colegio de San Cirilo de Alcalá (filosofía) y los *Salmanticenses* del colegio de San Elías de Salamanca (teología). El primero comprende cuatro volúmenes: I. *Lógica* (Alcalá 1624), por el P. MIGUEL DE LA TRINIDAD, de Baeza (1588-1661); II. *Física* (Alcalá 1625), por el P. JUAN DE LOS SANTOS, de Paniza (Zaragoza) (1583-1654); III. *De generatione et corruptione* (Madrid 1627), por el P. ANTONIO DE LA MADRE DE DIOS, de León (1583-1637); IV. *De Anima* (Madrid 1628), por el mismo. Para suplir la carencia de una metafísica, la redactó el P. BLAS DE LA CONCEPCIÓN, carmelita francés: *Metaphysica in tres libros divisa in quibus metaphysicales quae ad integritatem philosophici Carmelitarum Excalceatorum Complutensium Cursus desiderabantur Quaestiones disputantur* (1640). Más tarde hizo una *Ressumpta* el P. JUAN DE LA ANUNCIACIÓN, llamado el «Salomón del Carmelo», que con sus cinco volúmenes resultó más amplia que el *Curso complutense* (Lyón 1670; Padua 1675-76; Colonia 1693-1732). Fue sustituida posteriormente por el *Curso*, publicado en 1769 por el P. JOSÉ GABINO DE LA PURIFICACIÓN [2].

Anterior a los Complutenses, e influido por Suárez, es el P. DIEGO DE JESÚS (Salablanca), *Commentarii cum Disputationibus et Quaestionibus in universam Aristotelis Stagiritae Logicam* (Madrid 1608).—JULIÁN DE CASTELLVÍ Y LADRÓN publicó un curso filosófico: *Commentaria in Aristotelis Dialecticam, Logicam, In libros Physicorum, In reliquos libros Philosophiae* (Valencia 1624-1630). Algunos lo atribuyen a Agustín Bernal de Avila, S. I.—GABRIEL DE SAN VICENTE († 1671), *Logica, Physica, in libros de ortu et interitu, de anima, parva naturalia et metaphysica*.—DIONISIO BLASCO († h.1683) hizo un compendio de filosofía aristotélica.—NICOLÁS BALLESTER.—TOMÁS DE AQUINO DE LA NATIVIDAD, *Institutiones philosophicae*.—GUILLERMO DE GOAZMOAL († 1689), *Philosophiae aristotelico-thomisticae Cursus*.—JOSÉ BLANCH, *Totius Dialecticae facultatis dilucida ac brevis explanatio* (Valencia 1611). Comentó la *Lógica* aristotélica, los *Fi-*

[1] COSME DE VILLIERS a S. STEPHANO, *Bibliotheca carmelitana notis criticis et dissertationibus illustrata* 2 vols. (París 1752; Roma 1927²); B. F. M. XIBERTA, *Le thomisme de l'école carmélitaine*, en *Bibl. Thom.*, *Mélanges Mandonnet*, I (París 1930) 441-448; ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D., *Historia de la Filosofía carmelitana* 2 vols. (Madrid 1946); MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *Apuntes históricos sobre la filosofía en la Orden carmelitana*; ID., *Los Complutenses*: El Monte Carmelo 35 (1933) 9-15; ID., *Los Salmanticenses*: El Monte Carmelo 35 (1933) 539-548.

[2] P. FLORENCIO DEL NIÑO JESÚS, O. C. D., *Los Complutenses. Su vida y su obra* (Madrid 1962)

sicos, *De Anima* y *De generatione et corruptione* (Valencia 1612-1615). BERNARDO HENRÍQUEZ, *Metaphysicae Praelectiones.*

El curso de teología de los Salmanticenses fue redactado en Salamanca y publicado a partir de 1631-1712 [3]. El P. ANTONIO DE SAN JOSÉ hizo un *Compendium Salmanticense* en tres volúmenes.—PEDRO CORNEJO DE PEDROSA († 1618), profesor de Salamanca. Comentó la III parte de la *Suma. Diversarum materiarum*, etc. (Valladolid 1628).—PABLO DE LA CONCEPCIÓN († 1617).—DOMINGO DE SANTA TERESA († 1660).—JUAN BAUTISTA DE LEZAMA (1586-1659), *Summa Theologiae ex Angelico Doctore* 3 vols. (Roma 1651).—RAYMUNDO LUMBIER († 1684), *Quaestiones in I Partem* (Zaragoza 1680). JUAN DE SAN MIGUEL († 1730), *Comentarios a la I Parte* (Sevilla 1720). *De scientia Dei* (Barcelona 1723).—ANTONIO DEL ESPÍRITU SANTO († 1677), obispo de Angola.—FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD (Julien Esprit, 1603-71), francés, enseñó en Goa.

Benedictinos.—ALFONSO DE VIRUÉS († 1545), predicador de Carlos V, amigo de Erasmo. Combatió la reforma protestante en sus *Philippicae disputationes XX contra Melanchton.*—JOSÉ DE LA CERDA († 1645), profesor en Irache.—DIEGO DE SILVA PACHECO († 1677) comentó la *Summa.*—PEDRO DE OVIEDO († 1651) comentó la *Summa. In Dialecticam et Physicorum Aristotelis libros Commentaria.*—ANDRÉS DE LA MONEDA († 1687), *Cursus utriusque philosophiae tam rationalis quam naturalis, Dialecticam, Metaphysicam, Physicamque complectens* (1660-1661).—ANTONIO PÉREZ († 1637), natural de Silos, arzobispo de Tarragona, comentó la *Summa. Disputationes adversus lutherana dogmata.*—JOSÉ SÁENZ DE AGUIRRE (1630-1699), natural de Logroño, catedrático de filosofía en Salamanca, cardenal, benemérito por sus estudios históricos. *De virtutibus et vitiis* (Salamanca 1677), *S. Anselmi Theologia commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata* (S. 1680). Comentó la *Etica a Nicómaco: Philosophia moralis ab Aristotele tradita*, etc. (Roma 1698). *Philosophia thomistica salisburgensis.* Su gran obra histórica es la *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis.*—JUAN BAUTISTA LARDITO († 1723), madrileño, general de la congregación en 1705. Trató de armonizar San Anselmo y Santo Tomás: *Sancti Anselmi uterque liber «Cur Deus homo» nec non alius «De Incarnatione Verbi et de fide Trinitatis»* 3 vols. (1660-1702) [4].

Alemania.—El tomismo florece sobre todo entre los benedictinos de la escuela de Salzburgo. AGUSTÍN REDING (1625-92), abad de Einsiedeln y profesor de Salzburgo.—PABLO MEZGER († 1702), *Theologia thomistico scholastica salisburgensis.*—LUIS BABENSTUBER (1660-1726), *Philosophia thomistica.*—ALFONSO WENZL († 1743),

[3] *Cursus theologicus Summam theologicam Doctoris D. Thomae complectens* 20 vols. (París 1870-83); O. MERL, *Theologia Salmanticensis* (Ratisbona 1946); OTILIO DEL NIÑO JESÚS, *Para una bibliografía de los Salmanticenses* (1939); ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, O. C. D., *Los Salmanticenses. Su vida y sus obras* (Madrid 1955).

[4] JEAN FRANÇOIS, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint Benoît* 4 vols. (1777-78); JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Historia de la Orden benedictina* (Madrid 1941); A. PÉREZ GOYENA, *La teología en los benedictinos*: Razón y Fe 50 (1918).

Controversiae selectae ex universa theologia scholastica.—ANSELMO SCHNELL († 1751).—PLÁCIDO RENZ, senior († 1730), *Theologia ad mentem S. Thomae.*—PLÁCIDO RENZ, junior († 1748), *Philosophia ad mentem S. Thomae.*—CELESTINO SFRONDATI (1644-1696), milanés, profesor en Salzburgo, abad de San Gall y cardenal, más inclinado a la escolástica jesuita que al tomismo puro: *Cursus philosophicus sangallensis* (1695-1699). Combatió el galicanismo en su *Regale sacerdotium.* Su libro *Modus praedestinationis* dio origen a muchas discusiones.—DOMINGO BECK, *Institutiones Logicae* (Salzburgo, s. f.).

Cistercienses.—FRANCISCO CABREYRO (1600).—PEDRO DE LORCA (1554-1606) comentó la II y III parte de la *Summa* (Alcalá 1609; 1616).—LORENZO DE ZAMORA († 1614), *Monarquía mística de la Iglesia* (1604).—MARSILIO VÁZQUEZ († 1611), obispo de Badajoz, intervino en las controversias *De auxiliis.*—CRISÓSTOMO HENRÍQUEZ († 1632).—ANGEL MANRIQUE († 1649), *Commentaria et disputationes in universam Summam S. Th. Aquinatis.*—CRISÓSTOMO CABERO, *Vetusta summularum Complutensis summa perpolita et illustrata* (Alcalá 1628). Comentó los *Físicos, de Generatione et Corruptione y de Anima* 2 vols. (Alcalá 1628; 1636).—PEDRO DE UREÑA [5].—JUAN CARAMUEL LOBKOWITZ (1606-1682). Nació en Madrid, de padre luxemburgués y madre austríaca. Estudió filosofía en Alcalá y teología en Salamanca. Se doctoró en Lovaina. Ingresó en el Cister. Fue nombrado abad de Melrose (Escocia), pero no tomó posesión, y de Dissemburg (Palatinado). Obispo de Missy, donde combatió duramente a los protestantes. Obispo de Königsgratz y coadjutor de Maguncia. Obispo de Campania (Nápoles 1657) y de Vigevano. Es un ingenio ávido de saber, eruditísimo en las ramas más variadas de las ciencias. Sus obras comprenden 77 volúmenes, con títulos casi siempre pintorescos y hasta extravagantes [6]. Se interesó por las ciencias físicas y matemáticas. Recoge las nuevas teorías de Descartes y Gassendi, con tendencia al matematismo y el mecanicismo. Por su *Theo-*

[5] *Arte nueva de Música.* Inventada año de DC por S. Gregorio, desconcertada año de MXXII por Guidon Aretino, restituida a su primera perfección año MDCXX por Fr. Pedro de Ureña, reducida a este breve compendio año MDCXLIV por I. C. (Juan Caramuel) (Roma 1669).

[6] El mismo Caramuel hizo una lista de títulos de sus obras, distribuidas en nueve cursos (I Liberalis, II Mathematicus, III Musicus, IV Chirosophicus, V Philosophicus, VI Theologicus, VII Philosophiae moralis, VIII Theologiae moralis, IX Scripturarius) *(Theologia moralis, fundamentalis, praeterintentionalis, decalogica, sacramentalis, canonica, regularis, civilis, militaris* (Frankfurt 1652) p.1-26, paginación independiente. *Steganographia necnon clavicula Salomonis Germani, Joannis Trithemii* (Colonia 1635). *Metametrica. Thanatosophia nempe Mortis Museum, in quo demonstratur esse tota Vita vanitas vanitatum* (Bruselas 1637). *Solis et Artis adulteria. Urania crucifixa. Protaeus caelestis. Mathesis biceps, vetus et nova* (Campania 1670). *Mathesis audax, rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam arithmeticis, catoptricis, staticis, diuptricis, astronomicis, musicis, chronicis et architectonicis fundamentis substruens exponensque* (Lovaina 1642). *Architectura civil recta, y obliqua, considerada y dibujada en el templo de Jerusalén* (Vegeven 1678). *Philosophia musica. Medicina musica. Chirologia. Chiromantica. Paralogica. Metalogica disputationes de Logicae essentia, proprietatibus et operationibus continens* (Frankfurt 1654). *Rationalis et realis philosophia* (Lovaina 1642). *Metaphysica pura. Physica (naturalis, elementaris, caelestis, vegetativa, sensitiva, humana, angelica, divina, quae ab aliis dicitur theologia naturalis). Pandoxion physico-ethicum, cuius tomi sunt tres, primusque Logicam, secundus Philosophiam, et tertius theologiam realiter et moraliter novo modo et studio dilucidat* (Campania 1668). *Primus calamus metametricam exhibens* (Roma 1662), etc

logia moralis, San Alfonso de Ligorio lo calificó de «princeps laxistarum». Adopta una actitud hostil al aristotelismo [7].

Jerónimos.—Pedro de Alcalá (s.xv) estudió árabe para convertir a los musulmanes de Granada. Escribió *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga, Vocabulista arábigo en letra castellana.*—Francisco de Benavides († 1560), teólogo en Trento.—Gonzalo de Frías (s.xvi), *Philosophia, Ethica, Politica et Oeconomica.*—Diego de Herrera, *Glossa seu Declaratio libri Boetii de Consolatione Philosophiae, Glossa super Aristotelis Metaphysicorum libros.*—Pedro de Cabrera, *Commentaria et disputationes in diversas partes Summae Theologiae S. Thomae, In III Partem* (Córdoba 1602) 2 vols. *De sacramentis in genere* (Madrid 1611).—Diego de Cáceres (Didacus a Cussio), *Summa Theologiae prima pars* (1636).—Buenaventura de San Agustín, *Artium Cursus.*—Clemente Langa († 1759) escribió un apéndice al *Artium cursus* del anterior combatiendo el cartesianismo y el atomismo de Gassendi y Maignan: *Contra novam Cartesii et atomistarum doctrinam* (1739).

Trinitarios.—Leandro del Santísimo Sacramento († 1663). Marcos Antonio Alós y Oriaza († 1667), *Selectae disputationes theologicae* [8].

III. Escuela agustiniana [1]

España.—*Salamanca.*—Martín Alonso de Córdoba († 1476), *Vergel de nobles doncellas* (Valladolid 1500), para la educación de

[7] «Aristoteles, in magno tametsi olim honore apud Ethnicos, apud Catholicos damnata fuerunt eius dogmata, proscriptaque ab Ordinibus Religiosorum; et quia humana omnia caduca, et inconstantia, iterum revocata et evecta a Scholasticis, sed tandem iterum excussimus servile iugum, et veritatem unam potius hodie, quam totum Peripatum curamus» (*Omnium Operum Caramuelis Catalogus* p.12).

En el prólogo a la *Theologia moralis fundamentalis* manifiesta tendencias escépticas, si bien las utiliza como medio para ascender a la primera verdad, que es la divina: «O Deus, quam doctus eram olim, cum humero tenus superior coaetaneis eminere videbar. Formabam idola meo modo, Divina, Caelestia, Terrena, quae sciebam garrire vel eloqui, et contra quoscumque scholasticos Marte propugnare et defendere. Formabam quidem, sed idola, quae sub mentis vespertinum crepusculum credebantur altissimis fundamentis inesse. Quandiu illa esse certa supposui, in meae mentis horizonte nox fuit; ubi primum Te favente alluxit veritatis Aurora, vidi clarissime omnia esse obscura, certissime omnia esse incerta... Forte adfingemus rebus oculorum errores; nam si inspicillo utimur flavo, croceas esse nives dicemus... Multa ignoro, et cum formidine erroris multa opinor, quorum aliter se habere possunt singula, et fortasse aliter se habent universa», etc.

[8] Antonio de la Asunción, *Diccionario de escritores Trinitarios de España y Portugal* 2 vols. (Roma 1898-99).

[1] A. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis scriptoribus augustinianis* (Roma 1704); J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana historica, critica et chronologica, in qua mille quadringenti augustiniani ordinis scriptores eorumque operum*, etc. (Ingolstadt 1768. 1785); Gregorio de Santiago Vela, O. S. A., *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín* 7 vols. (Madrid 1913-32); D. Gutiérrez, O. S. A., *Notitia historica antiquae scholae aegidianae*: Anal. Augustiniana 18 (1941) 39-67; Id., *Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana*: La Ciudad de Dios 156 (1944) 17-46; Id., *Los agustinos en el concilio de Trento* (El Escorial 1947); A. Pérez Goyena, S. I., *Las escuelas teológicas españolas. La escuela agustiniana*: Razón y Fe 65 (1923) 215-235; Archivo Agustiniano 16 (1929) 148-60.308-20; Ursicino Domínguez del Val, O. S. A., *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX*: Ciudad de Dios 162 (1950) 229-71; 163 (1951) 233-55; 164 (1952) 513-31; Id., *Los teólogos agustinos españoles en la última etapa del Concilio de Trento*: C. de D. (1955) 549-81; E. Domínguez Carretero, O. S. A., *La escuela teológica agustiniana de Salamanca*: C. de D., 169 (1956) 638-85; Gonzalo Díaz, O. S. A., *La escuela agustiniana desde 1520 hasta 1650*: C. de D., 176 (1963) 63-84.189-234.

Isabel la Católica; *Tratado de predestinación* (edición Aníbal Sánchez Fraile, Salamanca); *Compendio de la fortuna* (dedicado a D. Alvaro de Luna).—JUAN LÓPEZ († 1496).—ALONSO DE CÓRDOBA († 1541) enseñó lógica nominalista (1509-1524) y después moral, siguiendo a Gregorio de Rímini (1530-1541). *Tabullae Astronomiae* (Venecia 1503). *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consequentiae, parva exponibilia distincta* (Salamanca 1519).—JUAN DE GUEVARA (1518-1600) [2].—FRAY LUIS DE LEÓN (1527-1591) [3].—PEDRO DE ARAGÓN († 1592), natural de Salamanca.—ALFONSO DE MENDOZA (1557-1596).—JUAN MÁRQUEZ (1565-1621), *La Espiritual Jerusalén, El Gobernador cristiano*.—AGUSTÍN ANTOLÍNEZ (1554-1626).—BASILIO PONCE DE LEÓN (1570-1629).—FRANCISCO CORNEJO (1558-1638).—FRANCISCO DOMÍNGUEZ († 1639).—GASPAR DE OVIEDO (1591-1654), natural de Valladolid.—PEDRO MANSO († 1736), *Cursus philosophicus ad mentem B. Aegidii Romani* 5 vols. (Córdoba 1709-24).

Alcalá.—SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA († 1555).—PEDRO DE UCEDA GUERRERO (1543-86).—PEDRO DE ROJAS († 1602).—MARTÍN DE ALVIZ († 1633).—BERNARDINO RODRÍGUEZ DE ARRIAGA († 1651).—TOMÁS DE HERRERA († 1654).

Osuna.—DIEGO DE TAPIA († 1586).—DIEGO DE MONTOYA († 1598).—DIEGO DE ZÚÑIGA (1536-99) [4]. Interpreta la «metafísica» aristotélica en el sentido de una ciencia distinta de todas las demás, a la cual compete aclarar y formular un conjunto de nociones comunes y necesarias para todas las restantes ciencias [5]. Al «metafísico» no le corresponde tratar de Dios ni de las sustancias espirituales [6].

[2] Nació en Toledo. Catedrático de Durando (1560) y de vísperas (1565-600). U. DOMÍNGUEZ, O. S. A., *Juan de Guevara. Revisión crítica de los errores de Durando de San Porciano*: C. de D. (1953) 145-156.

[3] Nació en Belmonte (Cuenca), murió en Madrigal de las Altas Torres. Discípulo de Cano y Juan de Guevara. Eminente teólogo y escriturario. Incorporó las tendencias humanistas a la reforma de la exégesis y la teología. Sus méritos excelsos como poeta no deben hacer olvidar otros muchos aspectos igualmente valiosos de su rica y vigorosa personalidad. F. BLANCO GARCÍA, O. S. A., *Fr. Luis de León. Estudio biográfico y crítico*: La Ciudad de Dios (1897-1900). L. GETINO, O. P., *Vida y procesos del Maestro Fr. Luis de León* (Salamanca 1907); M. RIVILLA, O. S. A., *Fr. Luis de León y los estudios bíblicos en el s. XVI* (El Escorial 1928); M. GUTIÉRREZ, O. S. A., *Fr. Luis de León y la filosofía española del s. XVI* (Madrid 1891²); ALAN GUY, *La pensée de Fray Luis de León* (París, Vrin, 1943); ID., *El pensamiento filosófico de Fray L. de León* (Madrid, Rialp, 1960); SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS, *Fr. Luis de León, teólogo* (Madrid 1950); U. DOMÍNGUEZ, O. S. A., *La teología de Fr. L. de León a propósito de un libro de D. S. Muñoz Iglesias*: C. de D. (1952) 163-78; A. F. G. BELL, *Luis de León, A Study of the Spanish Renaissance* (Oxford 1925) trad. esp. por el P. Celso García (Barcelona 1927).

[4] Natural de Salamanca. Enseñó en Osuna (1573-80?). *De vera religione libri tres. In omnes nuper exortos haereticos* (1577). *Commentaria in Zachariam* (1577). *Commentaria in Iob* (Toledo 1584), que fue incluido en el decreto de prohibición de Copérnico. *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur* (Toledo 1597). *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae* (ed. por el P. IGNACIO ARAMBURU CENDOYA, O. S. A., *Fr. Diego de Zúñiga, 1536-c.1590, Biografía y nuevos escritos*: Archivo Agustiniano 55 [1961] 51-103.329-84). Estima grandemente a Aristóteles. Pero lamenta que para explicar sus libros se hayan escrito «ingentia librorum volumina putida et lutulenta garrulitate referta». Sobre la teología opina que está confundida entre otras ciencias y que «multis inutilibus quaestionibus nimium longam et prolixam esse factam». En filosofía distingue trece ciencias y dos artes.

[5] «Cum vero nonnullae res sint quae in omnes alias conveniant, ut res, id quod est, bonum, verum, aliquid, unum... cum aeque necessaria sint ad ea genera intelligenda quae singulis scientiis ad explicandum propositae sint. Una igitur scientia a caeteris aliis distincta statuenda est, cui hoc totum negotium imponatur, quam Metaphysicam appellamus».

[6] «Quare de Deo et angelis minime verba faciet metaphysicus, quoniam Deus non est ens in quantum ens, sed ens aliquod contractum, ab aliisque seiunctum».

sino solamente demostrar y explanar aquellas cosas en las cuales convienen todas las ciencias [7].

Valencia.—VICENTE MONTAÑÉS († 1576) [8].—MIGUEL BARTOLOMÉ SALÓN (1539-1621), *Controversiae de iustitia et iure atque de contractibus* (Venecia 1608) [9].—JUAN GREGORIO SATORRE († 1611).

PEDRO MALÓN DE CHAIDE enseñó en Zaragoza, *Conversión de la Magdalena* (1588).—En Méjico enseñó ALONSO DE VERACRUZ (1504-84), natural de Caspueñas. Estudió en Alcalá y Salamanca con Francisco de Vitoria. Fundó en Méjico el Colegio de San Pablo. Escribió: *Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* (Salamanca 1543.1562). *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* (Méjico 1554; Madrid 1945). *Physica Speculatio* (Méjico 1554).—FERNANDO DE SOTO escribió un *Cursus philosophicus ad mentem B. A. Aegidii Romani* (Cáceres 1525, Biblioteca provincial).—NICOLÁS DE SAN JUAN BAUTISTA, *Philosophia augustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam S. P. Augustini* (Ginebra 1687).—SIMÓN DE LA VISITACIÓN, *Commentaria in libros Meteorum et de caelis* (Vercelli 1604).—GUILLERMO DE SANTA MARÍA, *Expositiones in VIII libros Physicorum, una cum Simonis de Visitatione in libros Meteorum et de Caelo commentariis* (1604).

Portugal.—GASPAR DO CASAL († 1587), profesor en Roma, arzobispo de Leiria y Coimbra. *De quadripartita iustitia libri tres* (Venecia 1563), *In Praedicamenta et in libros Topicorum Aristotelis Commentaria* (V. 1563).—FRANCISCO DE CASTRO († 1587).—FRANCISCO DE CRISTO (h. 1586).—EGIDIO DE LA ENCARNACIÓN.—ESTACIO DE TRINIDADE (1676).

Italia.—Se destaca sobre todo la gran figura de JERÓNIMO SERIPANDO (1493-1563), general de la Orden, cardenal y teólogo de Trento.—AGUSTÍN STEUCHUS EUGUBINUS (1497-1548), obispo de Gubio, bibliotecario del Papa. Escribió *De perenni philosophia libri X* (Lyón 1540) [10].—EGIDIO DE VITERBO († 1532).—JUAN BAUTISTA

[7] «Eas dumtaxat res demonstrare et exsequi debere quae in res fere omnes conveniant. Ex qua scientiae artesque caeterae, aliquam entis partem arripientes, oriri, derivarique debent» (*De optimo genere tradendae*, etc., ed. Aramburu Cendoya, p.341-42). Lo mismo sostiene en *Philosophiae prima pars* fol.2v. Este concepto claro y exacto de la *Filosofía primera* de Aristóteles no tuvo la difusión que merecía. Por el contrario, durante siglos se seguirá sobrecargando a la «metafísica» con funciones que entran en el campo específico de otras varias ciencias particulares.—M. GUTIÉRREZ, *Fr. Diego de Zúñiga:* C. de D. 14 (1897), *Obras Completas* II (El Escorial 1929) 1-117.—M. SOLANA, o.c., III 221-260.—En el comentario al libro de Job (1584) parece admitir las teorías de Copérnico: «Verumtamen harum rerum rationes disertissime ex motu terrae a Copernico declarantur et demonstrantur et reliqua omnia aptius convenire». Pero es extraño que en la *Philosophiae prima pars* (1597) rechace expresamente, tanto el movimiento de rotación (porque los cuerpos terrestres se pondrían incandescentes con el roce), como el de traslación (porque este movimiento recorriendo los signos del Zodíaco era más propio del Sol). ¿Cambió Zúñiga de opinión, o solamente admite otros dos de los cuatro movimientos señalados por Copérnico, pero no los indicados? Es posible que concibiera una especie de sistema mixto, a la manera de Tycho-Brahe, cuya obra *De mundi aetheraei recentioribus Phaenomenis* (1588) pudo conocer. Cf. JUAN FRANCISCO YELA, *Galileo el ortodoxo:* RevFil 1 (1942) 99-125.

[8] Escribió: *Epitome Progymnasmatum Dialecticae* (Valencia 1563). *Commentarii in Porphyrium de quinque communibus vocibus dialecticis* (V. 1564). *In musicam* (V. 1566). *De principiis praenoscendis Sacrae theologiae* (Barcelona 1570).

[9] J. COELLO DE PORTUGAL, *El concepto de ley en M. B. Salón:* C. de D. 175 (1962) 304-311.

[10] Con la expresión «Filosofía perenne» se propone conciliar el teísmo pagano y la escolásti-

ARRIGHI († 1607).—CRISTÓBAL DE PADUA († 1569).—CELESTINO BRUNI († 1664).—RAFAEL BONHERBA († 1681).—ANGEL ROCCA († 1620).—JUAN LORENZO BERTI († 1696-1766), *De theologicis disciplinis* (6 vols).—FEDERICO NICOLÁS GAVARDI (1640-1715), *Theologia exantiquata* 6 vols. (Nápoles y Roma 1583-1692).—ENRIQUE NORIS († 1704), *Historia pelagiana*.

Francia.—En Toulouse enseñaron: JUAN PUTEANO († 1623) y FULGENCIO LAFOSSE (h. 1680).

Bélgica.—En Lovaina enseñó el español LORENZO DE VILLAVICENCIO († 1583), jerezano, inclinado a Erasmo, predicador de Felipe II. *Libri quatuor de recte formando theologiae studio, seu de ratione studii theologiae* (Amberes 1565). Rechaza la metafísica y divide la filosofía en lógica, física y ética. Du Pin le acusa de haber imitado en cuanto al método al protestante Gerardo Hysperius.—DÁMASO KÖNINCK (1622).

El irlandés AGUSTÍN GIBBON († 1676) estudió en Valladolid y Salamanca. Enseñó en Erfurt. *Speculum theologicum* (Coimbra 1740).

IV. ESCUELA FRANCISCANA [1]

Italia.—GUILLERMO CENTUARI († 1402), *De Monarchia mundi*. LEONARDO DE ROSSI DE GIFFONE († 1405).—ANTONIO VISALLI DE MESSINA († h. 1417).—ANGEL DE PERUSA († 1454).—ANTONIO NERI DE AREZZO († 1470).—BARTOLOMÉ BELLATI († 1479).—ANGEL CARLETI (de Clavassio † 1493).—PEDRO DE CASTIGLIONE (s.XVI) enseñó en Coimbra.—FRANCISCO LIQUETO († 1520), gran comentarista de Escoto. *Commentarii super novem libros metaphysicorum Scoti*.—SAMUEL DE CASSINO (h. 1510), *Liber isagogicus in apices Scoti* (Milán 1494), *Expositio triplex librorum octo physicorum Aristotelis*, etc. (1510).—GRACIANO DE BRESCIA († 1505).—JACOBO PETRUCCIO († 1512), *Annotationes in quintam lamentationem Averrois tertii de Anima*.—FELIPE PORCACCI DE BAGNACAVALLO († 1511).—BERNARDO DE REGGIO († 1536).—FRANCISCO DE MAZZARA († 1588).—ANTONIO TROMBETTA († 1518) nació y enseñó en Padua. Obispo de Urbino (1510) y arzobispo de Atenas (1513). *Quaestiones quodlibetales metaphysicae* (1493). *Quaestiones in XII libros Metaphysices*. Combatió el averroísmo: *Eximii sacrae theologiae metaphysicaeque monarchae, magistri A. Trombette, patavini..., quaestio de animarum humanarum pluritate contra Averroym et secuaces, in studio patavino determinata* (Venecia 1498). *In tractatum formalitatum Scoti. Tractatus de di-*

ca, tratando de demostrar que muchas doctrinas cristianas fueron ya enseñadas por los filósofos paganos. Lo menciona Báñez en sus *Comentarios a la I* q.2 a.1 y II-II q.73.—TH. FREUDENBERGER, *Augustinus Steuchus aus Gubio* (Münster i. W. 1935).

[1] L. WADDING, *Annales minorum* (ed. Quaracchi 1931ss). *Scriptores Ordinis minorum* (Roma 1650.1906); H. SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos* 2 vols. (Roma 1806-8; 1906-8); K. WERNER, *Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik* (Viena 1887); P. DOMINIQUE, *Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVIIe siècle*: Etudes franc. (1910.1911); ALEXANDRE BERTONI, O. F. M., *Le Bienhereux Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples* (Levanto 1917); PROSPER DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*.

vina futurorum contingentium praescientia.—LORENZO DE BRESCIA (h.1537).—JERÓNIMO GADIUS CAPACELLI († 1529).—PADUANO DE GRASSI († h. 1550), *Enchiridion scholasticum contradictionum quodlibetalium Scoti exsolvens* (Venecia 1544).—JACOBO MALAFOSA († h. 1562), *Quaestio de subiecto metaphysicae* (Padua 1555).—JERÓNIMO ROBERTI, *De Scoti distinctionibus* (1587).—JUAN VALLO DE GIOVINAZZO († 1580), *Declarationes marginales in formalitates Scoti* (Nápoles 1533).—AGUSTÍN GOTUZZO DE MONEGLIA (h. 1605), *Gymnasium speculativum* (París 1605).—BUENAVENTURA MANENTI DE GABBIANO († 1609).—JERÓNIMO CENSIO (h. 1618), *Medulla aristotelica philosophica tripartita ex logica, physica et metaphysica ad mentem Scoti* (Perusa 1618).—IRENEO BRASSAVOLA († 1621), *De secundis intentionibus super formalitates Scoti* (Venecia 1591), *Quaestionum universalium J. D. Scoti expositio eruditissima* (V. 1599).—FELIPE FABRI (1564-1630), *Philosophia naturalis J. D. Scoti... contra adversarios omnes tam veteres quam recentiores illustrata* (Parma 1601). *Tractatus brevis in formalitates Scoti* (Parma 1601). *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis metaphysicorum* (Venecia 1637).—ANGEL VOLPI († 1647), *Summa theologica Scoti* (1622-46). *Iudicium de vera animae rationalis immortalitate ex Scoto* (Nápoles 1632).—JACOBO PIERIO († 1635), *Subtilissimae contradictiones in prologum, in primum et secundum Sententiarum Scoti* (1621).—AMBROSIO SASSI († 1642), *Catastrosis philosophica et theologica sive peripateticae, scoticae atque universalis doctrinae explicatio* (Bolonia 1642).—JUAN BAUTISTA CIODINO († 1652), *Pupillae philosophiae Aristotelis meteororum et parvorum naturalium* (Venecia 1617). *Praxis spherica* (1617). *Lumen doctrinae Scoti, in quo de specie intelligibili, de formalitatibus, modis intrinsecis, ideis divinis*, etc., *agitur* (1617).—VICENTE CIORLA († 1655), *Disputationes logicales* (1646). *Disputationes physicales* (1649). *Disputationes in libros de generatione et corruptione, de anima et metaphysica* (Roma 1651).—CONSTANTINO TORRI DE SARNANO († 1595), cardenal.—MIGUEL DE NÁPOLES († 1657), *Universae Philosophiae disputationes... in qua natura universalis, realis ac intentionalis, entisque rationis declaratur* (Nápoles 1650).—JUAN RICCI († 1651), *Apparatus ad imaginativam Doctoris Subtilissimi suscitandam* (Pavía 1650).—SERAFÍN DE VARESE, *Scoticum Sanctissimae Trinitatis telescopium* (Milán 1657).—ALEJANDRO ROSSI (RUBEUS) DE LUGO (h. 1657), *Curso de filosofía* 3 vols. (Bolonia 1657).—JUAN MARÍA SFORZA, *Selectiora de transnaturali philosophia Aristotelis ad mentem Scoti* (1646). *Scotus corroboratus ex contradictionibus Scholae adversae* (1661). *Aphorismi Scoti* (1664).—BARTOLOMÉ MASTRIO († 1673), en colaboración con BUENAVENTURA BELLUTI († 1676), publicó un *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* 5 vols. (1637-1640). El primero se titula: *Disputationes in Aristotelis libros physicorum, quibus ab adversantibus tum veterum tum recentiorum iaculis Scoti philosophia vindicatur* (Roma 1637). Contra las *Vestigationes peripateticae* del P. Mateo Ferchio, replicaron con *Scotus et scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis Ferchianis* (Ferrara 1650).—LIVIO RABESANO, *Cursus philosophicus ad mentem Subtilis Doctoris J. D. Sco-*

ti 6 vols. (Venecia 1665-74).—CLEMENTE BASCETTI, *Viridarium theologicum* (1688). *Viridarium philosophicum.*—JOSÉ LEALI, *Paediae scoticae quibus subtilissima mens aperitur iuxta Aristotelis principia* (Venecia 1668-73).—BUENAVENTURA COLOMBO, *Novus cursus philosophicus Scotistarum complectens universam philosophiam rationalem, naturalem, moralem et transnaturalem* (Lyón 1669).—JUAN PABLO PALLENTIERI († 1685), *Opusculum de 243 contradictionibus quae in Scoti operibus apparere videntur* (Venecia 1589).—JUAN BOSCO († 1684).—LORENZO BRANCATI DE LAURIA (1612-1693), cardenal. *Comentarios al III y IV de las Sentencias* 8 vols. (Roma 1653-82).—JERÓNIMO BRAMBILLA († 1686).—TEODORO GENNARI († 1684), *Dies intelligibilis Scoticus in 12 horas theologicas divisus: sive dilucidissima explicatio apostolica in 12 articulos distributa iuxta munera 12 Apostolorum* (Venecia 1674).—FÉLIX ROTONDI († 1702), *Philosophiae contemplatricis et moralis cursus quo athomistas repellit et peripateticos tuetur auctor* 4 vols. (Padua 1674).—JERÓNIMO DE MONTEFORTINO (1662-1738).

Alemania.—JUAN DE COLONIA (s.XV), *Quaestiones* (Venecia 1475).—MATÍAS DOERING († 1469).—PABLO SCRIPTOR († 1505). Su *Lectura copiosa* fue editada por el español Juan Montes de Oca (Carpi 1506).—TEODORO SMISING (1580-1626).—BERNARDO SANNIG (h.1688), *Schola philosophica scotistarum* (Praga 1684).—AMANDO HERMANN († 1700), *Philosophia ad mentem Augustini, Bernardi et Scoti* (Sulzbach 1676).—ANACLETO REIFFENSTUEL († 1703).

Polonia.—JUAN DE STODNITZ, *Parvulus philosophiae naturalis... ad intentionem Scoti* (1507).—Su discípulo TOMÁS DE POSEN completó sus *Quaestiones in universa philosophia subtilissima ad mentem Scoti.*—JUAN KOMOROWO († 1536).—MARIANO COSTENI (h. 1636), *Tabula naufragii,* etc. (Maguncia 1636).—ADRIANO BRATKOWICZ († 1639), *Commentaria in XII libros metaphysices ad mentem Scoti* (Cracovia 1640).

Irlanda.—MAURICIO O'FIHELY (de Porto, hibernicus, † 1513), arzobispo de Tuam (Irlanda), enseñó en Milán y Padua. *Expositio in quaestiones dialecticas J. Scoti super Porphyrium, Castigationes in quaestiones metaphysicales Scoti, Epitomata in formalitates Scoti* (Venecia 1514).—HUGO MCCAUGHWELL (Cavellus, † 1626). Estudió en Salamanca y enseñó en Lovaina y Roma. *Doctoris Subtilis quaestiones subtilissimae et expositio in metaphysicam Aristotelis* (Venecia 1625). ANTONIO HYCKEY († 1641), *Nitela Religionis franciscanae et abstersio sordium quibus eam conspuere frustra tentavit Abrahamus Bzovius* (Lyón 1527).—JUAN COLGAN († 1657).—FRANCISCO RELLY, *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis* (Pamplona 1651).—ANTONIO BRUODINE, *Oeconomia scholae Salomonis Doctoris Subtilis quadraginta quinque columnis sustentata* (Praga 1663). *Corolla Oeconomiae* (1664). *Armentarium theologicum ad mentem Doctoris Subtilis.*—BUENAVENTURA BARON, *Scotus per universam philosophiam, logicam, physicam et metaphysicam defensus* 3 vols. (Colonia 1664). *Prolusio-*

nes philosophicae (Roma 1651).—LUCAS WADDING (1588-1657). Estudió en Londres y Coimbra. Fue rector del colegio de Irlandeses en Salamanca (1617), fundador del colegio de San Isidoro en Roma (1618). Escritor eruditísimo. Publicó la primera edición completa de las obras de Escoto (Lyón 1639) en 12 volúmenes [2].—JUAN PONCE (1603-70), colaborador de Wadding. *Integer philosophiae cursus* (Roma 1643). *Scotus Hiberniae restitutus* (París 1660).

Inglaterra.—JUAN FOXAL (Juan Anglico, † 1493).—JUAN CROSS († 1689), *Dialectica, logica, metaphysica, physica naturalis, mathematica, rudimenta universa, ad mentem Doctoris Mariano-Subtilis* (1684).

Países Bajos.—GUILLERMO HÉRINCX († 1678), *Summa theologiae et moralis* (Amberes 1660) 4 vols.—FRANCISCO HENNO, *Theologia dogmatica et scholastica*, etc., 8 vols. (Douai 1706-13).

Francia.—NICOLÁS DE ORBELLES (1455-75), *Logicae brevis expositio* o *Summula philosophiae rationalis* (Parma 1482). *Expositio in XII libros metaphysicos secundum viam Scoti.*—GUILLERMO VORILONG († 1464), *Commentarius in quatuor libros Sententiarum iuxta doctrinam S. Bonaventurae et Scoti* (Lyón 1484). *Formalitates moderniores* (1489).—ESTEBAN BRULIFER († 1496), discípulo del anterior. *Epitomata in formalitates iuxta doctrinam Scoti* (París 1490). *Reportata in 4 libros Sententiarum S. Bonaventurae* (Basilea 1501-7).—GUI DE BRIANÇON († 1512).—ANTONIO SIRRECT (h.1504). *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris Subtilis* (1489).—NICOLÁS TINCTOR († 1468), de Gunzenhausen, enseñó en París. *Dicta Tinctoris super Summulas Petri Hispani* (Tubinga 1486).—JUAN MAGISTER († 1482).—ESTEBAN FORMON.—JUAN DU MONT, *Summulae tractatibus septem super Petrum Hispanum* (París 1490). *Decasthicon in laudem operis Ioannis de Bassolis* (1516).—JUAN FABER DE WERDEA († 1500), *Exercitata parvorum logicalium secundum viam modernorum* (Reuthingen 1487).—PEDRO DE CORNIBUS.—FELIPE VARAGE (h. 1508), profesor en Padua.—PEDRO TATERET O TARTARET († 1494-1522) [3].—MARTÍN MEURISSE († 1644), *De rerum metaphysicarum libri tres ad mentem Doctoris Subtilis* (1623).—JUAN GABRIEL BOYVIN († 1679), *Theologia Scoti a prolixitate et subtilitas eius ab obscuritate libera et vindicata* 4 vols. (París 1664). *Philosophia Scoti a prolixitate*, etc. (París 1680; Venecia 1734) 4 vols.—CLAUDIO MERON (h. 1675), *Philosophia Scoto-peripatetica* (París 1675).—FRANCISCO

[2] MANUEL CASTRO, O. F. M., *El analista Lucas Wadding y sus relaciones con la Península ibérica*: Salmanticensis 5 (1958) 107-162.

[3] Terciario franciscano. Profesor secular en París y rector de la Universidad en 1490. Enseñó artes en el Colegio de Reims, y teología en Monteagudo y los Cordeleros. Amigo de Jerónimo Pardo. Representa un aristotelismo escotista y terminista, opuesto al aristotelismo italianizante de Ermolao Bárbaro y Lefèvre d'Etaples. Es el principal representante del escotismo en París. Escribió: *Quaestiones admodum subtiles et utiles cum medulla totius materiae artium quattuor librorum Sententiarum Scoti in suis locis quotati... super libros Logices Porphyrii et Aristotelis* (París 1494). Comentario a los *Quodlibetos* de Escoto (París 1519). *Expositio in libros logicae Porphyrii et Aristotelis ad mentem Doctoris Subtilis, necnon expositio in totam philosophiam naturalem et metaphysicam Aristotelis usque ad VI Librum iuxta mentem Doctoris Subtilis* (París 1495; Venecia 1503). *Summularum Petri de Hispania explanationes* (1494). *Quaestiones super sex libros Ethicorum Aristotelis* (1496). *Expositio in sex priores Aristotelis libros Moralium* (Venecia 1513). *Opera philosophica* (Venecia 1614.1621.1623).

DE MOULINS (h. 1687), *Cursus philosophicus ad mentem Scoti* 3 vols. (Lyón 1687).—CARLOS RAPINE († h. 1698), *Nucleus philosophiae Scoti* (París 1625).—CLAUDIO FRASSEN (1620-1711), *Philosophia academica ex selectissimis illustrium philosophorum, praesertim vero Aristotelis et Doctoris Subtilis rationibus et sententiis ordinata* (París 1668) 4 vols. *Scotus Academicus seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata*, etc., 4 vols. (París 1672-77).—SEBASTIÁN DUPASQUIER († 1718), *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae* 4 vols. (Lyón 1692; Venecia 1759).

España [4].—FRANCISCO VIDAL DE NOYA († 1492), preceptor de Fernando el Católico, obispo de Cefalú (Sicilia), *Postillae ad Scoti Mariani Doctoris libros*.—GUILLERMO GORRIS publicó la *Summa pauperum* (Toulouse 1480).—PEDRO DE CASTROVOL (h. 1479-98), de Mayorga (León). Enseñó en Lérida. Comentó la *Etica*, los *Económicos* y *Políticos* de Aristóteles (Pamplona 1496).—ANTONIO DE GUEVARA (h. 1480-1545), natural de Alava, predicador y cronista de Carlos V, obispo de Mondoñedo, comentó la *Mecánica* de Aristóteles.

Salamanca.—LUIS DE CARVAJAL († 1549), andaluz. Estudió en París con Judoco Clichtove, a quien califica de «scholae parisiensis facile princeps». Regresó a España hacia 1528 y enseñó en Salamanca en el convento de San Francisco. Erasmo atacó a los monjes españoles en un epigrama, al que Carvajal contestó con su *Apologia monasticae religionis adversus nugas Erasmi* (Salamanca 1528). Erasmo replicó agriamente en una *Responsio adversus febricitantis cuiusdam libelli*. Carvajal volvió a contestar con su *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicae responsiones ad Apologiam* (París 1530). En teología adopta una actitud independiente. No quiere ser calificado de tomista, de escotista ni de nominalista. Se propuso una renovación del método teológico, con tendencia al humanismo. *De restituta theologia liber unus, Opus recens editum, in quo Lector videbis Theologiam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam* (Colonia 1545) [5]. *Libro singular de las sustancias teológicas*.—ALFONSO DE CASTRO (1495-1558), natural de Zamora. Enseñó en Salamanca. Consejero de Carlos V y Felipe II. Viajó por Italia, Alemania y

[4] MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *Reforma y estudio de Teología en los franciscanos españoles*: Antologia Annua (Roma, Iglesia Nacional Española, 1960) 43-82.

[5] «Tanto el P. Alonso de Castro, como su hermano de hábito fray Luis de Carvajal, contribuyeron, a la vez que Vitoria, al renacimiento de la teología; por más que no dispusieron como él de la cátedra más concurrida y de los alumnos más brillantes» (L. GETINO, *El Mtro. Francisco de Vitoria*: CT 4 [1611-1912] 186). Carvajal manifiesta sus propósitos en la advertencia al lector: «Nos ergo ut utrosque ad Christum ducamus, in quo thesauri verae sapientiae ac scientiae sunt absconditi, graves et salubres sententias disputare curabimus, negotiumque theologicum a barbarie et laqueis sophisticis pro virili repurgabimus» (*De restituta theol.* fol.5r).—Contra los dialécticos se expresa en un lenguaje indignado, semejante al de Vives: «Quid de Dialectica dicam? Me tempus deficeret, si eius exilium, et iustissimas querelas et fontes, unde id evenerit, in praesentia narrarem. O ignorantissimos et garrulos Sophistas. Nam vos mea petit oratio. Laxos dico, Enzinas, Dullaertos, Prados, Spinosas, Coronelos, Quadrupertitos, et reliquos huius farinae mystas... Vos vero loco veritatis, quae simplicissima, est, monstra illa, suppositiones, obligationes, exponibilia, insolubilia, calculationes et reliqua interminata, et quasi quoddam falsitatis pelagus nobis discenda tradidistis, ut obrueretis candida iuvenum ingenia. Ut inter tot laqueos, tenebras et salebras, ac ferrea vincula, quasi ad Sireneos scopulos haereant ad veritatis lucem nunquam perventuri» (ibid., fol.19v-20r).

Países Bajos. Asistió a Trento. Como Carvajal, adopta una actitud independiente[6]. *Adversus omnes haereses* (París 1534). *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca 1547). *De potestate legis poenalis* (1550), por la que ha sido considerado como creador del derecho penal[7].—Fue discípulo de Castro MIGUEL DE MEDINA (1489-1578), que asistió a Trento. Escribió *Christianae paraenesis* (Venecia 1564). ANDRÉS DE VEGA (1498-1560), de Segovia. Gran teólogo. Asistió a Trento. *De iustificatione* (Venecia 1546).—FRANCISCO DE OVANDO (h. 1584), de Cáceres. Comentó el cuarto de las *Sentencias* (Madrid 1584).—JUAN DE OVANDO († 1610), de Cáceres. Comentó el tercero de las *Sentencias* (Valencia 1597).—FRANCISCO DE HERRERA (h. 1606), profesor en Salamanca de Hugo McCaughwell.—JUAN DE RADA († 1608), aragonés. *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum* (Salamanca 1586).—LUIS RODRÍGUEZ DE NOYA (h. 1624), *Dialecticae Aristotelis Compendium* (Salamanca 1624).—FRANCISCO DEL FRESNO (h. 1622), *Commentaria in universalia Porphyrii et Praedicamento Aristotelis* (1622).—ALONSO BRICEÑO († 1667). Nació en Santiago de Chile. Obispo de Nicaragua. Enseñó en Lima, Santiago de Chile, Caracas, París, Roma y Salamanca. *Celebriores controversiae in I librum Sententiarum Scoti, admixtis potissimum dissertationibus metaphysicis* (Madrid 1638). *Apologia de vita et doctrina Ioannis Scoti.*

Alcalá[8].—FRANCISCO DEL CASTILLO VELASCO (h. 1641).—JUAN MERINERO († 1663), de Madrid, arzobispo de Valladolid. *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá 1629). Comentarios al *De ortu et interitu* (Madrid 1659). *De Anima* (M. 1659). *Cursus integer philosophiae iuxta mentem Doctoris Ioannis Duns Scoti* (M. 1659). *Cursus theologicus* (M. 1662).—JUAN MUÑOZ (h. 1649), *Disceptationes et argumenta Complutensium circa varias S. Theologiae doctrinas* (Zaragoza 1649).—FRANCISCO FÉLIX DE MADRID († h. 1650), *Tentativae Complutenses* (A. 1642-45). *Primum principium Complutense* (A. 1646).—JUAN GAA DE LA CÁMARA, *Quaestiones selectae et theoremata* (A. 1607).—CRISTÓBAL DELGADILLO († 1671).—JUAN SENDÍN CALDERÓN († 1676).—MIGUEL VILLAVERDE († 1660), *Cursus artium ad mentem Doctoris Subtilis* (A. 1648).—FRANCISCO DÍAZ († 1694).

Valencia.—JOSÉ ANGLÉS († 1587), obispo de Bossa (1586). *Flores theologicarum quaestionum* 2 vols. (1575).—JERÓNIMO TAMARIT, *Flores Theologiae* (Valencia 1622).—JOSÉ FERRER, *Logicae et Metaphy-*

[6] «Ego quidem beati Thomae sanctitatem veneror, eius doctrinae multum tribuo, quod multum Ecclesiam illustraverit, non tamen puto adeo esse illi favendum, ut per omnia oporteat cum illo sentire» (*Adv. omnes haereses* l.1 c.7).

[7] M. DE CASTRO, O. F. M., *Fr. Alfonso de Castro, consejero de Carlos V y Felipe II*: Salmanticensis 5 (1958) 281-322; SANTIAGO CASTILLO HERNÁNDEZ, *A. de Castro y el problema de las leyes penales* (Salamanca 1941); ELOY BULLÓN, *A. de Castro y la ciencia penal* (M. 1900); ODILO GÓMEZ PARENTE, *Hacia el cuarto centenario de Fr. Alfonso de Castro, fundador del derecho penal* (Madrid, Casa de Zamora, 1957).

[8] ANDRÉS OCERÍN JÁUREGUI, O. F. M., *Religiosos ilustres de la Seráfica Provincia de Santiago en la universidad de Alcalá*: El Eco Franciscano 29 (1912); MANUEL R. PAZOS, O. F. M., *Los estudios universitarios en la Provincia de Santiago*: Liceo Franciscano 4 (1951) 65-82.

sicae Summulisticum Praeludium (V. 1636).—DAMIÁN GINER, *Opus Oxoniense in faciliorem methodum redactum* (V. 1598).

Zaragoza.—JACINTO HERNÁNDEZ DE LA TORRE († 1695), *Cursus integer artium ad mentem Doctoris Subtilis* (Zaragoza 1663).—JUAN DE IRIBARNE E IRABURO, *Commentarii in IV libros sententiarum J. D. Scoti* (Z. 1614). *Tractatus de actibus humanis* (Venecia 1635).

En Lovaina enseñó ANTONIO DE CÓRDOBA (1485-1578), confesor de Carlos V. Comentó las *Sentencias* (1569).—PEDRO DE HERMOSILLA (Fermosellus), de Sevilla. *In universam Dialecticam tractatus argumentationum*, etc. *Tractatus de cautelis ex mente Aristotelis. In totam Francisci Titelmani Dialecticam. De formalitate sive de identitate et distinctione rerum tractatus* (Sevilla 1555).—GASPAR DE LA FUENTE enseñó en Roma. *Quaestiones dialecticae et Physicae ad mentem Scoti* (Lyón 1631).—JERÓNIMO DE VALERA enseñó en Lima. *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac J. Duns Scoti logicam* (Lima 1610).—TOMÁS LLAMAZARES, de Valladolid. *Cursus philosophicus, sive Philosophia scholastica ad mentem Scoti nova methodo disposita* (Lyón 1670). *Disputationes theologicae* (Lyón 1679).—PEDRO DE URBINA presentó un *Memorial en defensa de las doctrinas del Doctor S. Buenaventura y Escoto, sobre el juramento que la Universidad de Salamanca hizo de leer tan solamente la doctrina de S. Agustín y S. Tomás* (Madrid 1628).—JUAN DE URQUIZU, *Summa brevis scoticae philosophiae elaborata ad iuventutis instructionem* 2 vols. (Pamplona 1777).—BLAS DE BENJUMEA, *De caritate, De Gratia* (Leyden 1677).—JUAN DE LA NATIVIDAD († 1705), de Villacastín. *Cursus integer philosophiae ad mentem Subtilis et Mariani Doctoris* 5 vols. (Segovia 1713). JUAN ANTONIO DE UBILLOS, *Philosophia transnaturalis et naturalis..., ad mentem venerabilis, subtilis et mariani doctoris Scoti*, etc. (San Sebastián 1758) 2 vols.—VICENTE GONZALÁEZ DE LA PEÑA, *Cursus philosophicus Scotisticus. Cursus philosophico-theologicus ad mentem Scoti* (Salamanca 1736) 2 vols.

Portugal.—PEDRO DE LA CRUZ, *De entibus rationis ad mentem Scoti* (Venecia 1501).—JUAN DE LA ENCARNACIÓN (h. 1609) enseñó en Coimbra.—GÓMEZ DE LISBOA († 1513) enseñó en Pavía. *Quaestio de cuiuscumque scientia et praesertim de naturalis philosophiae subiecto* (Venecia 1517).—FRANCISCO DE SAN AGUSTÍN MACEDO († 1681), natural de Coimbra. Enseñó en Padua. *Collationes S. Thomae et Scoti* (Padua 1671).—MATEO DE SOSA († 1630) enseñó en Salamanca.

Escuela buenaventuriana.—*Italia.*—JUAN BALLIANI († h. 1570). FRANCISCO LONGO DE CORIOLIS (Corigliano, † 1625), *Summa theologiae ad instar Summae D. Thomae* (Roma 1622).—ANTONIO POZZO DE BORGONOVO.—JUAN DE COMBIS.—PEDRO CAPULTIO († 1626).—TEODORO DE FORESTO († 1637).—JOSÉ ZAMORA († 1649).—MARCO ANTONIO GALICIO († 1665), *Summa totius philosophiae ad mentem S. Bonaventurae.*—BARTOLOMÉ BARBIERI DE CASTELVETRO (Barberiis, † 1697), *Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti* (1677). *Tabula in Opera omnia S. Bonaventurae* (Lyón 1681). *Cursus*

theologicus (Lyón 1687).—VALERIANO MAGNO († 1661), *De luce mentium et eius imagine ad contemplandam lucem increatam.*—MATEO FERCHIO (1583-1669), primero escotista, después se declaró bonaventuriano. *De Angelis ad mentem S. Bonaventurae* (1658).—GAUDENCIO BONTEMPI († 1672).—JUVENAL DE ANAGNI († 1792), *Solis intelligentiae lumen indeficiens.*

Francia.—YVES DE PARÍS (h. 1590-1678) impugnó a los libertinos. MARCEL DE RIETZ (Regiensis, † 1669).—CASIMIRO DE TOULOUSE († 1673) sigue la tendencia conciliadora de Duhamel. *Atomi peripateticae, sive tum veterum, tum recentiorum atomistarum placita, ad neotericae peripateticae scholae methodum redacta* (Toulouse 1674) [9].—En Flandes: GUILLERMO VAN SICHEM († 1691) trató de conciliar a Escoto, San Buenaventura y Santo Tomás.

España.—PEDRO TRIGOSO (1533-1593), natural de Calatayud. Primero fue jesuita (1556) y después capuchino (1580). Murió en Nápoles. *Summa theologica ex operibus Doct. Seraphici cum notis et commentariis* (I, Roma 1593). La continuó Francisco Longo de Coriolis († 1625).—JOSÉ DE ALCÁNTARA CASTRO, *Apologia por la Theologia scholastica* 6 vols. (1796).—LUIS DE CASPE († 1647), en su *Curso teológico* se inclina a Santo Tomás.

Hungría.—PELBART DE TEMESVAR († 1490), *Pomarium sermonum. Stellarium Coronae B. Virginis. Rosarium sacrae Theologiae* (Hagenau 1503-8).

V. LA COMPAÑÍA DE JESÚS [1]

Italia.—SAN ROBERTO BELARMINO (1542-1621) nació en Montepulciano. Enseñó en Lovaina y Roma. Cardenal (1599). Doctor de la Iglesia (1931). *Controversiarum libri XIII*, o *Disputationes de Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* 3 vols. (Ingolstadt 1586-93). *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* (Roma 1610) [2].—FRANCISCO ALBERTINI († 1619), *Corollaria theologica ex principiis philosophicis deducta.*—FRANCISCO AMICO († 1651), *Curso de teología escolástica* 9 vols.—COSME ALAMANNI (1559-1634), milanés, discípulo de Vázquez y Suárez en Roma. Enseñó en Milán. Muy fiel a Santo Tomás. *Summa totius philosophiae e D. Tho-*

[9] TOMÁS DE LEZO, O. F. M., *La filosofía del P. Casimiro de Toulouse:* Collectanea franciscana 25 (1955) 259-78).

[1] CH. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 10 vols. (Bruselas-París 1890-1900); J. E. URIARTE, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España* 5 vols. (Madrid 1904-16); URIARTE-LECINA, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España hasta 1773* (M. 1925-30); V. BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., *La enseñanza de Santo Tomás en la C. de J. durante el primer siglo de su existencia:* CT 6 (1915) 388ss; R. G. VILLOSLADA, S. I., *Storia del Collegio Romano, dal suo inizio (1551) alla sopressione della C. di Gesù (1773)* (Roma 1954); X. LE BACHELET, *Jesuites*, en DTC c.1012-1118; *Théologie dans la C. de Jésus*, ibid., VIII 1043-68; G. FRITZ-A. MICHEL, *Scolastique*, en DTC XIV c.1715-25; *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, en *Anal. Gregoriana* vol.29A n.3 (1942); ASTRAIN, *Historia de la C. de J. en la Asistencia de España* (Madrid 1913); G. SMITH, *Jesuit Thinkers of the Renaissance* (Milwaukee, Wis., 1939).

[2] E. GOTHEIM, *Reformation und Gegenreformation* (Munich 1924); J. BRODRICK, *The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine* 2 vols. (Londres 1928).

mae Aquinatis Angelici Doctoris doctrina (Pavía 1618-23; París 1885-8). SILVESTRE MAURO (1619-1687), natural de Spoleto. *Aristotelis opera quae extant omnia, brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente explicationes illustrata* 4 vols. (Roma 1668; ed. F. Ehrle, París 1885-6). HONORATO FABRI (1607-1688). Se interesó por la física y matemáticas de su tiempo.—JUAN BAUTISTA DE BENEDICTIS (1622-1706), napolitano. *Philosophia peripatetica* (Nápoles 1688). Con el seudónimo de Benedetto Aletino escribió: *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica.*—PEDRO SFORZA PALLAVICINI (1607-1667), cardenal (1657). Historia del Concilio de Trento. JUAN BAUTISTA TOLOMEI (16531776), de Florencia, cardenal (1712). *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata, metaphysice et empirice* (Augsburgo 1698).

Alemania.—ADAM TANNER (1572-1632), de Innsbrück. Discípulo de Gregorio de Valencia. *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomae* (Ingolstadt 1626).

Francia.—DIONISIO PETAU (Petavio, 1583-1652).—CLAUDIO TIFANO († 1647).—JORGE RHODES (1597-1661), *Philosophia peripatetica* (Lyón 1671).—JUAN MARTINON († 1662).—TEÓFILO RAYNAUD (1587-1663).—LUIS MAERATIO († 1664).—JORGE REEB (1594-1662), *Distinctiones philosophicae quarum frequentior usus. Axiomata philosophica frequentius tractari solita.*—ANDRÉS SEMERY (1630-1717), *Triennium philosophicum* (Roma 1674).—GABRIEL DANIEL (1649-1728) combatió a Descartes y los libertinos.

Inglaterra.—TOMÁS COMPTON CARLETON (1591-1666), de Cambridge. Impugnó a Descartes. *Philosophia universa* (Amberes 1649). *Prometheum christianum seu librum moralium* (1652).

Países Bajos.—CORNELIO A LÁPIDE (Van den Steen, 1566-1637), teólogo y escriturista eruditísimo.—LEONARDO LESSIO (Leys 1554-1623), discípulo de Suárez en Roma. Enseñó en Douai y Lovaina. *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus* (Lovaina 1605). *De gratia efficaci* (1610). *De providentia Numinis et animae immortalitate adversus atheos et politicos* (1613). *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (1616). Siguió las doctrinas de Molina y fue combatido por Bayo. Las universidades de Douai y Lovaina le censuraron treinta y cuatro proposiciones. El pueblo conserva la autoridad *in radice*, aun cuando la transmita a una o varias personas, y por esto es legítima la deposición del tirano.—EGIDIO CONINCK († 1633).—MARTÍN BECANO (Van der Beek, † 1624).—JUAN PREPÓSITO († 1634).

España.—FRANCISCO TOLEDO (1533-1596). Natural de Córdoba. Discípulo de Domingo de Soto en Salamanca. Enseñó en Salamanca y en el Colegio Romano (1559-68). Cardenal (1593). Gran filósofo, teólogo y exégeta. *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma 1561). *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam* (Roma 1572). *In octo libros de physica auscultatione* (Venecia

1573). *In De Anima* (V. 1574). *In De generatione et corruptione* (V. 1575). *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio* 4 vols. (Roma 1869-70, ed. P. José Paria, S. I., a base de manuscritos inéditos) [3].—LUIS DE MOLINA (1536-1600), natural de Cuenca. Estudió en Salamanca, Alcalá y Coimbra con Pedro de Fonseca. Enseñó en Coimbra y veinte años en Evora. Murió en Madrid. *Commentaria in I. D. Thomae Partem* (Cuenca 1592). *De iustitia et iure* 6 vols. (1593-1609) [4]. Su obra más famosa, causa de largas y encarnizadas controversias con los tomistas, es la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos* (Lisboa 1588). *Appendix ad Concordiam* (L. 1589). Grandes escriturarios fueron JUAN MALDONADO (1533-1583), natural de Casas de la Reina (Extremadura), profesor en Salamanca y Roma; ALFONSO SALMERÓN (1515-1585), natural de Toledo, profesor en París e Ingolstadt; JERÓNIMO DE PRADO (1547-1595), natural de Baeza, profesor en Roma. Intervinieron en las controversias *de Auxiliis* GREGORIO DE VALENCIA (1549-1603), natural de Medina del Campo, discípulo de Suárez en Salamanca, profesor en Roma, Dilinga e Ingolstadt; PEDRO ARRUBAL († 1608), que lo reemplazó en Roma.—GABRIEL VÁZQUEZ (1549-1604), natural de Villaescusa de Haro, profesor en Alcalá y Roma. *Comentarios a la Summa de Santo Tomás.* Las *Disputationes Metaphysicae, desumptae ex variis locis suorum operum* (Madrid 1617), son una mediocre compilación que hizo Francisco Murcia de la Llana. *Metaphysicae disquisitiones* (Amberes 1618).—BENITO PERERIO (Perera 1535-1610), natural de Ruzafa (Valencia). Enseñó en el Colegio Romano. *Physicorum sive de Principiis naturalium* (Roma 1562). *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim* (Roma 1576). *Adversus fallaces et superstitiosas Artes, id est, de Magia, de Observatione somniorum et Divinatione astrologica libri tres* (Ingolstadt 1591).—Moralistas fueron: JUAN DE CÁRDENAS (1613-1684), *Crisis theologica* (Lyón 1670); JUAN DE AZOR († 1603), natural de Lorca, *Institutiones morales* (Roma 1600); ENRIQUE HENRÍQUEZ (1536-1608), profesor de Suárez en Salamanca. *Theologiae moralis Summa* (Salamanca 1591); TOMÁS SÁNCHEZ (1550-1610), natural de Córdoba, *Disputationum de Sancto Matrimonii sacramento... libri decem in tres tomos distributi* (Génova 1602-5). *Opus morale in praecepta Decalogi* (Madrid 1613).—FRANCISCO DE TORRES (Turrianus 1509-84).—JERÓNIMO DE TORRES (Torrensis, 1527-1611).—LUIS DE TORRES (Turrianus Complutensis 1552-1635).—ANTONIO RUBIO (1548-1615), natural de Rueda. Enseñó en Méjico, donde escribió su *Curso filosófico.* Regresó a España y enseñó en Alcalá. *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá 1603). *Logica Mexicana, sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (Colonia 1606). *Commentaria in... de Physico auditu* (Madrid 1605). *In*

[3] PÉREZ GOYENA, *Catedráticos españoles de teología en Roma:* EstEcl (1926) 26-43; F. CERECEDA, *En el cuarto centenario del P. Francisco Toledo:* EstEcl (1933).
[4] *Los seis libros de la justicia y del derecho, etc.*, trad., estudio prel. y notas de MANUEL FRAGA IRIBARNE (Madrid 1941ss).

de ortu et interitu (M. 1609). *In de Anima* (Alcalá 1611). *In de Caelo et Mundo* (Madrid 1615).—En Alcalá enseñaron: FRANCISCO DE OVIEDO (1602-51), natural de Madrid, *Integer Cursus philosophicus ad unum corpus redactus* (Lyón 1640); FRANCISCO ALONSO DE MALPARTIDA (1600-49), *Disputationes in universam Aristotelis Logicam* (Alcalá 1639). *Institutionum Dialecticarum libri quinque* (Alcalá 1639). *In libros Physicorum* (1640). *In de Anima* (1640). *In de generatione et corruptione, de meteoris, de Caelo et mundo* (1641); PEDRO FERNÁNDEZ TORREJÓN, *Institutionum Dialecticarum libri tres* (Alcalá 1626), *Expositio in universam Aristotelis Dialecticam* (1626). *Antiquae Philosophiae enucleatio per expositionem in VIII libros physicorum* (1639). *Philosophia antiqua ex Arist. et D. Thomae ad libros de ortu et interitu* (1641). IGNACIO FRANCISCO PEYNADO (1633-96), de Arganda, *Disputationes in universam Aristotelis Logicam, in libros Physicorum, de Anima, de generatione et corruptione* (Alcalá 1721).—RODRIGO DE ARRIAGA (1592-1667), de Logroño. Enseñó en Valladolid, Salamanca y Praga. *Cursus philosophicus*, de tendencia nominalista (Amberes 1632; Lyón 1644). *Disputationes theologicae* 8 vols. (1643-45).—PEDRO HURTADO DE MENDOZA (1578-1651), de Valmaseda, profesor en Valladolid y Salamanca. *Disputationes a summulis ad Metaphysicam* (Valladolid 1615). *Disputationes de Universa Philosophia* (Lyón 1617) o *Universa Philosophia... in unum corpus redacta* (Lyón 1624).—FRANCISCO GONZÁLEZ DE SANTA CRUZ, *Logica tripartita, id est vocalis, realis et rationalis*, etc. (Roma 1639). *Philosophia naturalis*, etc. (1645). *Tertia pars cursus philosophici, sive Metaphysica Aristotelis* (Roma 1655).—ANTONIO BERNALDO DE QUIRÓS (1613-68), de Torrelaguna, *Opus philosophicum*.—JUAN DE MARIANA (1536-1623), de Talavera de la Reina. Eminente historiador y hombre eruditísimo. Enseñó en Roma, Palermo y París. Regresó a Toledo en 1574, donde vivió entregado a la composición de sus obras. *De Rege et Regis institutione* (Toledo 1599), que, sin fundamento, se consideró como una apología del regicidio. Mariana se limita a decir, refiriéndose a Jacobo Clement, asesino de Enrique III: «sic Clemens periit, aeternum Galliae decus, *ut plerisque visum est*», pero sin aprobar su acción. De los *Tractatus VII* (Colonia 1609) son interesantes el *De morte et immortalitate, De spectaculis*, en que reprueba las corridas de toros como «tetrum ac crudele spectaculum», y *De monetae mutatione*.—En teología se distinguieron: JERÓNIMO DE RIPALDA (1536-1618), de Teruel; JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA (1594-1648), de Pamplona, profesor en Salamanca. *De ente supernaturali Disputationes* (I, Lyón 1634; II, 1645); DIEGO RUIZ DE MONTOYA (1562-1632), de Sevilla; SANTIAGO GRANADO (1574-1632); ANTONIO PÉREZ (1599-1649), de Puente la Reina; JUAN DICASTILLO (1585-1653), *De iustitia et iure* (Amberes 1641); NICOLÁS MARTÍNEZ.—BERNARDO DE ALDERETE († 1657).—GASPAR DE RIVADENEIRA († 1675), moralista.—GASPAR HURTADO (1575-1660), de Mondéjar, moralista.—MARTÍN PÉREZ DE UNÁNOA († 1660).—JUAN DE LUGO (1583-1660), de Madrid, profesor en León, Valladolid y Roma. Cardenal (1643). Además de sus numerosas obras teológicas, se conserva inédito un curso filosófico (*De Anima* y

Metafísica).—Francisco de Lugo (1580-1652), hermano del anterior.—Martín Esparza († 1670).—Antonio Escobar y Mendoza (1589-1669), a quien Pascal atacó, injustamente, en sus *Provinciales*.—Hernando de la Bastida, vallisoletano, intervino en la cuestión *de Auxiliis*. Canciller de la universidad de Valladolid.—Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), natural de Madrid, de ascendencia alemana. Además de sus obras ascéticas, compuso *Curiosa Filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias questiones naturales* (Madrid 1634). *Oculta Filosofía de la Sympatía y Antipatía de las cosas...* (M. 1634). *De Arte voluntatis libri sex, in quibus Platonicae, Stoicae, et Christianae Disciplinae medulla digeritur*, etc. (Lyón 1631).—Baltasar Gracián (1601-1658) [5].—Gabriel Henao (1611-1704), de Valladolid. Enseñó en Salamanca. *Empyreologia, sive philosophia christiana de empyreo caelo* (Lyón 1652). *Scientia media theologice defensa. Scientia media historice propugnata* (Lyón 1655).—Francisco Garay, *El olimpo del sabio instruido de la naturaleza y segunda parte de las máximas políticas y morales* (Valencia 1690).—Andrés Mendo, *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales* (Salamanca 1657).—Juan de Salas, natural de Gumiel de Izán, escribió un excelente *Tractatus de Legibus in Primam Secundae S. Thomae* (Lyón 1611). *Disputationes... in I-II Divi Thomae* 2 vols. (Barcelona 1607-9). *Commentarii in II-II S. Thomae de Contractibus* (Lyón 1617).

Merece mención especial el P. Sebastián Izquierdo (1601-81) no sólo por su influencia en Leibniz a través del P. Kircher, sino como manifestación de un escolasticismo abierto a las nuevas tendencias de la ciencia en su tiempo [6]. Su *Pharus scientiarum* revela su preocupación de la necesidad de renovar la filosofía. No se presenta como un innovador, pues conserva el fondo de la escolástica tradicional. Pero cree que la *Lógica* de Aristóteles es incompleta, pues solamente se refiere a la regulación de la facultad intelectiva (valde imperfecta proculdubio extitit hactenus Aristotelis logica). Es necesario completarla con otras artes para perfeccionar la memoria, la fan-

[5] Nació en Calatayud. Murió en Tarazona. En estilo conceptista y un poco rebuscado escribió: *El Héroe* (1637), *El discreto* (1645), *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), *El político don Fernando el Católico* (1640), *Agudeza y arte de ingenio* (1648), *El Criticón* (1650), *El Comulgador* (1655). Fue muy leído en Italia (Toda y Güell, o.c., II 206-211). Schopenhauer lo estimaba mucho y lo tradujo al alemán. Influyó en Nietzsche. E. Correa Calderón, *Gracián. Su vida y su obra*: Bibl. Románica Hispánica 52 (Madrid, Gredos, 1961); *Homenaje a Gracián* (Inst. Fernando el Católico, CSIC, Zaragoza 1958).

[6] Nació en Alcaraz. Enseñó filosofía y teología en Alcalá, Murcia y Madrid. Murió en Roma. La obra a que nos referimos lleva el siguiente título: *Pharus scientiarum ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitus adquisibilem pertinet, ubertim iuxta, atque succincte pertractatur. Scientia de scientia, ob summam universalitatem utilissima. Scientificisque iucundissima scientifica methodo exhibetur. Aristotelis organum iam pene labens restituitur, illustratur, augetur, atque a defectibus absolvitur. Ars demum legitima ac prorsus mirabilis sciendi, omnesque scientias in infinitum propagandi, et methodice digerendi; a nonnullis ex antiquioribus religiose celata; a multis quaesita; a paucis inventa; a nemine ex propriis principiis hactenus demonstrata, demonstrative, aperte et absque involucris mysteriorum in lucem proditur quo verae Encyclopediae Orbis facile a cunctis circumvendus, eximio scientiarum emolumento, manet expositus* (Lyón 1659). Poco menos ampulosa es la portada de otro libro: *Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur. Interimque universalissima quaeque Prima Philosophiae Elementa methodo scientifica digeruntur, digestave supponuntur ex Pharo scientiarum non exiguo residuae Theologiae, imo et aliarum emolumento* (Roma 1664). Resumimos el excelente estudio del P. Ramón Ceñal, S. I., *El P. Sebastián Izquierdo, S. I., y su «Pharus scientiarum»*: RevFil 1 (1942) 127-154.

tasía y la experiencia de los sentidos exteriores [7]. Hay dos grandes órdenes de ciencias: la física, que estudia las cosas en su estado existencial, y la metafísica, que las considera en su esencia o en su ser quidditativo. La experiencia y la observación son la base de todo saber (praeparatio quaedam materiae scientiarum). Está conforme con las reglas de Bacon en *De dignitate et augmentis scientiarum*, pero cree que sus ocho modos pueden completarse con otros muchos (artem universalem experiendi complectentem, una cum octo commemoratis ex Verulamio, alios pene infinitos modos experiendi diversos, ipsissimam esse Artem combinandi, quam trademus). Por su parte señala diez «instrumentos»: observación, composición, división, definición, locación, combinación, argumentación, traslación, memoración, tradición. Lo más característico del P. Izquierdo es su aspiración a una ciencia o arte universal, fundada en unos cuantos conceptos generalísimos, a los que pueden aplicarse las reglas de la *combinación*, a manera de Lulio, y que, guardando un método riguroso como en las matemáticas, servirían para ampliar inmensamente nuestros conocimientos. Los conceptos generalísimos son los más claros y ciertos de todos, y en ellos se contienen otros muchos, a la manera que una moneda de oro equivale a otras muchas de metal inferior, o como el valor de una joya al de otras muchas cosas [8]. Una vez poseídos y bien definidos esos conceptos universalísimos, se puede proceder con seguridad, guardando cuidadosamente el orden de la demostración (quod quidem ita ordinare satagam, ut propositiones demonstratae principia, et alias propositiones, ex quibus demonstrantur, semper supponant, prout scientiae demonstrativae iura deposcunt). Si los metafísicos hubieran tenido cuidado de guardar las reglas de la demostración, partiendo de principios evidentes, como lo han hecho los geómetras y los cultivadores de la aritmética, ya habrían tejido buena parte de la metafísica demostrativa. Por el contrario, en muchos libros recientes se cometen numerosas faltas contra el recto y científico método de escribir, pareciendo que más tratan de vencer al adversario que de buscar sinceramente la verdad (potius de excitata contentione victoriam, quam de inventa veritate trophaeum). El arte universal que él propone no consiste en una enciclopedia de todas las ciencias, sino de una *ciencia de la ciencia* en universal, cuyo objeto es la ciencia humana en sí misma, en cuanto saber alcanzable por el entendimiento humano (de modo procedendi scientiae humanae sumptae latissime). En el universo existe una

[7] «Et haec est Ars universalis, legitimaque sciendi, complectens quidem Logicam integram, quae ars intelligendi perfectiva intellectus est; adens tamen insuper Artem memorandi perfectivam memoriae, et artem imaginandi perfectivam Phantasiae, et Artem experiendi perfectivam externorum sensuum» (*Pharus scientiarum*, Praefatio).

[8] «Igitur data scientia humana de quibusvis veritatibus obiectivis de aliis insuper et aliis sine ullo termino potest successu temporis dari, quod ipsum est scientiam humanam per novas veritates successu temporis inventas in infinitum posse augeri» (p.269).

«In omni scientia humana nihil aestimabilius esse universalitate. Tum quia, quo obiecta sunt universaliora, eo notiora nobis, adeo certiora sunt. Tum quia, quo universalior est veritas comparata per scientiam, eo plures in se continet veritates; eoque plurium subinde valorem, aestimabilitatemque secum fert. Dixerim universalissimas veritates perinde ac nummos aureos, aut lapides pretiosos se habere. Quorum unum qui possidet, sub modicissima quantitate, atque adeo expeditissima possessione, possidet ingentem acerbum nummorum inferioris metalli» (Praefatio).

armonía admirable entre todas las cosas (quilibet esse in quolibet, et cuncta in omnibus reperiri). El microcosmos humano se halla contenido en el macrocosmos del universo, y entre ambos está la república, como medio de unión. Lo fundamental consiste en llegar a un conjunto de conceptos universalísimos y aplicarles las reglas de la combinación, conforme a las diferencias de los grupos que pueden establecerse entre ellos. Izquierdo menciona siete: por la diferencia de sustancia; de posición; de repetición; de sustancia y de posición; de sustancia y de repetición; de posición y de repetición; de sustancia, de posición y de repetición. Sin embargo, más moderado que Lulio, Descartes, Leibniz y Spinoza, reconoce que con este procedimiento no se pueden alcanzar todas las verdades y que, por sí solo, no basta para deducir de esos conceptos universalísimos las realidades que deben ser investigadas por otras ciencias inferiores [9]. Aunque sus resultados positivos no fueran muy reales, el arte universal propuesto por el P. Izquierdo le constituye en antecesor de Leibniz y de la lógica simbólica de nuestros días.

FRANCISCO SUAREZ (1548-1617).—Nació en Granada. En 1561 comenzó a estudiar derecho en Salamanca. En 1564 solicitó el ingreso en la Compañía de Jesús. Rechazado por carencia de dotes intelectuales, logró ser admitido en Valladolid en calidad de «indiferente», para sacerdote o coadjutor, en espera de demostrar su capacidad para los estudios. Comenzó su noviciado en Medina del Campo en 1564, y el mismo año volvió a Salamanca. Cursó teología en la Universidad con Mancio de Corpus Christi, O. P., Juan de Guevara, O. S. A., y Enrique Henríquez, S. I., revelándose en este tiempo su talento extraordinario. Profesó en 1571 y se ordenó de sacerdote en 1572. Enseñó filosofía y teología en Salamanca (1570), Segovia (1571-74), Avila y Valladolid (1575-80). En 1580 pasó a Roma a enseñar teología en el Colegio Romano, pero se resintió su salud y tuvo que regresar a España (1585). De 1585-93 enseñó en Alcalá, cambiando con Gabriel Vázquez, que marchó a sustituirlo a Roma. Cuando éste regresó, a los seis años, el antagonismo entre ambos obligó a Suárez a solicitar el traslado y volvió a Salamanca (1593-97), donde publicó las *Disputationes Metaphysicae* (1597). Ese mismo año se doctoró en Evora y, a petición de Felipe III, se hizo cargo de la cátedra de teología en Coimbra, que desempeñó hasta su jubilación en 1615. Murió santamente en Lisboa el 25 de septiembre de 1617 [10].

[9] «Manifestum est scientiam de genere neque esse per se scientia de specie includente tale genus, neque ipsam inferre» (p.286). «Quin tamen per earum notitiam, specialiores veritates, quae singularum scientiarum propriae sunt (notae) deveniri possint» (ibid.).

[10] Bibliografía sobre Suárez: P. MÚGICA, *Monografía bibliográfica con ocasión del IV Centenario de su nacimiento* (Granada 1948); JESÚS ITURRIOZ, *Bibliografía suareziana*: Pensamiento, número extraordinario 4 (1948) p.603-38.

ADRO XAVIER, *Francisco Suárez en la España de su época* (Madrid, FAX, 1945); M. CALVILLO, *Francisco Suárez* (Madrid 1945); SALVADOR CASTELLOTE CUBELLS, *La posición de Suárez en la Historia*: Anales del Seminario de Valencia 2 (1962) 5-120; ID., *La antropología de Suárez*: Anales del Seminario de Valencia 3 (1963) 125-346; R. CONDE Y LUQUE, *Vida y doctrinas de Suárez* (Madrid 1909); P. DESCOQS, *Thomisme et Suarézisme*, en *Arch. de Philos.* (1927) vol.4 fasc.4 p.82ss; DUMONT, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez* (Pa-

Propósitos.—La mayor parte de la extensa producción literaria de Suárez pertenece al campo de la teología. Pero dedicó especialmente a la filosofía sus *Disputationes Metaphysicae* (1597), con el fin de suministrar a los teólogos una exposición clara y ordenada de las nociones fundamentales indispensables para poder entender muchas cuestiones teológicas [11]. No se propone hacer una filosofía pura, sino una «filosofía cristiana», como ministra y subordinada al servicio de la teología [12]. Para ello, entre todas las disciplinas humanas, sirve especialmente la filosofía primera, porque, por una parte, es la que más se aproxima al conocimiento de las cosas divinas, y por otra, explica los principios naturales que ayudan a comprenderlas [13]. En las *Disputationes Metaphysicae* se hallan sobre todo temas de ontología, teología natural y filosofía natural. Otras cuestiones filosóficas las trata Suárez en otras obras. La psicología en *De Anima* (1621), y *De Angelis* (2-3). La filosofía natural en el *De opere sex dierum* (1621). La ética y política en *De legibus ac Deo legislatore in X libros distributus* (1612), *De ultimo fine hominis ac beatitudine, De humanorum actuum bonitate et malitia, De passionibus et habitibus, De vitiis atque peccatis, Defensio fidei contra Iacobum regem Angliae* (1613) [14].

Fuentes.—Suárez procede con amplio espíritu de independencia y libertad. Conoce y utiliza todos los sistemas anteriores. Pero no quiere dejarse prender en ninguno de ellos y analiza sus doctrinas con una crítica aguda e implacable, entresacando de cada uno lo que le parece más conveniente para sus propósitos. Declara que no lo hace por espíritu de polémica, sino solamente movido por el sincero deseo de la verdad [15].

rís 1936); C. GIACON, *Suárez* (Brescia 1945); F. GÓMEZ ARBOLEYA, *Francisco Suárez. Situación espiritual, vida y obra metafísica* 2 vols. (Granada 1946); J. IRIARTE, S. I., *Estudios sobre la filosofía española. Tomo II, Menéndez Pelayo y la filosofía española*, c.10, *El tricentenario de Suárez* (Madrid 1947); LEÓN MAHIEU, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie* (París 1921); ID., *L'eclecticisme suarézien:* RevThom 30 (1925) 250-85; P. MONNOT, P. DUMONT, R. BROUILLARD, *Suárez*, en DTC XIV 2.ª, c.2638-2728; P. RIVIÈRE, *Suarez et son oeuvre à l'occasion du troisième Centénaire de sa mort* (París 1918); R. DE SCORRAILLE, *F. Suárez. L'étudiant, le maître, le docteur, le religieux* 2 vols. (París 1911-13). Trad. española de P. Hernández (Barcelona 1917); L. TEIXIDOR, *Suárez y Santo Tomás:* EstEcl 12 (1933) 75-99.199-227; 13 (1943) 262-86; 15 (1936) 67-82; J. ZARAGÜETA, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual* (Granada 1941).

Il III Centenario della morte di F. Suarez: RFNS 10,1 (Milán 1918).—*Suárez en el cuarto Centenario de su nacimiento:* Pensamiento (1948); Estudios Eclesiásticos (1948); Razón y Fe (1948, julio-octubre); Miscelanea Comillas (1948).—Revista de Filosofía (Madrid 1949, julio-septiembre).

11 «Fieri nequit ut quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta» *(Disputationes Metaphysicae:* Ratio et discursus totius operis).

12 «Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram» (ibid.).

13 «Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae Philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali Theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat» *(DM,* prooemium).

14 El título completo es: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et Praefationem monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis* (Coimbra 1613). Es una refutación del derecho divino de los reyes que defendía Jacobo I (1603-25) en su obra *Triplex cuneus.*

15 «Eum mihi animum semper fuisse, eaque de causa nulli operi, nullique labori pepercisse me, ut veritas ipsa secerneretur atque stabiliretur, nihilque contentionis ergo aut olim statuisse, aut denuo confirmasse, sed solius amore veritatis» *(Comm. ac Disp. in III Partem D. Thomae,* vol.1. Añadido en la 3.ª ed. (Salamanca 1595), advertencia.

Su erudición es copiosísima [16]. Sólo en las *Disputationes Metaphysicae* menciona doscientos cuarenta y cinco autores, entre los que descuellan en primer lugar Aristóteles (1735) y Santo Tomás (1008), a quien cita siempre con el máximo respeto, declarando que, apoyado en su autoridad, no le asustan las mayores dificultades [17]. Abundan también las citas de Escoto (363), San Agustín (334), Cayetano (299), Sóncinas (192), Averroes (179), Durando (153), Capreolo (115), etc. A más distancia aparecen Platón (con 92) y Avicena (con 84), y con menos aún el *Comentario a la Metafísica*, de Alejandro Bonini de Alejandría (= Alejandro de Hales). Sin embargo, las opiniones del último deben tenerse muy en cuenta, pues Suárez le sigue en cuestiones de gran importancia [18].

El conocimiento.—El acto del conocimiento requiere alguna unión del objeto con la facultad de conocer. Esto se realiza en virtud de una actividad combinada, en que entran el objeto conocido y el sujeto cognoscente, de lo cual resulta la especie intencional, que es una imagen o semejanza representativa del objeto. La especie es algo real, aunque sólo es un accidente de la facultad cognoscitiva [19]. La realidad de las especies se prueba por experiencia y por la necesidad de que la potencia cognoscitiva sea determinada por el objeto [20]. El acto del conocimiento resulta de la potencia cognoscitiva en cuanto informada por la especie.

El hombre tiene dos facultades cognoscitivas: la sensitiva y la intelectiva, y a cada una de ellas corresponden distintas clases de especies: a la primera las sensibles y a la segunda las inteligibles. No es necesario un sentido agente, porque la especie sensible se produce en los sentidos externos inmediatamente por el contacto con el objeto [21]. Pero para que las especies sensibles se transfor men en inteligibles es necesaria la intervención de una potencia activa, que es el entendimiento agente, el cual abstrae las especies inteligibles de las sensibles, las cuales se reciben en el entendimiento posible [22]. La función del entendimiento agente consiste en formar las especies intencionales, mas no por esto es necesario concebirlo como una potencia distinta del posible. Ambos son más bien una misma facultad del alma, la cual se llama entendimiento agente en

[16] Jesús Iturrioz, S. I., *Fuentes de la Metafísica de Suárez*: Pensamiento 4 (1948) 31-89.—*Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, traducción española por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver Zanón, 6 vols. (Madrid, Gredos, 1960-61).

[17] «Quippe ea est in me eius auctoritas, ut vestigiis illius insistens, nullos aut itineris errores, aut difficultatum nodos, vel demum inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam» *(In III Partem* vol.1 [Alcalá 1590] Praefatio). De la I parte de la *Summa* figuran 447 citas, 134 de la II-II, 110 del *Contra Gentiles*, 61 del *De Veritate*, 20 del *De ente et essentia* (J. Iturrioz, a.c., p.50 ss).

[18] C. Fabro, *Una fonte antitomista della metafisica suareziana*: DivThomas 50 (Piacenza 1947) 57-68; Ramón Ceñal, S. I., *Alejandro de Alejandría*: *Su influjo en la metafísica de Suárez*: Pensamiento 4 (1948) 91-122; J. Ruiz Gironella, *Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez*: Pensamiento 17 (1961) 279-310.

[19] *De anima* 7.2, 3.2,1.—J. M. Alejandro, S. I., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Comillas, Santander, 1948); Clemente Fernández, S.I., *Metafísica del conocimiento en Suárez* (Madrid, FAX, 1954).

[20] «Multis experimentis cognoscuntur species provenientes ab obiecto»... «intra imaginationem experimur formari similitudines quasdam rerum corporearum» *(De anima* t.2,3,1,5-6).

[21] *De Anima* tr.2,3,9,13.

[22] *De Anima* 4,2,12.

cuanto potencia activa productora de las especies, y posible en cuanto que las recibe y opera con ellas, aunque también puede producirlas [23].

Del acto de la intelección resulta el *verbum*, que es el acto mismo de conocer y no es nada distinto de la intelección [24]. El verbo no es *id in quo* conoce el entendimiento, sino *id quo*, o en lo cual es conocido el objeto. Es el concepto *formal* de la mente, distinto del concepto *objetivo*, el cual es aquello mismo que es conocido [25].

El objeto proporcionado del entendimiento humano en su estado natural son las cosas sensibles o materiales [26]. Pero el objeto adecuado al cual puede extenderse es todo el ser [27]. Dentro del objeto propio del entendimiento humano entra el singular como tal. El entendimiento humano conoce directamente el singular concreto material por su propia especie inteligible representativa y no sólo por alguna reflexión [28]. La razón es porque es una potencia superior y más universal que los sentidos. Por lo tanto, puede hacer lo mismo que éstos y de una manera más perfecta. El entendimiento conoce la cosa singular material por una especie propia y representativa, en la cual puede ver la naturaleza de las cosas singulares, prescindiendo de sus notas individuantes. Es la labor abstractiva que realiza el entendimiento agente, el cual forma la especie universal abstrayéndola de las especies singulares. El entendimiento, fijándose en la especie singular representativa, penetra por intuición intelectual más allá del individuo, llegando hasta el universal, «naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus». Esto es posible, porque el universal es real objetivamente y se encuentra en las cosas mismas. No en cuanto que sea una forma subsistente, a la manera de Platón ni de los realistas exagerados, sino en cuanto a la unidad formal que existe en ellas y de las cuales abstrae el entendimiento (circa id quod concipitur) [29]. La abstracción es doble: formal y universal [30]. Mediante la primera se considera por separado el género y la diferencia; por ejemplo, la animalidad y la racionalidad en el hombre. Con la segunda se consideran en sí mismos el género o la especie, y éste es el fundamento de las ciencias con valor universal [31]. El universal así abstraído puede aplicarse y predicarse de muchos individuos.

[23] «Absque distinctione reali facile possit intelligi munus intellectus agentis; eadem enim potentia activa esse valet specierum, et ut sic intellectus agens appellari, et rursum operativa per illas, sicque dici intellectus possibilis... Secundo quia multarum species potest intellectus possibilis sibi formare; ergo si vim activam habet specierum quarumdam, omnium plane habere poterit» *(De Anima* tr.2,4,8,13).

[24] «Ex intrinseca autem ratione intellectionis, nihil aliud producitur in intellectu quam qualitas illa, quae est intelligendi actus; ergo illa ipsa verbum est» *(De Anima* 3,5,7).

[25] *De Anima* 3,5,17.

[26] *De Anima* 4,2,5.

[27] «Obiectum adaequatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota latitudine sua spectatum» *(De Anima* 4,1,3).

[28] «Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem» *(De Anima* 4,3,5).

[29] *De Anima* 4,3,12-19. «Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus».

[30] «Abstractionem aliam dici universalem, aliam formalem» *(De Anima* 4,3,20).

[31] «Abstractio universalis fuit necessaria ad adstruenda obiecta scientiarum perpetua: formalis quoque fuit necessaria ad perfecte comprehendendum obiectum» *(De Anima* 4,3,20; 4,3,13).

Suárez distingue tres clases de universal: *físico* (la naturaleza que se dice universal *a parte rei*), *metafísico* (*ex parte intellectus*, la naturaleza representada como común e indiferente por abstracción de las notas individuantes y por una denominación extrínseca), *lógico* (por relación, aplicando el universal a la naturaleza misma, como si existiera realmente en ella). El primero es real. El segundo es algo real, y se hace por abstracción del entendimiento. El tercero no es más que un ente de razón (*De an.* 4,3,22).

Las «Disputationes Metaphysicae». Plan y división.—Suárez prescinde de la forma tradicional de comentario y no se sujeta al orden de los libros de Aristóteles. Por vez primera aborda una exposición ordenada de las cuestiones en forma de tratado sistemático, iniciando la serie de *Cursos filosóficos* que después de él se multiplicarán en los siglos siguientes. Las *Disputationes Metaphysicae* comprenden varios tratados, cada uno con varias secciones y subdivisiones. Distribuidos por materias incluyen: ontología (2-21), teología natural (28-30), filosofía natural (31-53). El mejor modo de formar una idea de su contenido es una visión esquemática de las materias y cuestiones:

Introducción. Objeto de la metafísica: el ser real (1).

I. El ser trascendental:
- 1) Concepto de ser (2).
  - A) Propiedades trascendentales del ser (passiones entis):
    - *a)* En general: atributos y primeros principios (3).
    - *b)* En particular:
      - *a')* Unidad: General o trascendental (4). Individual, principio de individuación (5). Formal y universal (6). Distinciones (7).
      - *b')* Verdad: Lógica y ontológica (8). Falsedad (9).
      - *c')* Bondad: Trascendental (10). Maldad (11).
  - B) Primeros principios o causas del ser:
    - *a)* En general (12).
    - *b)* En particular:
      - *a')* Intrínsecas: Material. De la sustancia (13). Del accidente (14).
        Formal. Sustancial (15). Accidental (16).
      - *b')* Extrínsecas: Eficiente. En general (17). En particular: Causas segundas o creadas: Próxima (18). Necesaria y libre (19). Causa Primera o increada. Creación (20). Conservación (21). Concurso (22).
        Final. En general (23). En particular: fin último (24).
        Ejemplar (25).

II. División y clases de seres (28).
- 1) El ser Infinito. Su existencia (29). Su esencia y atributos (30).

2) El ser finito creado. Su esencia (31). División en sustancia y accidentes (32).
   a) La sustancia (33). Hipostática (34). Espiritual (35). Material (36).
   b) El accidente (37). Comparado con la sustancia (38). Su división (39). Cantidad continua (40). Discreta (41). Cualidad (42). Potencia y acto (43). Hábito (44). Oposición cualitativa (45). Intensidad cualitativa (46). Relación (47). Acción (48). Pasión (49). Tiempo y duración (50). Lugar y locación (51). Colocación (52). Vestido y ornato (53).

III. Apéndice: El ente de razón (54).

La metafísica [32].—Suárez divide las ciencias por razón del triple grado de «abstracción de la materia»: «Ex diverso gradu abstractionis seu immaterialitatis recte consideratur varietas obiectorum scibilium et scientiarum» [33]. La *metafísica* está colocada en el tercer grado de abstracción, y se define: «scientia quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse, contemplatur» [34].

[32] J. Revius (luterano holandés), *Suarez repurgatus, sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suarez* (Lugduni Batavorum 1643.1644), apasionadamente hostil a Suárez; R. E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei Fr. Suárez*: Forsch. z. Gesch. d. Philos. u. d. Paed. III 3 (Leipzig 1928); B. Jansen, *Die Wesenart der Metaphysik des Suárez*: Scholastik 15 (1940) 161-86; Id., *Franz Suárez, als Metaphysiker*: Stimmen der Zeit 95 (1918) 509-14; J. Iturrioz, *Estudios sobre la Metafísica de F. Suárez* (Madrid 1949); M. Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicae des Fr. Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, en *Mittelalterliches Geistesleben* I (Munich 1926) 525-60; J. Roig Gironella, S. I., *La síntesis metafísica de Suárez*: Pensamiento 4 (1948) 169-213; Angelo Gnemmi, *Fondamento metafisico e mediazione transcendentale nelle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez*: RFNS 58 (1966) 1-24.

[33] *DM* 1,2,13. «Illae ergo tres scientiae (física, matemáticas y metafísica) in aliqua abstractione conveniunt: nam omnes considerant de rebus in universali; differunt tamen in abstractione quasi formali et praecisiva a materia, nam philosophia (física) quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a *materia sensibili*... Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab *intelligibili*, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi, nisi ut res corporea et materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere *a materia sensibili et intelligibili*, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis, quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et obiectivo conceptu suo per se non includit materiam» (*DM* 1,2,13).

[34] *DM* 1,3,1.—Todas las ciencias prescinden, en primer lugar, de la existencia actual de sus objetos, la cual no sirve para diversificarlas, pues los objetos se distinguen por sus esencias, pero no por su existencia. En el concepto aristotélico del «ser, en cuanto ser» no entra ningún ser concreto, ni material ni inmaterial, ni finito ni infinito, pues es un concepto comunísimo, obtenido por abstracción prescindiendo de todas las diferencias que diversifican a los distintos seres. Esta es la razón por la cual los conceptos comunísimos definidos en la *Filosofía primera*—ser, esencia, acto, potencia, causa, etc.—pueden aplicarse a toda clase de seres, materiales o inmateriales, finitos o infinitos, actuales o potenciales. En esto consiste su utilidad, su valor y su eficacia. En cambio, Suárez, y con él otros muchos escolásticos, cargan el acento en la *inmaterialidad* del objeto de la *Metafísica*, al menos en cuanto a la manera de considerarlo, con lo cual restringen la amplitud del concepto aristotélico del ser en cuanto ser, que prescinde de la materialidad o inmaterialidad; y por otra, al dar cabida en ella a *todos los seres reales*, se ven obligados a incluir dentro de su objeto a los seres finitos, en la esencia de gran parte de los cuales entra la materialidad como constitutivo esencial del cual no se puede prescindir en su concepto sin truncarlo y falsearlo. «El tercer grado de abstracción, o sea la abstracción total de la materia, nos da el objeto de la metafísica, y por eso Suárez la define como la ciencia *a priori* que versa sobre el ser en cuanto inmaterial o en cuanto que prescinde de la materia en su ser mismo, es decir, trata del ser en cuanto verificable en el espíritu, ya se verifique también en la materia, ya no se verifique en ella, sino sólo en el espíritu. Por esta causa, la metafísica ha de tratar del ser absolutamente considerado, porque se puede verificar en el espíritu; y del ser Increado y creado, porque el Increado es puro espíritu y lo creado se puede verificar en el espíritu. Y por la misma razón trata también de la sustancia en general y del accidente, de la sustancia espiritual creada y de los accidentes particulares que prescinden de la materia, como son la cualidad, la relación, la acción, la pasión y el *ubi*, de las causas en general y en particular. También trata del cuerpo *en general* y de sus accidentes más comunes, como son la cantidad, el *situs* y el *habitus* (vestis), etc.» (J. Hellín, S. I., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez*: Pensamiento 4 [1948] p.136).

La intención y la estructura de la *Metafísica* de Suárez responde a un criterio muy distinto del que inspira la *Filosofía primera* de Aristóteles. Este la entiende en un sentido muy concreto, como una ciencia previa y generalísima, cuya misión se reduce a investigar y definir un conjunto de nociones comunísimas, fundamentales e indispensables—ser, esencia, acto, potencia, sustancia, accidentes, causa, principio, etc.—, para suministrarlas a todas las demás ciencias. Aunque en la *sylloge* actual de los tratados que integran el *Corpus metaphysicum* de Aristóteles figuran unos breves capítulos acerca de Dios (teología), mezclados con otros que se refieren a la ordenación astronómica de las esferas del universo (l.12), puede pensarse en la interpolación de algún tratado independiente y de fecha temprana, sin conexión orgánica ni inmediata con el conjunto de los demás tratados propios de la *Filosofía primera* (Jaeger). Además, dado el concepto aristotélico de Dios y del mundo físico, ambos eternos e increados, entre los cuales no existe causalidad de orden ontológico, sus relaciones se reducen a las que pueden existir entre un mundo y un Dios que ni lo ha creado, ni lo gobierna, ni siquiera lo conoce, y que solamente actúa sobre él como causa primera del movimiento, moviéndolo extrínsecamente por atracción y por amor.

Por el contrario, la idea predominante de Suárez es de fondo teológico. Ciertamente que dedica el primer volumen de su *Metafísica* a definir un conjunto de nociones generales sobre el ser, sus propiedades, sus causas, etc., en lo cual coincide con la *Filosofía primera* de Aristóteles, si bien no siempre en los conceptos. Pero no se limita a mantenerse dentro de un orden de conceptos generalísimos ni en el aspecto general de la consideración del «ser, en cuanto ser» aristotélico. El ser de Suárez no es solamente ser, sino también *ente real*, y esas nociones no son más que una preparación para aplicarlas en el segundo volumen a todos los *entes reales*, ontológicos y concretos. A esto responde su gran división entre ente infinito (Dios creador) y entes finitos (creados, criaturas). No se trata ya de conceptos generalísimos, sino de realidades concretas, de seres reales, entre los cuales existen no solamente las relaciones extrínsecas de motor a móvil, como en Aristóteles, sino las intrínsecas y esenciales que se derivan del hecho de la creación, noción ajena por completo a la mentalidad aristotélica.

Nota característica de Suárez es su preocupación por lo real y concreto, evitando el conceptualismo y el abstraccionismo. Se esfuerza por hacer una filosofía realista, basada en las cosas tal como son, estudiándolas en sí mismas y no en abstracciones mentales. Por esto insiste en que la *Metafísica* no sólo trata de conceptos, sino que versa sobre *seres reales*.

La idea central de la *Metafísica* suareziana consiste en la contraposición entre dos grandes clases de seres reales: el infinito y el finito, con la finalidad de establecer una relación de dependencia esencial y total de las criaturas respecto del Creador. Dios es el ser *a se*, las criaturas son seres *ab alio*. Dios es el ser por esencia, las criaturas lo

son por participación y por dependencia respecto del Creador [35]. Así se comprende la insistencia de Suárez en poner el *ser real* como objeto de su *Metafísica:* «Dicendum est ergo, ens inquantum ens reale, esse obiectum adaequatum huius scientiae» [36]. De esta manera el campo de la *Metafísica* se extiende hasta comprender todos los seres reales, encuadrados en la amplia relación de dependencia existente entre el Creador *(ens a se)* y las criaturas *(entes ab alio)*. Por esto el segundo volumen comienza contraponiendo el ser finito y el infinito (DM 28.ª), y con un amplio y minucioso tratado *De Deo primo ente et substantia increata* (DM 29.ª), al que sigue otro sobre sus atributos (DM 30.ª). Dios, que es un ser real particular y concreto, entra en el campo del objeto adecuado de la *Metafísica* no sólo *in obliquo*, como causa del ser, sino dentro de su objeto principal (praecipuum) [37]. Ya antes había tratado *De prima causa efficienti primaque eius actione quae est creatio* (DM 20.ª), de la conservación (DM 21.ª) y de la cooperación o concurso divino (DM 22.ª), todos ellos temas que son propios de una teología natural, pero no de la *Filosofía primera*, entendida en sentido aristotélico.

[35] «El predicado ser por esencia es el que se concibe como primero en Dios: de él se derivan *a priori todos* sus predicados característicos y en particular su infinidad y su imitabilidad, y por la imitabilidad es también razón *a priori* de la posibilidad de seres por participación en variedad infinita; a su vez, el predicado ser por participación es el que se concibe como primero en la criatura, y de él se derivan *a priori* todos los predicados característicos de ella, como son la contingencia, la necesidad de la conservación, de la cooperación o concurso divino, la potencia obediencial, la finitud, potencialidad, mutabilidad, composición de potencia y acto por lo menos accidental, la multiplicación de los seres en especies y en individuos bajo la misma especie, las semejanzas unívocas que ligan a los seres creados entre sí, y la semejanza análoga que los liga entre sí y con el Creador» (J. Hellín, S. I., a.c., p.139).

[36] *DM* 1,1,26.—Suárez respalda esta proposición con la autoridad de Aristóteles *(Met.* 4), Santo Tomás, Alejandro de Hales (= de Alejandría), Escoto, San Alberto, Alejandro de Afrodisias, Avicena, Sóncinas, Egidio Romano, «et reliqui fere scriptores». No entramos en la cuestión de que efectivamente así hayan interpretado el «ser, en cuanto ser» la mayoría de los autores después de Avicena, cuyo traductor latino consolidó en Occidente la palabra *Metafísica*, no usada por Aristóteles, y olvidada después de Nicolás de Damasco hasta el siglo XII, en que vuelve a ponerla en circulación la escuela toledana de traductores. El problema es más grave. No se trata solamente de una palabra más o menos, pues la ciencia tiene la libertad necesaria para inventarlas siempre que hacen falta para designar nuevas ramas del saber, conforme van apareciendo. El hecho es que la revalorización de esa palabra—no aristotélica—llevó consigo la necesidad de asignarle un objeto, un contenido y unas funciones como ciencia suprema específicamente distinta de todas las demás. Y esto se hizo englobando en ella, innecesariamente, los objetos correspondientes a varias ciencias expresamente distintas en la clasificación de Aristóteles y, lo que es peor, desvirtuando el concepto y las funciones que éste atribuyó a su *Filosofía primera*, la cual no tiene nada que ver ni con la teología, ni con la después llamada ontología (palabra utilizada por vez primera por Goclenius y luego por el ecléctico Duhamel), ni menos con lo que en la mayoría de los casos se ha presentado como *Metafísica*. Si asignamos a la «Metafísica» como objeto el *ser, en cuanto ser*, ya no es posible subdividirla en varias ramas científicas, sean las que sean. Porque toda ciencia necesita un objeto *determinado*, por el cual se especifica. Ahora bien, si introducimos alguna *determinación*, cualquiera que sea, en la consideración del ser, entramos en el campo del algún *ser particular*, y desde ese mismo momento abandonamos el *ser, en cuanto ser*, cuyo concepto se obtiene precisamente por la abstracción absoluta de toda clase de determinaciones que distinguen y diversifican a los seres. Para estudiar éstas es para lo que se han inventado todas las demás ciencias particulares. La misma diversidad y fluctuación de opiniones para determinar su objeto es una buena prueba de que se trata de una figura de ciencia sumamente confusa, y que, desde que se abandonó el concepto claro, sencillo y genuino de la *Filosofía primera* de Aristóteles, no se pisa terreno firme al pretender adjudicarle un objeto y unas funciones específicas y definidas, distintas de las que corresponden a cada una de las ciencias particulares perfectamente delineadas por el mismo Aristóteles. Pueden verse algunas de esas divergencias de opinión en Félix Fernández de Viana, O. P., *Problemas actuales en el umbral de la Metafísica:* EstFil 5 (1956) 459-510;6 (1957) 5-51; Victorino Rodríguez, O. P., *El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista:* EstFil 36 (1965) 283-314.

[37] «Falsumque subinde est, hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali obiecto suo... Ergo necesse est ut sub obiecto suo Deum complectatur» *(DM* 1,1,19).

Así, pues, en Suárez el objeto adecuado de la *Metafísica* se extiende a todos los *entes reales*, es decir, a todo cuanto tiene una esencia real, prescindiendo de que exista o no. Dentro de ese objeto amplísimo entran Dios, las sustancias materiales e inmateriales y los accidentes reales. Solamente queda excluido el menguado ángulo reservado al *ente de razón* [38].

Suárez se hace cargo de una dificultad que brota de esta noción. Si dentro del objeto adecuado de la *Metafísica* entran, de una manera o de otra, todos los seres reales, parece que en ella quedarían incluidos todos los objetos particulares de las demás ciencias, las cuales versan sobre distintos aspectos del ser real. Con lo cual éstas serían superfluas y bastaría con una sola, que sería la *Metafísica* [39]. La respuesta es que la *Metafísica* se distingue de las demás ciencias en que éstas solamente consideran un género determinado de seres, mientras que aquélla tiene por objeto el ente en cuanto tal, es decir, el ente real en toda su amplitud.

El ser.—El concepto formal adecuado de ser es uno, y distinto de los conceptos formales de todas las cosas [40]. Es uno, en cuanto que no significa ningún género de ser ni ninguna naturaleza particular. Es distinto del concepto de sustancia y accidente, y abstrae de lo que es propio de cada una de estas cosas y de todas las diferencias que diversifican a los seres [41].

El ser puede tomarse en dos sentidos: como nombre (ens ut nomen) y como participio (ens ut participium). En el primer caso expresa solamente la posibilidad de existir, y en el segundo, lo existente en acto. El ente real o la esencia real puede considerarse de dos maneras en orden a la existencia: *a)* negativamente, en cuanto que es una esencia que no implica contradicción, ni es una pura ficción del entendimiento (quod in se nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum); *b)* positivamente, en cuanto que es una esencia apta para existir actualmente (quod produci potest, et constitui in esse entis actualis, quae ex se apta est ad esse, seu realiter •

[38] «Ostensum est enim, obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud potest esse praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum» *(DM* 1,1,26). No obstante, la amplia extensión que Suárez atribuye a su *Metafísica* (todos los seres reales) es menor que la que Aristóteles adjudica a su concepto del «ser en cuanto ser». Sabido es que cuanto en un concepto es mayor la extensión es menor la comprensión. El concepto más extenso es precisamente el de *ser*, y por esto es también el que tiene menos comprensión. Pero que el concepto de «ser en cuanto ser», de la *Filosofía primera* de Aristóteles, tenga la máxima extensión no quiere decir que en ella haya de tratarse de *todos los seres*. En una división orgánica de la ciencia queda un campo muy amplio para distribuir todos los *seres reales*, cada uno en el departamento que le corresponde, sin necesidad de sobrecargar a una sola ciencia con un conglomerado de objetos dispares que sólo sirve para confusión y para menguar su eficacia investigadora y demostrativa.

[39] «Scientia, quae speculatur ens ut adaequatum obiectum, omnia, quae sub illo continentur, considerat... Si hoc ita esset, supervacaneae essent omnes aliae scientiae, praesertim illae quae proprias rerum naturas inquirunt, quandoquidem totum hoc sola metaphysica sufficienter praestaret» *(DM* 1,2,1; cf. n.22,27).

[40] *DM* 2,1,9. André Marc, S. I., *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, en *Arch. de Philos.* (Paris) vol.10 c.1; cf. E. Guerrero: EstEcl (1923) 515-540.

[41] *DM* 2,1,10.

existere) [42]. Pero la esencia posible sin existencia es nada, pues la potencia es pura nada [43].

El ser tiene tres propiedades trascendentales—unidad, verdad y bondad—que no le añaden nada positivo [44]. Hay una triple unidad: individual o numérica, esencial o formal, y universal. La individual es la que conviene al individuo en cuanto tal, y es propia de todo aquello que existe o puede existir. Cada individuo singular es numéricamente uno [45]. La formal corresponde a la esencia o naturaleza del individuo. Todos los individuos de una especie, por ejemplo, la humana, convienen en una misma esencia o naturaleza. De aquí resulta una unidad esencial o formal, que es también real, presente y existente en las cosas mismas, con independencia de nuestro conocimiento. Hay tantas unidades formales cuantos individuos [46]. Estas dos unidades, numérica y formal, no se distinguen con distinción real, sino sólo con distinción de razón, porque la naturaleza no existe sino en los individuos. La unidad universal se forma mediante la operación del entendimiento que abstrae un concepto universal o una especie intencional del singular, prescindiendo de sus notas individuantes. La unidad universal es distinta de la formal. Pero el universal no está fuera, sino dentro de los individuos, donde lo contempla y abstrae el entendimiento, el cual ve el singular, y en el singular, el universal [47].

La verdad es otra propiedad trascendental del ser. Consiste en la esencia misma de la cosa, connotando el concepto del entendimiento, en el cual está representada y con el cual debe conformarse. La entidad de las cosas dice orden de conformidad, en primer lugar, al entendimiento divino, y secundariamente, al humano. Hay también una verdad del conocimiento (veritas cognitionis), que consiste en la conformidad del cognoscente con la cosa conocida [48].

La bondad significa la perfección de cada cosa: «Bonitas dicit ipsam perfectionem, rei connotando praedictam convenientiam, seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium» [49]. Su opuesto es la maldad, que consiste en una privación de ser.

Las causas.—Suárez expone a continuación un largo tratado de las causas, en que se manifiesta una vez más su preocupación fundamental (DM 12.ª-28.ª). No le interesa solamente establecer una noción de causa en general, como corresponde a la *Filosofía primera*

[42] *DM* 2,4,7.

[43] JUAN ROIG GIRONELLA, S. I., *La síntesis metafísica de Suárez*: Pensamiento 4 (1948) p.192.

[44] *DM* 3,2,3.

[45] *DM* 5,1,1.—«Res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares et individuae» (ibid., n.4).

[46] *DM* 6,1,1.—«Dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiae seu naturae... Unitas autem formalis nihil aliud est, quam unitas essentialis» (ibid., n.8).

[47] *DM* 6,2,1-8.—«Naturas illas, quas nos universales et communes denominamus, reales esse, et in rebus ipsis vere existere; non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus, et de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, et scientiam inquirimus» (ibid., 6,2,1).

[48] *DM* 8,7,25-30.—«Triplicem solere distingui veritatem, scilicet, in significando, et cognoscendo, et in essendo» (8,7: ordo disputationis). La primera pertenece al dialéctico, la segunda al psicólogo, la tercera al metafísico.

[49] *DM* 10,1,12.—J. SEILER, S. M. B., *Der Zweck in der Philosophie des Fr. Suarez* (Innsbruck 1936).

de Aristóteles, sino llegar a la causa del ser ontológico concreto, remontándose hasta encontrarla en Dios. Antes de esto se detiene en amplias explicaciones sobre la causa material y formal, necesarias para algunas cuestiones de teología, en las que incluye casi todo lo que en aquel tiempo constituía la filosofía natural (DM 12.ª-16.ª). A continuación aborda el estudio de la causa eficiente, lo que le ofrece ocasión para tratar de la creación (DM 20.ª), la conservación (DM 21.ª) y concurso divino (DM 22.ª). Asimismo, la causa final le sirve para remontarse al fin último en concreto, que es también Dios (DM 24.ª). Todo lo cual es una preparación para abordar en el segundo volumen una serie de cuestiones de teología natural, comenzando por establecer en primer lugar la existencia y atributos de Dios, ser *a se*, infinito, y sus relaciones de causalidad con el ser creado finito. Vemos, pues, que las cuestiones que interesan a Suárez en su *Metafísica* rebasan ampliamente el ámbito sumamente reducido de la *Filosofía primera* de Aristóteles, haciendo entrar en ella materias propias de otras varias ciencias particulares.

La existencia de Dios.—Suárez afirma que la existencia de Dios es demostrable por la razón. Pero al examinar en concreto las pruebas para demostrarla, niega con Escoto el valor de los argumentos «físicos» y solamente admite los «metafísicos». Rechaza como medio demostrativo el principio «omne quod movetur ab alio movetur», porque no está suficientemente demostrado y, por lo tanto, del movimiento del universo no puede deducirse una prueba eficaz [50]. No son evidentes las razones para demostrar que es imposible un proceso infinito en el orden de las causas, ni tampoco que sea imposible una multitud infinita en acto [51]. Suárez opina que en el argumento basado en el movimiento se presupone que el ser que se mueve existe ya (prius natura) antes de moverse [52]. Pero aunque fuera eficaz ese argumento, no podría probarse por él que el *primum principium movens* tuviera que ser necesariamente una causa inmaterial, y, por lo tanto, podría no ser Dios [53].

Tampoco le parece concluyente el argumento por los grados de perfección que se encuentran en los seres. Porque el máximo en cada género no es causa de todos los demás seres de ese género. Y porque aun cuando existiera un máximo en cada género, no puede probarse que ese ser sea increado, necesario y autor de todo lo que está fuera de él mismo [54].

[50] *DM* 18,7,43.—«Hoc autem medium multis invenitur inefficax... adhuc non esse satis demonstratum» *(DM* 29,1,7).

[51] «Hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari». «Rationes quibus probatur non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam... non sunt adeo evidentes» *(DM* 29,1,25-26).

[52] «Un ser que preexiste a su movimiento podría tener virtud suficiente para producir su movimiento sin necesidad de un motor extraño». «Podría haber alguna apariencia de que el ser que se mueve puede producir en sí el movimiento con que se mueve; porque el ser que se mueve es mucho más perfecto que el movimiento que ha de causar en sí, y por esta parte no repugna que lo produzca» (J. Hellín, S. I., *Necesidad de la analogía del ser, según Suárez:* Pensamiento 1 [1945] p.152).—A. Breuer, S. D. S., *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez* (Fribourg, Suiza, 1929).

[53] *DM* 29,1,7ss.

[54] *DM* 29,3,21

Asimismo, por el hecho del orden puede probarse que existe un ordenador, pero no que sea creado o increado, múltiple o uno. Puede haber muchos mundos, y cada uno de ellos tener su respectivo ordenador [55].

Para que esos argumentos tengan valor es preciso reducirlos al principio de causalidad, que Suárez formula así: *Omne quod fit, ab alio fit*, o también: *Omne quod producitur ab alio producitur* [56]. Ninguna cosa puede producirse o darse el ser a sí misma, porque obraría antes de ser, lo cual es absurdo. Todo cuanto existe es, o creado o increado. Pero no todos los seres que existen en el universo pueden ser creados. Luego es necesario que alguno de ellos sea increado [57]. La mayor es evidente. La menor se prueba porque todo ser hecho o creado es hecho por otro. Ahora bien, ese otro ser es, a su vez, o creado o increado. Si es increado, tenemos lo que buscamos: Ese ser es Dios. Si es creado, hay que seguir el proceso hasta encontrar un ser increado, o proceder en infinito, o en círculo, lo cual es absurdo. Es, pues, necesario llegar a un ser increado, por el cual han sido creados todos los demás seres.

Dios y las criaturas.—Suárez, como Escoto, hace hincapié en la contraposición entre ser infinito y finito, *a se* y *ab alio*, necesario y contingente, por esencia y por participación, todas las cuales son expresiones equivalentes que subrayan la diferencia esencial entre Dios y las criaturas, a la vez que la dependencia absoluta de éstas respecto de Dios. Todas las relaciones entre Dios y las criaturas, entre el Ser infinito y los seres finitos se basan en el hecho fundamental de la creación, que es una producción total del ser. Antes de la creación, las criaturas son nada (pura potencia objetiva). El acto creador consiste en sacarlas absolutamente de la nada (ex nihilo sui et subiecti). Esta idea central de la *Metafísica* de Suárez se refleja en todas y cada una de las doctrinas que expone a lo largo de su obra. Siendo creado el ser de las criaturas, es una participación o imitación del ser de Dios. Por lo tanto, depende de Dios esencial e intrínsecamente. «Omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo» [58].

La analogía.—Esta es la base del concepto suareziano de la *analogía*. No se limita a una simple comparación de conceptos, ni a examinar las leyes de la predicación, comunes y universales, ni siquiera a la comparación proporcional de unos seres con otros. Suárez se fija ante todo en el aspecto ontológico, derivado de la relación entre Dios y las criaturas, fundada en la dependencia intrínseca y esencial del ser participado de las criaturas respecto de su Creador, com-

[55] *DM* 29,2,7-35.
[56] *DM* 29,1,20.
[57] «Omne ens aut est factum, aut non factum, seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum» (*DM* 29,1,21).
[58] *DM* 28,3,16.—«Substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei; ergo per seipsam immediate refertur ad Deum relatione creaturae» (*DM* 47,7,6).

parando su ser respectivo, sus atributos y perfecciones con relación a Dios.

Si se trata de seres creados que no dicen entre sí relación de dependencia, el concepto de ser es unívoco, pues sus diversidades quedan como englobadas en el concepto abstracto y confusivo del ser. Pero cuando se trata de la comparación del ser de Dios respecto de las criaturas, basada en la relación de dependencia ontológica intrínseca y esencial de éstas respecto de Dios, en ese caso no puede haber univocidad ni tampoco equivocidad, sino analogía. Pero no basta la simple analogía de proporcionalidad (Cayetano), sino que hay que poner una analogía de atribución intrínseca, que subraye la dependencia ontológica (intrínseca) de las criaturas respecto de Dios [59].

Acto y potencia.—El concepto suareciano de creación se refleja asimismo en su interpretación del acto y la potencia. Establece una contraposición tajante entre el *no-ser* y el *ser*, entre la *nada* y el *ser en acto*, negando que entre ambas cosas haya ninguna realidad intermedia. «Ens *in potentia* et *in actu* immediate et formaliter distinguuntur tamquam ens et non-ens simpliciter; unum extremum est vera res et non aliud; non sunt duae, sed una tantum quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae» [60]. El *ser en acto* es lo mismo que *ser existente*. «Ens actu idem est quod ens existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens» [61]. El ser en potencia es nada. La potencia no es un estado ni un modo positivo del ser, sino una negación del acto, en cuanto que una cosa no ha salido de la potencia del agente ni ha llegado al acto. «Ens in potentia, ut sic, non dicit statum aut modum positivum entis, sed potius, praeter denominationem a potentia agentis, includere negationem, scilicet quod nondum actu prodierit a tali potentia: ideo enim in potentia esse dicitur quia nondum exivit in actum» [62]. «Potentia obiectiva non potest esse aliqua vera et positiva res in ipsa re quae in potentia dicitur» [63].

Esencia y existencia.—El mismo concepto se aplica a la distinción entre esencia y existencia. La distinción entre ser en potencia (no-ser) y ser en acto (con existencia actual) es real. Las criaturas son contingentes y podemos pensar y entender las esencias de las cosas abstrayendo de su existencia. «Intellectus noster qui potest praescindere ea quae in re non sunt separata, possit etiam creaturas concipere abstrahendo illas ab actuali existentia» [64]. Pero del hecho

[59] *DM* 31,2,12-16; J. HELLÍN, S. I., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid 1947); LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ, S. I., *Lo existencial en la analogía de Suárez*: Pensamiento 4 (1948) 215-243; S. RAMÍREZ, O. P., *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*: Sapientia 8 (1953) 166-92.

[60] *DM* 31,3,1; L. FUETSCHER, *Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus* (Innsbruck 1933).

[61] *DM* 31,3,6; «Quod essentia non potest esse finita nisi sit potentia vere ac proprie receptiva ipsius esse, et e converso esse non posse esse finitum, nisi sit vere receptum in essentia, tamquam in potentia passiva ac receptiva... falsum esse existimo essentiam et esse hoc modo comparari» (*DM* 30,2,19).

[62] *DM* 31,3,4. [63] *DM* 31,3,6.

[64] *DM* 31,6,15; J. GÓMEZ CAFFARENA, S. I., *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*: Pensamiento 15 (1959) 135-154.

de que las criaturas no existan necesariamente y de que podamos concebir su esencia abstrayendo de su existencia, no se sigue que en ellas la esencia y la existencia se distingan realmente.

Suárez rechaza la distinción real entre esencia y existencia, entendidas como dos cosas o entidades distintas: «Dicendum est essentiam creatam, in actu extra causas constitutam, non distingui realiter ab existentia ita ut sint duae res seu entitates distinctae» [65]. Rechaza también la distinción formal y modal de Escoto [66]. Concluye que la distinción es solamente de razón *cum fundamento in re* [67]. Es una distinción que no tiene más que un valor lógico, pues se trata de una potencialidad lógica, o sea de una idea que no implica contradicción. La esencia y la existencia en los seres creados no son dos cosas distintas, sino un todo único, *per se unum*. Dios crea simultáneamente la esencia y la existencia de los individuos particulares, las cuales no se distinguen en ellos, sino que constituyen un todo único, producto de la acción creadora de Dios. Las criaturas son esencias existentes finitas, limitadas intrínsecamente por su propia naturaleza y extrínsecamente en virtud de que su ser o su entidad es recibido, participado, dependiente de la Causa primera, que es Dios [68]. El mismo principio se aplica a las partes de la esencia, cada una de las cuales son entes actuales, aunque parciales: «Sicut tota essentia actualis est ens, ita et partes eius sunt actualia entia, licet partialia; ergo proprias includunt partiales existentias, quae ab ipsis partibus essentiae in re non distinguuntur» [69].

La materia.—En virtud de la identidad entre esencia y existencia, la materia prima creada por Dios es una entidad, una esencia real, «quia in hoc consistit ipsa et ratio entitatis seu essentiae simplicis» [70]. Por lo tanto, tiene por sí misma un acto de existencia independientemente de la forma, porque, si es real, está «extra causas», y, por lo mismo, «hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens» [71]. La materia prima no es pura potencia, pero está en potencia para recibir toda clase de formas, aunque Dios puede crearla sin ninguna forma sustancial. Y siendo algo real, físico, existente, es también cognoscible «quoad se» [72]. Es separable de cualquier forma particular determinada. «Materia est entitas realiter separabilis a qualibet forma particulari determinata...; forma est res vera habens propriam entitatem, unde interdum naturaliter etiam conservari potest separata a materia, ut anima rationalis, et per potentiam absolutam quaelibet forma potest separata conservari» [73]. No obstante, Suárez atenúa el carácter actual

65 *DM* 31,6,1-8.
66 *DM* 31,6,9-12.
67 *DM* 31,6,13-24.
68 *DM* 20,4,32; 31,14,1-11.
69 *DM* 31,11,8.—«Ut ergo esse sit finitum, satis est ut sit receptum ab alio in tanta ac tanta perfectionis mensura, etiamsi proprie non sit receptum in aliqua passiva potentia, et similiter essentia creata potest esse limitata per suam intrinsecam differentiam, etiamsi non comparetur ad esse per modum receptivae potentiae» (*DM* 30,2,19).
70 *DM* 13,4,9.—B. H. BRINK, O. P., *Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima* (Roma 1944).
71 *DM* 13,4,13.
72 *DM* 13,6,2.
73 *DM* 13,4,5.

de la materia prima, reduciéndolo a un acto entitativo imperfecto y secundum quid: «Materia esse actum est ambiguum, nam absolute significare videtur actum actuantem aut certe esse actum simpliciter; et ideo id absolute admittendum non est, sed cum aliquo addito diminuente, scilicet esse actum entitativum imperfectum et secundum quid» [74].

Individuación.—La creación es una producción total de una esencia individua, y siendo creado por Dios todo el ser de la criatura, ese ser es ya finito y limitado, intrínsecamente por su propia naturaleza y extrínsecamente por la causa eficiente. Por lo tanto, el acto no necesita limitarse por su recepción en la potencia ni la existencia por su recepción en la esencia. El acto se limita «extrinsece vel effective a Deo, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi, et non maiorem» [75].

Todas las cosas que existen o pueden existir son singulares e individuales [76]. El individuo añade algo real a la naturaleza común. Pero siendo el ser producto de una creación total de Dios, la sustancia singular es individua por sí misma, por su propia entidad y por sus principios intrínsecos. Suárez rechaza tanto la «haecceitas» de Escoto, como la fórmula tomista de la materia *signata quantitate* [77], porque el principio de individuación no debe ser común a muchos individuos ni simultánea ni sucesivamente, sino «maxime proprium» de cada uno. Pero una misma materia numérica puede ser sujeto de muchas formas, al menos sucesivamente. ¿Cómo, pues, puede ser principio de individuación? «Eadem numero materia subesse potest multis formis, saltem successive: quomodo potest esse principium individuationis?, nam principium individuationis debet esse maxime proprium, et nullo modo commune multis individuis, nec simul nec successive» [78]. La sustancia individua tiene unidad numérica por sí misma, sin necesidad de ningún otro principio extrínseco sobreañadido. Cada cosa es individua por sí misma, por su propia entidad. «Omnis substantia singularis seipsa, seu per entitatem suam, est singularis, neque alio indiget individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca quibus eius entitas constat» [79]. En las sustancias compuestas, el principio adecuado de individuación es esta materia y esta forma unidas [80].

El supuesto y la persona.—En el orden de las criaturas, la sustancia primera existente es lo mismo que el *supuesto* (suppositum), el cual en las sustancias racionales se llama *persona* [81]. Pero una vez negada la distinción real entre esencia y existencia y la individuación por la materia *signata quantitate*, es preciso buscar una entidad

[74] *DM* 13,5,11.

[75] *DM* 31,13,18.—G. Siegmund, *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suárez*: Philos. Jahrbuch (1928) 50-70.172-98 (Fulda 1927).

[76] *DM* 5,1,4.

[77] «Haec tota opinio in se quidem probabilis est et mihi aliquando placuit». Pero la rechaza porque «argumenta facta contra hanc sententiam... plane concludunt non posse materiam signatam esse eiusmodi principium» (*DM* 5,3,34).

[78] *DM* 5,3,8.

[79] *DM* 5,6,1

[80] *DM* 5,6,15.

[81] *DM* 34,1,13.

positiva y distinta, la cual se añade a la naturaleza individua existente y la constituye en supuesto o persona. Esa es el modo real de la *subsistencia*, que se añade al sínolo esencia-existencia o a la naturaleza individua existente, la termina y hace incomunicable y la constituye en ser subsistente *per se* [82]. Así, pues, el supuesto creado es un «compuesto real de naturaleza completa existente y de modo sustancial de supositalidad» [83]. Aplicada esta teoría al caso de la encarnación, tenemos que en Jesucristo habría dos esencias completas individuas, la divina y la humana, y dos existencias, la divina y la humana, pero el Verbo no asumiría el modo real de la subsistencia y, por lo tanto, sólo habría una, la divina [84].

Los accidentes.—Después de hablar de la sustancia creada en común (DM 33.ª), inmaterial (DM 35.ª) y material (DM 36.ª), sigue un amplio tratado sobre los accidentes (DM 37.ª-53.ª). Entre ellos dedica Suárez especial atención a la cantidad (DM 40.ª-44.ª), por las aplicaciones que tiene a varias cuestiones teológicas.

Por la razón natural no puede demostrarse que la cantidad sea un accidente distinto de la sustancia material. Pero la explicación del misterio de la Eucaristía obliga a considerarlas como dos cosas distintas. La transubstanciación separa la cantidad de las sustancias del pan y del vino, conservando la primera y convirtiendo las segundas en el cuerpo y en la sangre de Cristo, lo cual sería imposible si la cantidad no se distinguiera realmente de la sustancia. Así, pues, la cantidad no es tan sólo un modo sobreañadido a la sustancia, sino un accidente real y distinto [85]. Su esencia o efecto formal consiste en la extensión cuantitativa de las partes en cuanto a su aptitud para ocupar un lugar. Hay una triple extensión: *entitativa*, que no pertenece al efecto de la cantidad; *local*, o situal en acto, que es posterior a la cantidad, y *cuantitativa*, que es aptitudinalmente situal, y en ésta consiste la razón formal de la cantidad, pues es un efecto que la sustancia material no tiene por si, sino por la cantidad [86].

En cuanto al predicamento *ubi*, considera como más probable la sentencia de que es un modo real e intrínseco, inherente a la cosa que se dice estar en algún lugar y distinto de ella. Su efecto formal es constituir un sujeto aquí o allí. El *ubi* es distinto de la cosa, de donde resulta la posibilidad de que un mismo cuerpo pueda ocupar dos o más lugares a la vez y tener distintas propiedades en uno y en otro [87].

[82] *DM* 34,5,1; 34,4,23.

[83] *DM* 34,4-38.

[84] Sobre los modos sustanciales y la distinción modal, cf. *DM* 7,1,19-22; 12,2,12; 22,1,13; 34,6,62.—J. Roig Gironella, S. I., *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística «formalis ex natura rei»*: EstEcl 18 (1944) 201-215; José Ignacio Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez* (Madrid, CSIC, 1949).

[85] *DM* 40,2,8.

[86] *DM* 40,4,15. «Materialis substantia non habet a quantitate intrinsece ac formaliter entitativam extensionem, sed eam habet per intrinsecam suam entitatem; habet autem substantia a quantitate hanc corpoream molem..., habet ut una pars excludat aliam ab eodem spatio, et impenetrabilis sit et alteri corpori resistat» (*De Eucharistia* 48,1,21).

[87] *DM* 41,1,13-17. «Non est impossibile idem corpus simul constitui in duobus locis distantibus et in utroque modo naturali et quantitativo» (*De Eucharistia* 48,4,5). Ese mismo

Derecho y política.—Una parte muy importante de la filosofía suareciana la constituyen sus doctrinas políticas [88]. Vitoria expuso sus teorías con ocasión de las cuestiones planteadas por el descubrimiento de América, sometiendo a examen los títulos que podían legitimar las guerras de conquista. Suárez viene más tarde, cuando las naciones europeas se hallaban en una fase más avanzada de consolidación, después del protestantismo que había defendido el derecho divino de los reyes, y se enfrenta con la cuestión de los títulos que justificaban la legitimidad de la potestad civil en sí misma. Sus doctrinas no son nuevas. Son el desarrollo de los principios de Santo Tomás, madurados por la escuela salmantina, pero, a la vez, dando acogida a lo que había de aceptable en las teorías nominalistas con tendencia a una mayor libertad de la persona humana, acentuando el carácter democrático del poder.

El concepto de creación, que es el fundamento de las relaciones de dependencia entre las criaturas respecto de Dios, es también en Suárez la base remota de sus teorías sobre la moral, el derecho y la política. El acto creador depende de la libre voluntad de Dios, y, por tanto, la esencia de los seres creados depende de la voluntad divina. De manera semejante, todas las leyes—eterna, natural, positiva—tendrán también el fundamento inmediato de su obligatoriedad en la voluntad, divina o humana, de los legisladores [89]. No obstante, no hay que confundir a Suárez con los voluntaristas a estilo de Ockham, puesto que antes del acto de la voluntad por el cual

cuerpo puede tener distintas propiedades en un lugar y en otro: «De potentia absoluta recte potest fieri ut idem corpus habeat quasdam proprietates in uno loco et non in alio» (ibid., 48,5,4). Es más, una misma materia puede ser actuada por varias formas a la vez: «Licet absolute et simpliciter materia eadem non possit recipere varias formas virtute agentis naturalis, tamen facta suppositione quod sit in multis locis et quod Deus relinquat naturalia agentia operari praecisa virtute sua, consequenter sequitur ut eadem materia a variis agentibus naturalibus varias formas recipere; formae, ut actu sibi repugnent et ut una expellat aliam, vindicant ut non solum circa idem subiectum versentur, sed etiam in eodem loco» (ibid., 48,6,6).

[88] Consideramos inexacto este juicio del P. Carlo Giacòn: «Más que en gnoseología y metafísica, Suárez fue verdaderamente grande en la ciencia del derecho. Mientras que hoy se estudian las *Disputationes metaphysicae* como simple documento histórico de la filosofía escolástica, el *De legibus* es fuente de inspiración y motivación para la filosofía del derecho, para la doctrina del Estado, para la primacía de la democracia, para el derecho internacional» (en Cornelio Fabro, *Historia de la Filosofía* [Rialp, Madrid-Méjico, 1965]; Carlo Giacòn, *La segunda escolástica* vol.1 p.584). La grandeza del pensamiento político de Suárez no es incompatible con sus méritos como pensador en otros muchos campos, estemos o no de acuerdo con sus doctrinas.

Sobre el pensamiento político de Suárez: J. B. Guarini, *Iuris naturae et gentium principia et officia... explicata a Doctore Eximio F. Suárez* (Palermo 1758), en Migne, *Cursus completus Theologiae* (París 1841) vol.15; A. Bonilla Sanmartín, *F. Suárez. El escolasticismo tomista y el Derecho Internacional* (Madrid 1918); L. Recaséns Siches, *La filosofía del derecho en Suárez* (Madrid 1927); L. Larequi, *El P. Suárez, creador del concepto de Derecho internacional:* Razón y Fe 83 (1928) 225-40.—C. Barcia Trelles, *Francisco Suárez. Les théologiens espagnols du XVIe siècle et l'école moderne du droit international* (París, Hachette, 1933); J. M. Littlejohn, *The Political Theory of the Schoolmen and Grotius* (N. York 1896); J. de la Brière, *Le droit de juste guerre* (París 1938); Id., *Vitoria et Suárez: Contribution des théologiens au droit international moderne* (París 1938); Id., *¿Cómo conciliar autoridad y libertad?* (Buenos Aires, Difusión, 1940); H. Rommen, *Die Staatslehre des F. Suárez* (Munich-Gladbach 1927), trad. esp. 1951; Id., *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de F. Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 493-507; E. Guerrero, *Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez:* Pensamiento 1 (1945) 447-70; J. M. Gallegos, *La doctrina política del P. Suárez* (Madrid 1948); J. Gómez Robledo, *Doctrina de Suárez sobre el origen y sujeto de la autoridad civil:* Pensamiento 4, 1948, 531-82; J. Giers, *Die Gerechtigkeits lehre des jungen Suárez* (Friburg i. B., Herder, 1958).

[89] *De leg.* 1,5,8-22.

se establece la ley, supone el acto racional de la deliberación que rige y determina la voluntad.

Ante todo establece el concepto de ley. Toda ley es una «mensura aliquorum actuum quos respicit, ut materiam et obiectum» [90]. Es una «mensura rectitudinis, regula recta et honesta» de la operación humana [91]. Examina las varias definiciones de la ley que da Santo Tomás, pero le parecen excesivamente amplias, pues cree que se extienden a todas las realidades cósmicas y físicas. La ley debe restringirse al ámbito humano y, propiamente, sólo las positivas merecen el calificativo de tales, pues en ellas se manifiesta la voluntad recta y justa del legislador. Por su parte, la define: «Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum» [92]. Suárez acepta la división de la ley en *eterna* y *temporal*, ésta en *natural* y *positiva*, ésta en *divina* y *humana*, que es, a su vez, *civil* o *canónica*.

La serie gradual de leyes, descendiendo por razón de la amplitud de su objeto, comienza por la ley eterna, cuyo sujeto es toda la creación. Sigue la natural, que se extiende a todos los hombres, y, por último, las leyes humanas, cuyo sujeto son los súbditos de las comunidades sociales y políticas perfectas.

La ley eterna es la regla de los actos libres de Dios obrando *ad extra*: «Opera libera Dei per legem ab ipsos tatutam regulantur» [93]. La razón divina, en cuanto tiene razón de ley, establece reglas generales conforme a las cuales todas las cosas deben moverse y obrar. Se distingue de la providencia en que ésta dispone esas cosas y acciones en particular [94]. Es la fuente y origen de todas las demás leyes (legum omnium fons et origo). Es la ley por esencia. Todas las demás lo son por participación [95]. Es universalísima y necesaria. En cuanto a su noción, Suárez cree que las definiciones anteriores eran excesivamente amplias, pues incluían en ella el gobierno de Dios sobre todas las criaturas, tanto racionales como irracionales. Pero en éstas la «obediencia» solamente puede tener un sentido metafórico. Por esto limita el ámbito de la ley eterna solamente a las criaturas racionales o intelectuales, y no a todos sus actos, sino sólo a aquellos en que obran libremente, es decir, a los actos morales [96].

La primera derivación de la ley eterna es la ley natural, escrita en el corazón de todos los hombres, y que está en la mente de todos ellos para discernir lo bueno de lo malo: «est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpe» [97]. La define: «Lumen naturale intellectus expeditum de se ad dictandum de agendis» [98]. Se distingue de la conciencia, en que la primera es una regla general constituida (regula generaliter constituta circa agenda), mientras que la segunda es tan sólo un «dictamen practicum in particulari». La ley natural es la regla misma, la conciencia es la aplicación práctica a un caso concreto. La ley siempre es verdadera,

[90] *De leg.* 2,2,1.
[91] *De leg.* 1,1,6.
[92] *De leg.* 1,12,4.
[93] *De leg.* 2,2,4.
[94] *De leg.* 2,3,12.
[95] *De leg.* 2,4,5.
[96] *De leg.* 2,2,11-15.
[97] *De leg.* 1,3,10.
[98] *De leg.* 2,5,14.

mientras que la conciencia puede errar. La ley es «de agendis», la conciencia es de aquellas cosas «quae iam facta sunt». La ley mira al futuro, y la conciencia al pasado [99]. La ley natural es el fundamento del derecho natural. Incluye tres clases de preceptos: unos generalísimos, que son los primeros principios de moral: *honestum est faciendum, pravum vitandum; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Otros un poco más concretos, como *Deus est colendus, temperate vivendum est*. Y otros son las conclusiones que la razón deduce, por una ilación evidente, de los principios naturales, pero que necesitan algún discurso, fácil y claro; v.gr., que el adulterio y el hurto son malos, o un poco más remoto, como que la usura es injusta o que no es lícita la mentira. Todo esto pertenece al derecho natural, que es universal e inmutable [100].

En cuanto al derecho de gentes *(ius gentium)*, Suárez lo considera basado en una ley no natural, sino positiva, y no divina, sino humana. Se diferencia del derecho civil en que éste es un derecho para una ciudad determinada, mientras que el de gentes es común a todos los pueblos. Sus preceptos no están escritos, sino establecidos por la costumbre entre todas o casi todas las naciones [101]. Su fundamento reside en que el género humano, aunque esté dividido en naciones y estados particulares e independientes, no obstante, conserva una cierta unidad, no sólo en virtud de la especie común, sino de orden en cierto modo moral y político [102]. El contenido del derecho de gentes es el conjunto de reglas morales y jurídicas sin las cuales las naciones no podrían progresar ni vivir en paz unas con otras [103]. Entre ellas hay unas que son de estricta necesidad y otras de conveniencia, como es la libertad de comercio. Los preceptos del derecho de gentes son conclusiones generales que la razón hace de los principios de la ley natural, pero no por inferencia necesaria, sino en función de las necesidades, las circunstancias y las leyes civiles y privadas [104]. Pero su obligatoriedad se extiende no sólo a los propios ciudadanos, sino también a los extranjeros [105].

La sociedad.—Suárez considera al hombre en tres estados: primero, de multitud inorgánica de individuos o familias; segundo, de

[99] *De leg.* 2,5,15.
[100] *De leg.* 2,7,5
[101] *De leg.* 2,19,6.
[102] Véase cómo expone Suárez su idea de una comunidad natural entre todos los hombres por encima de la división política en naciones: «Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque rationis. Quapropter, licet unaquaeque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquomodo huius universi, prout ad genus humanum spectat: nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes sigillatim, quin indigeant aliquomodo iuvamine et societate ac communicatione, interdum ad melius esse maioremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat» *(De leg.* 2,19,9).
[103] «Nam licet universalitas hominum non fuerit congregata in unum corpus politicum, sed in varias communitates divisa fuerit, nihilominus ut illae communitates sese mutuo iuvare et inter se in iustitia et pace conservari possint (quod ad bonum universale necessarium erat), oportuit ut aliqua communia iura quasi communi foedere et consensione inter se observarent; et haec sunt quae appellantur iura gentium, quae magis traditione et consuetudine quam constitutione aliqua introducta sunt» *(De leg.* 3,2,6).
[104] *De leg.* 2,20,2.
[105] *De leg.* 2,19,9.

sociedad, y tercero, político o civil. El tránsito del uno al otro se realiza mediante un doble pacto libremente establecido por el consentimiento de los hombres. En la situación originaria de los hombres ninguno de ellos tiene poder sobre los demás. Todos los hombres nacen libres por naturaleza, y, por lo tanto, ninguno de ellos tiene jurisdicción política ni dominio sobre los demás. «Ex natura rei homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium» [106]. Ningún hombre nace sujeto o súbdito, pero sí «subiectibilis» [107]. La raíz de esto es la sociabilidad natural. El hombre es animal social y por naturaleza apetece vivir en comunidad. «Primum est hominem esse animal sociale et naturaliter recteque appetere in communitate vivere» [108]. «Las familias se reúnen en sociedad, porque una familia no basta para procurarse el sustento, o para guardar la justicia común entre las diversas familias, o para hacer frente a las innumerables incomodidades, o para defenderse a sí y a los suyos de los enemigos, y para otras necesidades parecidas de esta vida corruptible» [109].

La primera forma natural de sociedad es la familia. Pero la sociedad política no resulta de la simple multiplicación y agrupación (acervus) de familias. La sociabilidad es natural, pero la constitución de la sociedad es voluntaria. El tránsito de la multitud inorgánica de individuos o de familias a sociedad se realiza mediante un pacto expreso o tácito (pactus, consensus) que consiste en el consentimiento general por el cual los particulares se reúnen y constituyen una sociedad perfecta, estableciendo el vínculo social en vista de un bien común. Por ese pacto de mutua ayuda queda constituida la sociedad [110]. Ahora bien, el pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder. La agregación de los particulares en sociedad constituye la materia, pero no la forma (poder), el cual viene de Dios. Sin embargo, una vez constituidos en sociedad, la autoridad resulta de ella de una manera necesaria, a la manera de una propiedad, de suerte que los particulares no pueden impedirla. «Ita ut non sit in humana potestate ita congregari et impedire hanc potestatem» [111]. De la misma agrupación en sociedad se deriva el dominio y la potestad de las autoridades y la subordinación de los súbditos. Del pacto social de ayudarse mutuamente resulta la «subordinación de las funciones y personas particulares a un superior o rector de la comunidad, sin la cual esa comunidad no podría subsistir» [112].

La autoridad.—Suárez afirma terminantemente que el primer principio de cualquier autoridad es Dios. Toda potestad es de origen divino y proviene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza. «Hanc potestatem esse a Deo ut a primo et principali auctore» [113]. No proviene de los hombres, porque «antes de que se congreguen en un cuerpo político, esta potestad no está ni total ni parcialmente en cada uno de ellos; ni siquiera se halla en la, por así decirlo, colección

[106] *De leg.* 3,2,3.
[107] *De leg.* 3,1,11.
[108] *De leg.* 3,1,3.
[109] *De opere sex dierum* 5,7,4.
[110] *De opere sex dierum* 5,7,3.
[111] *De leg.* 3,2,4:
[112] *De opere sex dierum* 5,7,3.
[113] *De leg.* 3,3,4; *Def. Fid.* 3,3,12.

o agregación rudimentarias de hombres..., luego esta potestad no puede provenir inmediatamente de los mismos hombres», sino de Dios [114]. «Así que, como Dios, que es autor de la naturaleza, es autor también del derecho natural, de igual manera es autor de este primado y potestad» [115]. «Todas las cosas que son del derecho de la naturaleza son de Dios, como autor de la naturaleza. Pero el principado político es de derecho natural; luego es de Dios como autor de la naturaleza» [116]. Una señal de que la potestad viene de Dios es que le corresponden actos que exceden la capacidad de cualquier individuo, como castigar a los malhechores incluso con la muerte. Sólo Dios es el señor de la vida, y solamente El puede conceder ese poder, así como obligar en conciencia, vengar las injurias de los particulares, etc. [117]

En cuanto al modo de entregarla, la potestad es natural. Dios es el autor de la naturaleza, pero no entrega la potestad por una acción especial distinta de la creación, sino como una propiedad que sigue a la misma naturaleza, lo mismo que el que da la forma da lo que es consiguiente a la forma. Así ha dado Dios al género humano la potestad que es necesaria para su conservación y gobierno [118]. Pero esa propiedad no resulta inmediatamente de la naturaleza, sino hasta que los hombres se hayan congregado y unido políticamente en una sociedad o comunidad perfecta, en virtud del pacto social. Porque la potestad no está en cada uno de los hombres por separado, ni tampoco en una colección o multitud confusa y sin orden. Es necesario que previamente se constituyan en un cuerpo político, porque primero, por orden natural, es la constitución del sujeto que la misma potestad. Pero una vez constituido el cuerpo político, al punto, por fuerza de la razón natural se da en él esa potestad. Y así se entiende rectamente que resulta a la manera de una propiedad de tal «cuerpo místico», ya constituido en tal ser, y no de otro modo. «Per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse» [119]. La potestad viene a ser como la *forma* que Dios entrega en cuanto los hombres disponen la *materia* en que ha de recibirse, es decir, en cuanto se unen en una sociedad perfecta y constituyen el sujeto en que ha de recibirse [120].

Así, pues, la potestad es dada a la comunidad de los hombres por el autor de la naturaleza, pero no sin intervención de las voluntades y el consentimiento de los hombres, por las cuales se congregan en una comunidad perfecta. La voluntad de los hombres solamente es necesaria para constituir una comunidad social perfecta. Pero una vez instituida, la potestad ya no depende de su voluntad, sino que brota como una propiedad de la naturaleza misma de la sociedad constituida [121].

La potestad espiritual viene directamente de Dios. Pero la temporal no la da Dios a ninguna persona particular, sino al cuerpo

[114] *De leg.* 3,3,1.
[115] *Def. Fid.* 3,1,7.
[116] *Def. Fid.* 3,2,7.
[117] *De leg.* 3,3,2.
[118] *De leg.* 3,3,5.
[119] *De leg.* 3,3,6.
[120] *De leg.* 3,3,2.
[121] *De leg.* 3,3,6.

social una vez constituido, y éste la transmite a la persona o personas que habrán de ejercerla. «Ningún rey o monarca (por regla general) tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la institución humanas» [122]. La potestad le viene al gobernante particular por medio del pueblo o a través de la república (manat a communitate) [123]. Así, pues, siempre que esa potestad se halla por derecho legítimo y ordinario en un hombre o en un príncipe, ha precedido, de manera próxima o remota, del pueblo y comunidad [124].

Sujeto de la autoridad.—«La potestad civil, por ser y naturaleza, está en la misma comunidad» [125]. El pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder. «Esta potestad, por la sola naturaleza de las cosas, no existe en ningún hombre particular, sino en la comunidad humana. «Non est in singulis, nec totaliter nec partialiter» [126]. «La potestad, por fuerza del solo derecho natural, está en la comunidad de hombres... en cuanto que, por una voluntad especial o consentimiento común, se congregan en un cuerpo político unidos en el vínculo de sociedad, con el fin de ayudarse mutuamente en orden a un fin político, constituyendo un cuerpo místico, que moralmente puede decirse *per se unum*, y que, por lo tanto, exige también una sola cabeza» [127]. Ningún particular recibe la potestad política directamente de Dios, sino que ésta es concedida inmediatamente a la comunidad social. «La potestad regia viene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza. Pero no por especial revelación o donación, sino por cierta natural consecuencia que muestra la razón natural; por lo mismo, inmediatamente se da por Dios solamente a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien, este sujeto es el pueblo mismo, y no alguna persona de entre él» [128].

La forma de gobierno. El pacto político.—Si la comunidad social, una vez constituida, se bastara para gobernarse a sí misma, no tendría necesidad de elegir ningún régimen político ni ninguna forma especial de gobierno. Esta forma es de institución humana. De suyo, la más natural sería la democracia, entendida en el sentido de que la comunidad social pudiera gobernarse por sí misma. «La monarquía o la aristocracia no pudieron introducirse sin una institución positiva, divina o humana... Pero la democracia podría ser sin institución positiva, por sola institución o dimanación natural, con sólo abstenerse de una institución nueva o positiva» [129]. Pero en el caso de que convenga un régimen político especial, transmitiendo la potestad a una o varias personas determinadas, esto debe hacerse por voluntad de los ciudadanos. La forma de gobierno es «de inmediata institución humana y puede recibir toda la variedad que no repugne a la razón y puede caer bajo el arbitrio humano» [130].

122 *Def. Fid.* 3,2,10.
123 *De leg.* 3,31,8.
124 *De leg.* 3,19,7.
125 *Def. Fid.* 3,3,13; *De leg.* 3,4,2; 4,8,0
126 *De leg.* 3,3,1-6; 3,2,3.
127 *De leg.* 3,2,4.
128 *Def. Fid.* 3,3,2.
129 *Def. Fid.* 3,2,8-9.
130 *Def. Fid.* 3,2,18.

«El modo de régimen temporal no ha sido definido ni preceptuado por Dios, sino dejado a la disposición de los hombres» [131]. «La potestad política resulta necesaria y naturalmente en toda comunidad desde el momento en que se congrega para formar un cuerpo social. Sin embargo, el establecer el régimen (gubernativo) y aplicar la potestad a una persona determinada, no le corresponde a una persona particular, sino que toca a la comunidad misma» [132].

Aquí es donde interviene el segundo pacto (político), por el cual los ciudadanos delegan, traspasan o transfieren, libre y voluntariamente, su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto. El modo de hacerlo puede ser la elección, el consentimiento del pueblo, la guerra justa, la legítima sucesión o alguna donación [133]. Todos esos títulos de legitimidad se reducen en último término al consentimiento libre y voluntario por el cual los miembros de una sociedad perfecta entregan el poder al gobernante, «cuando la comunidad ya perfecta elige voluntariamente al rey, a quien transfiere su potestad» [134]. Suárez prefiere en concreto el régimen monárquico, que le parece el mejor: «monarchicum optimum regimen» [135].

Limitaciones del poder.—Según Suárez, el pueblo traspasa su potestad al rey o gobernante. Mas no por esto incurre en el absolutismo de Hobbes. La potestad que la comunidad política recibe directamente de Dios no es ilimitada, sino que queda limitada en primer lugar por el mismo sujeto en que se recibe. El pueblo no puede renunciar a sus derechos naturales ni enajenarlos, y los conserva siempre, de suerte que el rey no puede atentar contra ellos. Puede también poner límites y condiciones al poder que entrega y el rey debe atenerse a lo estipulado en el contrato. «La potestad o restricción de la potestad acerca de aquellas cosas que, de suyo, no son malas ni injustas, no puede ser de derecho natural, sino que depende del arbitrio de los hombres y de la antigua convención o pacto entre el rey y el reino» [136]. «La potestad del rey es mayor o menor, conforme al pacto o convención que ha tenido lugar entre él y el reino» [137]. «En el príncipe supremo existe esta potestad de la manera y condición bajo la cual fue entregada y trasladada por la comunidad...; la potestad recibida no excede el modo de la donación o convención» [138]. «La obligación de la obediencia civil, en cuanto a la materia y al modo, no es igual para todos los que nacen en el reino, sino que en cada uno está graduada conforme a la primera institución del reino y a la condición del pacto o alianza entre el rey y el pueblo» [139]. No obstante, una vez hecho el traspaso del poder, el pueblo no puede reclamarlo a su antojo, ni destituir al rey, ni poner arbitrariamente nuevos límites a su potestad. «Después que el pueblo ha trasferido al rey su potestad, no puede jus-

[131] *Def. Fid.* 3,3,13.
[132] *De opere sex dierum* 5,7,13.
[133] *Def. Fid.* 3,5,12.
[134] *Def. Fid.* 3,2,19.
[135] *De leg.* 3,4,1.
[136] *De leg.* 5,17,3.
[137] *De leg.* 3,4,5.
[138] *De leg.* 3,9,4.
[139] *Def. Fid.* 6,6,11.

tamente, apoyado en la misma potestad, proclamar su libertad a su arbitrio o cuando se le antoje» [140]. La razón es porque si el pueblo «concedió al rey su potestad, y éste la ha aceptado, por el mismo hecho el rey ha adquirido un dominio, y, por lo tanto, aunque es verdad que el rey ha tenido este dominio del pueblo, por donación o contrato, no le es lícito al pueblo quitar ese dominio al rey ni usar de nuevo de su libertad» [141]. Otra cosa es cuando el rey abusa de su poder y lo convierte en tiranía. En ese caso el pueblo tiene el derecho de justa defensa, y puede llegar a destituirlo. «Por la misma razón, si el rey cambiase su potestad justa en tiranía, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, el pueblo podría usar de su potestad natural para defenderse, porque nunca se ha privado de ésta» [142]. En la república permanece el derecho de resistencia, pero sólo en cuanto es necesario para su conservación, en virtud de lo cual, si el rey abusa de su poder, puede la república, «por acuerdo público y general de las ciudades y de los próceres, deponerlo, ya en virtud del derecho natural, por el cual es lícito repeler la fuerza con la fuerza, o también porque este caso, necesario para la propia conservación de la república, se entiende quedar exceptuado del primer pacto por el cual la república transfirió al rey su potestad» [143]. Tirano es el príncipe que abusa de su poder y pone en grave peligro el bien común de la república. Llegando este caso extremo, la misma república en propia defensa puede, no sólo deponerlo, sino declararle la guerra e incluso llegar a darle muerte. Pero esto último no puede hacerlo ningún particular, sino solamente la autoridad común de la nación [144].

Influencia de Suárez.—El influjo de Suárez fue muy extenso y profundo hasta mediados del siglo XVIII. De las *Disputationes Metaphysicae* aparecen no menos de diecinueve ediciones entre 1597 y 1751, ocho de ellas en Alemania, en cuyas universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff. Sus tratados políticos le merecieron de Grocio el calificativo de «teólogo y filósofo de una profundidad que apenas tienen igual». Sus doctrinas influyen directa o indirectamente en Descartes, que lo leyó ya en La Flèche («es justamente el primer autor que vino a mis manos»); en Spinoza, a través de los manuales de Revius, Franco, Burgersdijk y Adrián Heereboord († 1659), el último de los cuales lo llama «metaphysicorum omnium papam atque principem»; en Joaquín Jungius († 1651); en Leibniz, que lo leyó en sus años juveniles; en Vico, que dedicó un año a estudiarlo; en Wolff, cuya división de la *Metafísica* acusa las huellas suarecianas, y últimamente en Heidegger. Con lo cual tendríamos un lazo de unión entre la filosofía escolástica y la moderna y una explicación de la pervivencia, cada vez más lejana y desvirtuada, de muchas doctrinas escolásticas. Su influjo en la escolástica posterior es efectivo, no sólo en la multitud de *Cursos* y *Manuales* que proliferan en los siglos si-

[140] *Def. Fid.* 3,3,2.
[141] *Def. Fid.* 3,3,2.
[142] *Def. Fid.* 3,3,3.
[143] *Def. Fid.* 6,4,15.
[144] *Def. Fid.* 6,4,7; 6,4,16-19.

guientes, sino en bastantes doctrinas y en la estructura de los tratados, en concreto el de la *Metafísica*, cuyo concepto y división penetran incluso en autores muy lejanos del pensamiento suareciano, como Ceferino González, Zigliara y Hugon [145].

Portugal.—PEDRO DE FONSECA (1528-99). Nació en Corticada. Enseñó en Coimbra. Fue llamado el «Aristóteles portugués». Su pensamiento se inclina más a Escoto que a Santo Tomás. Formuló la teoría de la «ciencia media», que después desarrolló Luis de Molina. *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lisboa 1564) [146]. *Isagoge philosophica* (L. 1591). *Commentariorum P. F. lusitani in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* 4 vols. (I-II, Roma 1577.1589; III, Colonia 1604; IV, Lyón 1612).—A Fonseca se debe la preparación del gran *Curso de filosofía: Commentarii Collegii Conimbricensis S. I.*, que responde a las explicaciones de artes y filosofía en el colegio de Coimbra. Fueron realizados en colaboración por los PP. MANUEL GOES (1547-1593), BALTASAR ALVARES, COSME MAGALHAES (Magelliano) y SEBASTIÁN DE COUTO (1567-1639). Comprenden los siguientes tratados: *In octo libros Physicorum* (Coimbra 1591), *Parva Naturalia* (1592), *De Caelo* (1592), *Meteorum* (1592), *Ethicorum* (1593), *De generatione et corruptione* (1597), *De Anima* (1598), *Tractatus de anima separata* (1598), *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium, In universam Dialecticam Aristotelis* (1606) [147].—CRISTÓBAL GIL (Egidio 1555-1608), nombrado sucesor de Suárez en la cátedra de Coimbra, murió antes de tomar posesión. *De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei* (Colonia 1610).—FERNANDO MARTÍNEZ MASCARENHAS († 1628), obispo, defensor del molinismo, *De auxiliis divinae gratiae*.—RODRIGO DE FIGUEREDO, se le atribuye una traducción del *De Caelo*.—FRANCISCO FURTADO, tradujo el *De Caelo et Mundo* de Aristóteles al chino (Hoan ieou tsiouen, 1628) y la *Lógica* y *Metafísica* del *Curso Conimbricense* (Ming li tan, 10 vols., 1631-32).—FRANCISCO SOARES (1605-59), *Cursus philosophicus* 4 vols. (Coimbra 1651) [148].

[145] K. WERNER, *Franz Suarez und die Scholastik der letzen Jahrhunderte* 2 vols. (Ratisbona 1861.1889); K. STREITCHER, *Die Philosophie der Spanischens Spätscholastik an den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spanien* (Münster 1928); K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVII Jahrhunderts*, etc. (Spanische Forschungen des Görres-Geschellschaft, Bd. I, Reihe 1 p.302-317, Münster 1928); MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts* (1939).

[146] J. FERREIRA GOMES, *No quarto Centenario das Instituiçoes dialecticas de Pedro da Fonseca*: RevPortFil 20 (Braga 1964) 273-92.—*Pedro da Fonseca*: Número especial del a RevPortFil (Braga, oct.-dic., 1953); F. STEGMÜLLER, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Evora no seculo XVI* (Coimbra 1959); M. SOLANA, o.c., III 339ss; J. PEREIRA GOMES, *Os profesores de Filosofia da Universidade de Evora* (Evora 1960).

[147] A. DE PINHO DIAS, *A Isagoge de Porfirio na Lógica Conimbricense*: RevPortFil (Braga 1964) 108-130.

[148] J. FRAGATA, *Soares lusitano e a Ciencia Media*: RevPort Fil (Braga 1964) 131-147. El teatino italiano ZACARÍAS PASQUALIGO († 1664) sigue fielmente a Suárez.

VI. LULISMO

En capítulos anteriores hemos indicado la influencia luliana en el Renacimiento. En una forma o en otra la encontramos en Ramón Sibiuda, Nicolás de Cusa, Pico de la Mirándola, Cornelio Agripa de Nettesheim, Paracelso, Valerio de Valeriis, Juan Enrique Alsted, Julio Pace, Jordano Bruno, Amós Comenio, el grupo de Lefèvre d'Etaples y Carlos Bouillée, con el que está relacionado el franciscano BERNARDO DE LAVINHETA, que enseñó en París hacia 1515 y editó varias obras de Llull. Escribió una *Explanatio compendiosaque Applicatio Artis Raymundi Lulli* (Lyón 1523). En el siglo XVII continúa en Francia la corriente lulista con PEDRO GREGOIRE DE TOULOUSE, *Syntaxis artis mirabilis;* JUAN D'AUBRY († 1667), ROBERTO LE TOUL, NICOLÁS DE HAUTEVILLE, HUGO CARBONEL, JUAN BELOT, BASILIO DE POLIGNY *(Commentaria in Artem atque in Metaphysicam, seu de ente universalisimo secundum Raymundum Lullum);* PEDRO MORESTELL († 1658), que escribió *Academia artis Kabbalisticae* (París 1611), *Regina omnium scientiarum* (Rouen 1631), *Encyclopaedia sive artificiosa ratio et via circularis ad Artem Magnam Raymundi Lulli* (Rouen 1646); PEDRO BAUDOUIN DE MONTARCIS, *Traité des fondements de la science générale et universelle* y *Traité de la raison,* IVO DE PARÍS, capuchino, escribió una enciclopedia luliana: *Digestum Sapientiae, in quo habetur scientiarum omnium rerum divinarum atque humanarum nexus et ad prima principia reductio* (Lyón 1672) [1].

El lulismo alemán en el siglo XVII está inspirado por la preocupación de llegar a una enciclopedia completa del saber basada en los principios lógicos del arte de Llull, en forma parecida a la que aparece en el *Pharus scientiarum* del jesuita Sebastián Izquierdo. A esto responden los tratados de JANO CECILIO FREY, *Via ad diversas scientias artesque* (1628); CORNELIO GEMMA, médico de Lovaina, *Artis Cyclognomonicae libri tres* (Amberes 1659) [2]; W. CH. KRIEGSMANN, *Pantosophia sacro prophana* (Speyer 1670); GASPAR SCHOTT, S. I., *Magia universalis naturae et artis* (Wurzburg 1657); GASPAR KNITTEL, S. I., *Via regia ad omnes scientias et artes hoc est, Ars universalis scientiarum omnium artiumque arcana facilius penetrandi,* etc. (Praga 1682); JUAN SCHUPP y DANIEL RICHTER, *Ars*

[1] Sobre el lulismo: TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTÁU, *Historia de la Filosofía Española Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1943)· M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos II* 339-354.

[2] Como muestra del barroquismo empleado en títulos de libros copiamos completo el de esta obra: *Artis Cyclognomonicae libri tres doctrinam ordinum universam unaque philosophiam Hippocratis, Platonis, Galeni et Aristotelis in unius communissimae ac circularis methodi specimen referentes, quae per animorum triplices orbes ad sphaerae caelestis similitudinem fabricatos, non medicinae tantum arcana pandit mysteria, sed et inveniendis construendisque artibus ac scientiis caeteris viam compendiariam patefacit.* Otro buen ejemplo nos lo ofrece la obra del P. ATANASIO KIRCHER: *Polygraphia nova atque universalis, ex combinatoria arte detecta. Qua quivis etiam linguarum quantumvis imperitus triplici methodo, Prima, vera atque reali sine ulla latentis arcani suspicione manifeste; Secunda, per technologiam quamdam artificiose dispositam; Tertia, per Stenographiam impenetrabili scribendi genere adornatam, unius vernaculae subsidio, omnibus populis et linguis clam, aperte, obscure et dilucide scribere et respondere posse docetur, et demonstratur. In III syntagmata distributa in Principum gratiam ac recreationem inventa et in lucem edita* (Roma 1663; Amsterdam 1680). Como se ve, habría hecho falta otro P. Isla para poner en ridículo el gerundismo de los filósofos.

lulliana, hoc est, facillima methodus docendi discendique, etc. (Erfurt 1706). En este ambiente, en que los lulistas ensalzaban las excelencias de su arte, mientras que otros lo impugnaban, el emperador de Austria, Fernando III, consultó al P. ATANASIO KIRCHER, S. I. (1602-80), uno de los polígrafos más eminentes de aquel tiempo, sobre el valor y utilidad del arte luliana. El P. Kircher, que ya había escrito obras de tendencia enciclopédica, como la *Musurgia universalis sive Ars magna consoni et dissoni, Ars magna lucis et umbrae* (1650) y *Polygrapha nova et universalis ex combinatoria arte detecta* (Roma 1663), contestó componiendo el *Ars magna sciendi* (Amsterdam 1669), en que acepta el método de Lulio, aunque proponiendo una reforma del *Ars magna*.

El *Ars magna* de Lulio influyó en LEIBNIZ, el cual en 1666 presentó en la Universidad de Leipzig su *Dissertatio de arte combinatoria* [3], cuya idea será una de sus preocupaciones fundamentales toda su vida. Otro carácter muy distinto tiene la actividad de un lulista eminente, IVO SALZINGER (1669-1728), capellán del elector palatino Juan Guillermo, en Düsseldorf, y después en Maguncia. Además de sus obras *Perspicilia lulliana philosophica, Revelatio Secretorum Artis* y *Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem vel Artem magnam sciendi et demonstrandi B. Raymundi Lulli* y *Liber regum et principum*, fue el alma de la gran edición de Maguncia (8 vols., 1721-42), que quedó incompleta. El magisterio de Salzinger influyó en varios lulistas mallorquines que fueron a escucharle a Maguncia. Continuaron su obra FRANCISCO FELIPE WOLFF, JUAN MELCHOR KURHUMMEL, JAEGER y el P. HONORIO CORDIER, franciscano de Colonia. El ex jesuita SEBASTIÁN KRENZER escribió un *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana* (3 vols., 1750), que en 1755 fue incluido en el *Indice de libros prohibidos* [4].

En España hubo centros lulistas desde el siglo XIV en Alcoy, Barcelona y sobre todo en Mallorca (Miramar, montaña de Randa y Valldemosa). En Mallorca enseñaron JUAN LLOBET († 1460), que escribió una *Tabla* luliana y un *Ars notativa*. Se le atribuyen una *Lógica* y una *Metafísica*. Le sucedió PEDRO DAGUÍ († 1500), capellán de los Reyes Católicos, enseñó en Palma y escribió *Ianua Artis Magistri Lulli* (Barcelona 1481), *Metaphysica (opus de formalitatibus)* (h. 1485), *Tractatus brevis formalitatum, Tractatus de differentia* (Sevilla 1500). Su discípulo JAIME JANER escribió *Naturae ordo studentium pauperum, Ingressus facilis rerum intelligibilium* y *Ars Metaphysicalis* (Valencia 1506). En Valldemosa sostuvieron un centro lulista BARTOLOMÉ CALDENTEY y FRANCISCO PRATS. A Mallorca pertenecen igualmente JUAN CABASPRÉ y GREGORIO GENOVART, ARNALDO ALBERTÍ († 1545), que comentó el arte de Lulio. JAIME DE OLEZA escribió *Liber de lege christiana* (1515), *Quatuor mysticae lamentationes de quadruplici peste mundi* (1515). ANTONIO SERRA. ANTONIO BELLVER

[3] También Leibniz se dejó contagiar en esta obra primeriza por el barroquismo de sus fuentes. Su título es: *Dissertatio de arte combinatoria, in qua ex Arithmeticae fundamentis complicationum ac transpositionum doctrina novis praeceptis exstruitur et usus ambarum per universum scientiarum orbem ostenditur; nova etiam artis meditandi seu logicae inventionis semina sparguntur.*

[4] T. J. CARRERAS ARTÁU, o.c., II 304-353

(†1585), que defendió a Lulio con su *Apologia lullianae doctrinae adversus Nicholai Eymerici calumnias* (inédita). JUAN SEGUÍ compuso a petición de Felipe II una *Vida y hechos del glorioso doctor y mártir Ramón Lull.* Al mismo Felipe II dirigió un memorial en defensa de Lulio el franciscano ANTONIO BUSQUETS († 1615). JUAN RIERA († 1633). ANTONIO RIERA. GASPAR VIDAL, O.F.M., escribió *Expositio artificii lulliani* (Barcelona 1606). PEDRO FULLANA comentó las *Contemplaciones* y el *Cántico del amigo y el amado.* FRANCISCO MARZAL, O.F.M. (1591-1688), contestó a las acusaciones hechas por Caramuel en su *Theologia rationalis* con una obra titulada *Dialecticum certamen Artis lullianae singulare defensorium in Caramuelem antiperipateticum* (Mallorca 1666), *Quaestiones difficiles super quatuor libros Magistri Sententiarum cum resolutionibus et Summa lulliana* (Mallorca 1669), de tendencia escotista, aunque procura armonizar a Escoto con Santo Tomás. RAYMUNDO ZANGLADA, jesuita, trinitario y, por fin, carmelita, dejó manuscritas una *Brevis Elucidatio artis mirabilis B. R. Lulli* y *Brevis Isagoge in artem mirabilem B. Raymundi.* ANTONIO BARCELÓ, O.F.M., enseñó en Mallorca en el siglo XVII. PEDRO BENNAZAR dirigió al Papa un *Breve ac compendiosum rescriptum* en defensa de Lulio, y un memorial a Carlos II en defensa del lulismo (1691). JUAN LUIS VILETA.

En Valencia representan el lulismo el humanista asturiano ALFONSO DE PROAZA, editor de varios textos lulianos. JUAN ARIAS DE LOYOLA († p. 1594). JUAN BONLLABÍ, editor de algunas obra de Lulio.

En Castilla se difundió el lulismo, favorecido por Cisneros y Felipe II. NICOLÁS DE PAX enseñó en Alcalá. Escribió *Dialecticae introductiones illuminati doctoris et martyris Raymundi Lulli* (Alcalá 1518), y una *Vita divi Raymundi Lulli* (1519), antepuesta a su edición del *Novus liber de anima rationali.* En Alcalá enseñó también el carmelita cordobés AGUSTÍN NÚÑEZ DELGADILLO, que escribió *Breve y fácil declaración del artificio luliano* (Alcalá 1622). Hizo una apología de Lulio el teólogo palentino JUAN ARCE DE HERRERA. El arquitecto JUAN DE HERRERA compuso un *Tratado del cuerpo cúbico conforme a los principios y opiniones del Arte de Raymundo Lulio* (edición de Julio Rey Pastor, Madrid 1935), compuesto a instancia del doctor Dimas de Miguel, el cual, por encargo de Felipe II, acumuló numerosas obras lulistas en la Biblioteca de El Escorial. El aragonés PEDRO JERÓNIMO SÁNCHEZ DE LIZARAZO († 1614), deán de Tarazona, publicó el primer libro impreso en esta ciudad: *Generalis methodus ad omnes scientias facilius et citius addiscendas in qua doctoris Raymundi Lulli Ars brevis explicatur* (Tarazona 1613). En Flandes siguió el lulismo don ALONSO DE CEPEDA Y ANDRADA, gobernador de la plaza de Tolhuis, el cual se propuso dar a conocer las obras de Lulio en traducciones castellanas. Publicó el *Arbol de la ciencia del ilustrísimo maestro R. Lullo nuevamente traducido y explicado* (Bruselas 1663), y defendió a Lulio contra el israelita Orobio de Castro, *Defensa de los términos y doctrina de San Raymundo Lulio. . contra cierto rescribiente judío de la sinagoga de Amsterdam* (1666)

En el siglo XVIII revive el lulismo en Mallorca con el jesuita P. JAIME CUSTURER (1657-1715), que escribió *Disertaciones históricas del culto del B. R. Lulio,* etc. (1700). RAFAEL BARCELÓ, O.F.M. († 1717), *Rationalis Astreae Raymundisticam et Alchimisticam ad dialogeticum convocantis luctamen,* etc. (inédito). MIGUEL FORNER, O.F.M. († 1751), *Introductio ad lullianam artem* (inédito). Es autor del anónimo *Dialogus moguntinus* o *Dialogus inter amatorem veritatis et discipulum lullianae doctrinae de sanctitate vitae et praestantia doctrinae B. R. Lulli.* El P. MANUEL DE MALLORCA, capuchino, en colaboración con el P. Miguel de Petra, escribió un *Cursus philosophiae iuxta mentem archangelici magistri B. R. Lulli* (inédito).

La crítica de Feijoo al arte de Lulio dio origen a una serie de réplicas de los lulistas. En ella intervinieron LUIS DE FLANDES, capuchino, que escribió *Tratado y Resumen del caos luliano* (1740), *El antiguo académico contra el moderno escéptico... Defensa de las ciencias y especialmente de la Physica Pitagórica* 2 vols. (Madrid 1742-1745). BARTOLOMÉ FORNÉS, O.F.M., terció en la contienda con su *Liber apologeticus artis magnae B. R. Lulli* (1746). Contra Juan Paredes y Zamora escribió *Complemento del mayor precepto que es dar verdadera noticia de Dios. Defensa del Arte luliano contra el «Teatro escolástico»* (1778). Contra Feijoo compusieron apologías del arte luliana los capuchinos MARCOS DE TRONCHÓN y RAFAEL DE TORREBLANCA. De más altura es el abad cisterciense mallorquín ANTONIO RAIMUNDO PASQUAL (1708-91), discípulo de Salzinger en Maguncia, que escribió *Examen de la crisis del P. Benito Jerónimo Feijoo sobre el arte luliana* (1749) y *Vindiciae lullianae, sive demonstratio critica immunitatis doctrinae Illuminati Doctoris... ab erroribus* 4 vols. (1778). A las largas controversias entre dominicos y franciscanos en torno al culto de Lulio se deben varias obras, entre ellas la del P. BARTOLOMÉ RUBÍ, O.F.M., *Las cinco piedras de David contra el Goliat arrogante* o *La verdad sin rebozo en defensa del culto y doctrina del B. Raymundo Lulio.* La última obra lulista en el siglo XVII es la del P. MIGUEL FERRER, *Philosophiae elementa secundum B. Raymundum Lulium* (Barcelona 1795). Durante más de medio siglo el interés por Lulio desaparece, hasta que vuelve a reavivarse en el último tercio del siglo pasado [5].

TRANSICIÓN *

Hemos querido presentar un panorama bastante amplio, aunque necesariamente poco matizado y pormenorizado, del desarrollo del pensamiento escolástico en sus diversas ramas

[5] T. J. CARRERAS ARTÁU, o.c., II p.387ss; E. W. PLATZECK, *Al margen del lulista P. Antonio Raymundo Pascual:* O. Cist.: AnalSTarr 14 (1941) 183-198; ID., *Observaciones del P. Antonio Raymundo Pascual sobre lulistas alemanes:* RevEsp Teol 1 (1940-41) 731-765; 2 (1942) 257-324; M. BATLLORI, *El lulismo en Italia:* RevFil 2 (1943) 253-313; 479-537.

* **Bibliografía:** DTC XIV 2 c.1724; CARRIÈRE, M., *Die philosophische Weltanschauung der Reformationzeit* (Stuttgart-Tubinga 1847. 1887); DILTHEY, W., *Melanchton und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland:* Arch. f. Gesch. Phil. VI (1893); PETERSEN, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland* (Leipzig 1921); PÜNJER, B., *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation* 2 vols.

durante los siglos XVI y XVII. Este monótono catálogo de autores y obras, que por sí solas constituyen una copiosa biblioteca, basta para sugerir que en esos dos siglos la escolástica no es una cosa muerta ni anquilosada. Aunque el valor de esas producciones sea muy desigual, es muy fácil entresacar por lo menos una buena docena de figuras de categoría filosófica, comparable y, en muchos aspectos, superior a las que hemos hallado en otras corrientes dentro del Renacimiento y también a las que vamos a encontrar en la época inmediatamente siguiente. Es un hecho innegable que la escolástica, una vez superada la crisis de los siglos XIV y XV, resurge con vida propia y potente y adquiere un desarrollo vigoroso en medio de las nuevas corrientes humanistas y renacentistas, corrigiendo muchos de sus defectos anteriores y beneficiándose de los nuevos elementos debidos a la aportación de los humanistas. El balance de la escolástica es real y positivo en varias ramas filosóficas: lógica, psicología, ontología, moral, derecho, política y, desde luego, en teología. Si añadimos que la escolástica nominalista prepara el nacimiento de la física y las matemáticas modernas; que la «Metafísica» de Suárez prolonga su influjo en las universidades alemanas hasta Wolff; que el lulismo sigue influyendo en filósofos como Leibniz; que el nominalismo se prolonga en Oxford, influyendo en Hobbes y Locke; que el neoplatonismo medieval y renacentista penetra en Malebranche, Spinoza y en el círculo de Cambridge y vuelve a revivir en el idealismo alemán del siglo XIX; que las teorías escolásticas de derecho son recogidas, en mayor proporción de lo que ellos mismos pensaron, por Grocio, Hooker, Althusius, Pufendorf y los yusnaturalistas; tenemos en consecuencia que la escolástica de esos dos siglos no fue un simple episodio aislado y desconectado del conjunto del movimiento cultural, sino que es necesario tenerla en cuenta si queremos interpretar rectamente la marcha del pensamiento filosófico.

El nacimiento de la filosofía moderna suele datarse a partir de Bacon (1561-1626) y Descartes (1596-1690). Ciertamente que tanto uno como otro tienen conciencia de su «novedad». Pero el sentimiento agudo de contraposición, hostilidad y ruptura entre la filosofía «moderna» y la «medieval» no es propio de este tiempo, sino una manera arbitraria y apasionada de interpretar la historia, propia de los filósofos «ilustrados» del siglo XVIII. Las jactanciosas y superficiales antítesis entre la luz y las tinieblas, la libertad y las cadenas, la noche y el día, el

(Braunschweig 1880-83); TROELTSCH, E., *Protestantisches Christentum und Kirche in den Neuzeit:* Die Kultur der Gegenwart I, IV 1; ID., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Berlin 1926).

sol y la oscuridad, etc., rezuman por todas partes huera retórica dieciochesca, pero no responden al sentimiento real de los filósofos del siglo XVII. En ninguno de ellos encontraremos antipáticas expresiones de antagonismo respecto de sus inmediatos predecesores, a los que más bien estiman y aprovechan. Sus disensiones son más bien domésticas, impugnándose unos a otros entre sí.

Sin embargo, es innegable que, a partir de los capítulos que siguen, vamos a asistir a una profunda mutación en el carácter de la filosofía. Después del resurgimiento—un poco efímero y local, limitado a las naciones católicas—de la escolástica, ésta vuelve a decaer. El primer plano ya no lo ocuparán en exclusiva sus representantes, los cuales continuarán escribiendo y publicando «Cursos filosóficos», sino otras figuras que, al menos en apariencia, adoptan un modo nuevo e independiente de filosofar.

Pero la continuidad no se interrumpe. Si algunas de esas figuras significan una reacción contra sus antecesores inmediatos, no por eso dejan de estar vinculados a ellos y, de manera más o menos lejana, a otras corrientes anteriores, cortadas o interrumpidas por los vaivenes de la historia. Ciertamente que hay algo nuevo en Bacon, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Locke, Hume, etc. Pero, examinadas a fondo sus doctrinas, nos sorprenderá encontrar en ellas afinidades con la escolástica y dependencias reales que escapan a una consideración superficial.

Pero conviene distinguir: hay continuidad, pero no continuación. Lo deseable habría sido que al magnífico desarrollo que varias partes importantísimas de la filosofía alcanzan en la escolástica de los siglos XVI y XVII hubiera sucedido un progreso en esos mismos temas, o bien en otras muchas materias que los escolásticos apenas hicieron más que iniciar, esbozar, o que simplemente ignoraron. El resultado habría sido un progreso auténtico, y un enriquecimiento efectivo y valioso del saber. El enriquecimiento se da, pero no por obra de los «filósofos» propiamente dichos, sino de los «científicos». Los «filósofos» se limitarán a repetir, con escasas variantes, los temas consabidos de la escolástica, quizá más «libremente» tratados, pero con un notable descenso de nivel, de altura, de rigor técnico, de exactitud y de profundidad. Una comparación entre cualquiera de los filósofos que vamos a exponer y sus antepasados escolásticos, sobre temas concretos de lógica, ontología, psicología, moral, derecho, política o teología, resulta netamente ventajosa a los segundos. La continuidad no debe establecerse

entre la filosofía moderna y el humanismo, que a partir del siglo XVII pasa a un plano secundario, una vez cumplida su misión de recuperación de la antigüedad clásica; ni tampoco con el protestantismo, que no influye de manera especial en el desarrollo de la filosofía. Muchos de los filósofos modernos —Descartes, Gassendi, Malebranche, Vico, etc.—siguen siendo católicos, y en otros, como Leibniz o Wolff, su pensamiento se desarrolla con independencia de su confesión religiosa. Las notas más características de la filosofía «moderna» tienen antecedentes más remotos en suelo medieval, que circulan subterráneamente a través de esas mismas corrientes humanistas y renacentistas, hasta desembocar en una mutación profunda del pensamiento y de la vida.

Sin embargo, algo o mucho cambia o se consolida, que da carácter y fisonomía muy distinta a los filósofos que en adelante vamos a examinar y que son calificados como «modernos». No se trata solamente de la técnica ni del modo de expresión. El lenguaje de la escolástica había sido casi exclusivamente el latín. Pero durante el Renacimiento escriben en latín Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo, Tomás Moro, Gómez Pereira, Servet y Copérnico. Campanella y Jordano Bruno escriben en latín y en italiano. Y en latín siguen escribiendo Descartes, Spinoza, Leibniz, Bacon, Hobbes, Grocio, Pufendorf, Wolff, etc. Bien es verdad que las lenguas vernáculas van desplazando poco a poco el latín y comienzan a ser empleadas cada vez en mayor medida en la filosofía, contribuyendo a una mayor difusión y popularización de las ideas.

La filosofía no será tampoco cultivada casi tan sólo por eclesiásticos, como sucedía en la Edad Media, y menos en un sentido subsidiario y ministerial de subordinación a la teología cristiana, ni siquiera con la autonomía que le había reconocido Santo Tomás, sino que se seculariza hasta adquirir una independencia completa. Es cultivada por sí misma, alejándose cada vez más de toda relación respecto de cualquier confesión religiosa, y en concreto de la cristiana, con un espíritu creciente de libertad e independencia, y en no pocos casos de abierta hostilidad. Personalmente, muchos de sus cultivadores seguirán siendo católicos, como Descartes, o protestantes, como Leibniz. Pero el credo religioso influye cada vez menos en el pensamiento filosófico.

Durante el siglo XVII los temas siguen girando en torno a las grandes cuestiones sobre Dios, el mundo y el hombre, con una problemática muy semejante, aunque las respuestas comienzan a ser distintas. Sin embargo, adquieren preponde-

rancia especial los que se refieren al valor del conocimiento (Sánchez, Descartes, Locke) y a las matemáticas y ciencias naturales, que en el siglo XVIII desplazarán momentáneamente a los primeros, los cuales retornarán bajo las formas más diversas en el siglo XIX. Pero en este aspecto se inicia una mutación que a la larga influirá profundamente en el concepto de la filosofía. Hasta entonces, y todavía por mucho tiempo, la «filosofía» era equivalente al conjunto de todas las ciencias, y con sus divisiones articuladas abarcaba todo el saber humano: física, matemáticas, teología natural, moral, política, etc. Pero con el desarrollo de las ciencias naturales éstas adquieren una autonomía cada vez mayor, hasta llegar en el siglo XIX a reivindicar para ellas solas la denominación de «ciencias». Con esto el campo de la «filosofía» se va estrechando cada vez más, quedando reducido casi tan sólo a la «metafísica» y a tratar las cuestiones referentes a las causas y razones últimas del ser. Estas revestirán después de Kant las variedades más multiformes de conceptos o de realidades en los distintos sistemas modernos: la Sustancia, el Absoluto, el Yo, la Idea, la Voluntad, el Inconsciente, la Materia, la Vida, la Nada..., pero en el fondo la «filosofía» termina por ocupar ella sola el lugar concreto que en las divisiones antiguas correspondía a la teología.

Es quizá un poco excesivo el pomposo calificativo de «Epoca de los grandes sistemas» [1]. Si con esa frase se quiere distinguir a los filósofos del siglo XVII respecto de los escolásticos o de sus inmediatos predecesores renacentistas, sucede que éstos —Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Telesio, Campanella, Boehme, Bouillée, etc.—tienen algún sistema, mejor o peor, pero al fin sistema. Mientras que la mayor parte de los filósofos del siglo XVII carecen de él. Un sistema es algo más que una marquetería de conceptos mejor o peor ensamblados. En Descartes no hay sistema, sino un modo de filosofar, que en definitiva queda reducido a la machacona proclamación de un método, que nunca quiso explicar con claridad, y al intento de aplicarlo para deducir unas cuantas verdades fundamentales sobre el yo, el mundo y Dios, cuyo resultado positivo resulta decepcionante después de tantas promesas, y que, en cualquiera de sus aspectos—psicología, teología, física—, es muy inferior a lo que en esas materias habían logrado, con métodos más exactos, sus antecesores escolásticos. Tal vez la

[1] Así la califican, por ejemplo, H. HÖFFDING, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. francesa (París, Alcan, 1924³) I p.217ss; H. HEIMSOETH, *La Metafísica moderna*, trad. de José Gaos (Madrid, Revista de Occidente, 1932) p.52ss.

nota más «moderna» de Descartes sea la contraposición de su filosofía no sólo a la medieval, sino a *todas* las anteriores. No encuentra ni una sola que le pareciera íntegramente utilizable. Lo cual no le impide tomar de la escolástica, única que conocía un poco, la mayor parte de sus términos y nociones. La actitud de Malebranche es la negación misma de la posibilidad de construir un sistema. Su filosofía no se apoya ni en la inducción ni en la deducción, sino en una pretendida intuición de las realidades en la idea divina de la extensión inteligible. Cosa parecida hay que decir de Berkeley. La supresión del mundo material no es el mejor procedimiento para invitar a estudiar unas realidades físicas que no existen más que en las ideas que Dios crea en nuestro espíritu. En Spinoza hay sistema. Pero ni su originalidad, ni su riqueza ideológica, ni su solidez exceden gran cosa, comparadas con otras construcciones similares que podemos hallar en sus antecesores neoplatónicos. Es vano querer hallar un sistema en Hobbes, Locke y Hume, o en ninguno de sus epígonos. Son más bien actitudes, que llevan rigurosamente hasta sus últimas consecuencias, pero no construcciones sistemáticas. La poderosa mente de Leibniz era muy capaz de construir un gran sistema. Pero el balance positivo de su filosofía es más bien exiguo, y no responde, ni de lejos, a lo que hubiera podido esperarse de sus excelsas dotes intelectuales.

Tampoco es exacta la frase si se pretende contraponer los «grandes pensadores» que inician la época moderna a los representantes de otros tipos de filosofía. O si bajo ella late el propósito de contrastar la fuerza, el vigor, la riqueza, la originalidad, la independencia, la libertad y la fecundidad del naciente pensamiento «moderno», contraponiéndolo a la senilidad y al servilismo de una escolástica, que precisamente acababa de vivir uno de sus momentos más fecundos. Es un concepto dieciochesco, que no responde a la realidad histórica. Ciertamente que en ese tiempo comienzan a desarrollarse nuevas ramas de la ciencia, apenas iniciadas por los antiguos. Y es cierto también que los escolásticos quedaron al margen de su desarrollo. Pero en su cultivo y en su avance efectivo apenas intervinieron las figuras que suelen catalogarse como «filósofos». Su desarrollo, ciertamente prodigioso, no adquiere verdadera importancia hasta bastante tiempo después. La mayor parte de los «filósofos» hasta el siglo XIX, y aun después, se mantienen también al margen de las «ciencias», cultivando una temática muy semejante a la tradicional, y dentro de ella es donde hay que examinarlos, y, si se quiere, establecer las comparaciones.

Y la verdad es que, cuando se comparan doctrinas con doctrinas, dentro de cualquiera de las partes clásicas de la filosofía, un juicio desapasionado y equilibrado no siempre puede fallar en favor de un progreso efectivo en muchos aspectos ciertamente importantes.

Es corriente presentar el desarrollo de la filosofía en estos dos siglos siguiendo dos líneas por separado: la del racionalismo continental, derivada de Descartes, y que a través de Spinoza, Malebranche y Leibniz termina en Wolff; y la del empirismo inglés, que comienza con Bacon, pasando por Hobbes, Berkeley y Locke, hasta terminar en Hume. Ambas corrientes desembocarían y se unificarían temporalmente en Kant, para volver a separarse después en otras dos: idealismo y positivismo.

Algo tiene de fundamento este concepto. Pero en la realidad los hechos no han sucedido de manera tan esquemática. Entre ambas ramas hay numerosas interferencias e influjos mutuos, y dentro de ellas se dan reacciones, a veces muy violentas, respecto de los principios y caracteres que se consideran como más específicos de cada una. Por ambas desfilan personalidades muy vigorosas, que difícilmente se dejan encasillar en esquemas excesivamente rígidos. Tanto Malebranche como Spinoza, y más aún Leibniz, significan una fuerte reacción contra muchas tesis cartesianas. Y cosa parecida hay que decir de los representantes del empirismo inglés, en que la continuidad es bastante relativa. No obstante, en el orden cronológico adoptaremos, poco más o menos, la división corriente, procurando matizarla y tener en cuenta otras ramas secundarias, todas las cuales confluyen en el episodio importantísimo de la Ilustración, que en parte es consecuencia; pero que, a la vez, significa un desarrollo mucho más radical, derivado tanto del racionalismo continental como del empirismo inglés.

CAPITULO XIII

Renato Descartes (1596-1650) *

Vida [1].—Nació en La Haye (Turena). Su padre, Joaquín Des Cartes, era consejero del Parlamento de Rennes. Su madre, Juana Brochard, de la Coussaye, murió en 1597. «Yo heredé de mi madre una tos seca y un color pálido, que conservé hasta los veinte años, por lo cual mé condenaban a morir joven todos los médicos que me

[1] La primera fuente biográfica es la del abate ADRIANO BAILLET (1649-1706), *La vie de Monsieur Descartes* 2 vols. (París 1691) resumida en un volumen (1693).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres*, ed. VÍCTOR COUSIN, 11 vols. (París 1824-26); *Oeuvres inédites*, ed. FOUCHER DE CAREIL, 2 vols. (París 1858-60); *Oeuvres de Descartes*, ed. CHARLES ADAM y PAUL TANNERY, 12 vols. (París 1897-1910); el volumen 12 es una monografía de Ch. Adam sobre la vida y obras de Descartes; *Discours de la Méthode*, ed. y comentario por ETIÉNNE GILSON (París 1926, 1939); *Obras filosóficas: Discurso del Método. Tratado de las pasiones. Investigación de la verdad*, en *Nueva Biblioteca Filosófica* vol. 54 (Madrid, Espasa-Calpe, 1931); *Discurso del Método y Meditaciones metafísicas*, trad. de M. GARCÍA MORENTE (Espasa Calpe Argentina, Col. Austral, Buenos Aires 1937); *El Discurso del Método*, trad. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires, Losada, 1959); *Meditaciones metafísicas*, trad. de J. GIL FERNÁNDEZ (Buenos Aires, Aguilar, 1959).

Estudios: ADAM, CH., *Vie et oeuvres de Descartes* (París 1910). T.12 de la edición ADAM TANNERY; ID., *Descartes, sa vie, son oeuvre* (París 1937); ALCORTA, J. I., *Aspecto esencial y existencial del «cogito» cartesiano:* Rev. de Filos. 10 (Madrid 1951) 435-463; ALQUIÉ, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (París, P. U. F., 1950); ID., *Descartes, l'homme et l'oeuvre* (París, Hatier-Boivin, 1956); ARON, R., *Descartes y el cartesianismo.* Rev. Universidad de Buenos Aires (1949), julio-septiembre; ARTIGAS RAMÍREZ, J., *Descartes y la formación del hombre moderno* (Madrid, CSIC, Instituto San José de Calasanz, 1951); BAILLET, A., *La vie de Monsieur Descartes* (París, Daniel Horthemels, 1691), compendiada en 1693, 2 vols. (París, Plon, 1950); BALZ, A. G. A., *Descartes and the modern Mind* (New Haven, USA, 1952); BECK, L. J., *The Method of Descartes* (Oxford 1952); BLANCHET, L., *Les antécédents historiques du «je pense, donc je suis»* (París, Alcan, 1920); BOUTROUX, E., *Les vérités éternelles chez Descartes* (París, Alcan, 1927), trad. de la tesis latina de 1874; BROCKDORFF, C., *Descartes und die Fortbildung der cartesianischen Lehre* (Munich, Reinhardt, 1923); BRUNSCHVICG, L., *Mathématique et métaphysique chez Descartes:* Rev. Mét. Mor. (julio y septiembre 1927); ID., *Descartes* (París 1937); ID., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (Neuchâtel, La Bacconière, 1942); BULLÓN, E., *Los precursores españoles de Bacón y Descartes* (Salamanca 1905); CHASTAING, M., *L'abbé de Lanion et le problème cartesien de la connaissance d'autrui:* Rev. Philosophique (1951); CHEVALIER, J., *Les maîtres de la pensée française: Descartes* (París 1921, 1937[17]); COCHIN, D., *Descartes* (París 1913); CRESSON, A., *Descartes. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (París, P. U. F., 1962[5]); DAGENS, J., *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)* (París, Desclée, 1952); DE GIULI, G., *Cartesio:* «Studi filosofici», dirigida por G. GENTILE (Firenze 1933); DEHOVE, H., *L'évidence et la véracité divine chez Descartes:* Rev. de Phil. (mayo-junio 1920); DEL NOCE, A., *Riforma cattolica e filosofia moderna* I: *Cartesio* (Bolonia, Il Mulino, 1965); DELVAILLE, J., *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIII siècle* (Paris 1910); DENISOFF, E., *L'enigme de la science cartesienne: La Physique de Descartes est-elle positive ou déductive?:* Rev. Phil. Louvain. 59 (1961) 31-75; DE SWARTE, V., *Descartes, directeur spirituel. Correspondence avec la Princesse Palatine et la reine Christine de Suède* (París 1904); DEVAUX, P., *Descartes philosophe* (Bruselas 1937); DIMIER, L., *La vie raisonnable de Descartes* (París, Plon, 1928); ECHARRI, J., *Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano:* Pensamiento 6 (1950) 291-323; ESPINAS, A., *Descartes et la morale* 2 vols. (París, Bossard, 1925); FARGES, A., *Descartes* (París 1917); FINANCE, J. DE, *Cogito cartesien et réflexion thomiste:* Arch. de Phil. XVI cah.2 (París, Beauchesne, 1946); FISCHER, K., *Descartes:* Gesch. der neueren Philosophie I (Heidelberg 1912); FOREST, A., *La pensée religieuse de Descartes:* Rev. Thom. (1924) nov. dic.; FOUILLÉE, A., *Descartes* (París 1893); GALLI, R., *Studi cartesiani* (Turín 1943); GIACÓN, C., *La causalità nel racionalismo moderno. Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz* (Milán, Bocca, 1954); GIBSON, A. B., *The Philosophy of Descartes* (Londres 1932); GILSON, E., *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie* (París 1913); ID., *Index scolastico-cartesien* (París 1913); ID., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartesien* (París, Vrin, 1930, 1951); GUÉROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons.* I: *L'âme et Dieu.* II: *L'âme et le corps* (Paris, Aubier, 1953); ID., *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes* (París 1955); GONZÁLEZ ALVAREZ, A., *El dato inicial de la filosofía cartesiana:* Anales Univ. Murcia (1948-9) 117-148; GOUHIER, H., *La pensée religieuse de Descartes* (París, Vrin, 1924); ID., *Essais sur Descartes* (París 1937); ID., *Les premières*

vieron en ese tiempo». Por su endeble salud, hasta los ocho años su padre no le permitió ocuparse más que en sus juegos infantiles. Pero el pequeño Renato reveló un talento tan precoz, que su padre lo llamaba «mon petit philosophe» por las muchas preguntas que hacía, y solía decir que su hijo valía para encuadernarlo en piel de becerro.

Quedó huérfano muy niño y al cuidado de un tutor, Miguel Ferrand, el cual lo envió en 1606 al colegio de La Flèche, «una de las más célebres escuelas de Europa», regentado por los jesuitas y fundado dos años antes por Enrique IV [2]. Fue buen estudiante y siempre conservó afecto a sus profesores (PP. Esteban Noel, Charlet, Grandamy, Dinet, que fue confesor del rey). Recibió una educación esme-

pensées de Descartes (Paris, Vrin, 1958); HALDANE, E. S., *Descartes. His Life and Time* (Londres 1905); HAMELIN, O., *Le système de Descartes* (Paris 1911, 1921); HANNEQUIN, A., *La Méthode de Descartes*: Rev. Met. Mor. (1906) 755-774; HEIMSOETH, H., *Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz* 2 vols. (Giessen 1912-14); JASPERS, K., *Descartes und die Philosophie* (Berlin 1956 [3]); JOACHIM, H. M., *Descartes Rules for the Direction of the Mind* (Oxford 1956); JOLIVET, R., *Le doute méthodique de Descartes*: Rev. de Philosophie (1922) marzo-abril; JUNGMANN, K., *René Descartes, eine Einführung in seine Werke* (Leipzig 1908); KEELING, S. V., *Descartes* (Londres 1934); KOYRÉ, A., *Essai sur l'idée de Dieu et sur les preuves de son existence chez Descartes* (Paris 1922); ID., *Descartes und die Scholastik* (Bonn 1923); ID., *Descartes et Galilei*; LABERTHONIÈRE, L., *Études sur Descartes* 2 vols. (París, Vrin, 1935); ID., *Études de philosophie cartésienne* (Paris 1937), en *Obras de Laberthonière*, ed. por L. CARRET; LAPORTE, J., *La liberté selon Descartes*: Rev. Met. Mor. (1897) 111-116; ID., *Le rationalisme de Descartes* (París, P. U. F., 1945, 1950 [2]); LAZZERONI, V., *La formazione del pensiero cartesiano e la Scolastica* (Padua, Cedam, 1940); LEFEVRE, R., *La bataille du «Cogito»* (Paris, P. U. F., 1960); LEFEBVRE, H., *Descartes* (Paris, Hier et Aujourd'hui, 1947); LEISEGANG, H., *Descartes* (Berlin 1951); LEROY, M., *Descartes, le philosophe au masque* 2 vols. (París, Rieder, 1929); ID., *Descartes social* (París, Vrin, 1931).—*Descartes.* Trad. esp. de F. GALLACH PALÉS, en *Nueva Biblioteca filosófica* (Madrid, Espasa-Calpe, 1930); LEWIS, G., *L'individualité selon Descartes* (Paris 1950); ID., *Le problème de l'insconcient et le cartésianisme* (Paris 1950); ID., *Cinquante ans d'études cartésiennes*: Revue Philosophique (Paris 1951) 249-67. Bibliografía muy completa; LIARD, L., *Descartes* (París, Alcan, 1882, 1911 [3]); LÖWIT, K., *Das Verhältnis von Gott, Mensch unWelt in der Metaphysik von Descartes und Kant*: Sitzungb. der Heidelberger Akad. derWissensch., Philos. hist. Klasse (1964) abh.3; MAHAFFY, P., *Descartes* (Londres 1880); MANZANA, MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, J., *«Cogito, ergo Deus est». La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios* (Vitoria, Seminario diocesano, 1960); MARITAIN, J., *Les trois reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (Paris, Plon, 1925); *Tres reformadores*, trad. A. ALVAREZ DE MIRANDA (Madrid, EPESA, 1948); ID., *Le songe de Descartes* (París, Correa, 1932); MELCHIORE, V., *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*: RivFilNeosc. 53 (Milán 1961) 298-313); MESNARD, P., *Essai sur la morale de Descartes* (París 1936); MILHAUD, G., *Descartes savant* (Paris 1921); MILLET, J., *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637* (Paris 1867); ID., *Descartes, son histoire depuis 1637* (París 1870); MOUY, P., *Le développement de la physique cartésienne (1646-1712)* (París, Vrin, 1934); NATORP, P., *Descartes Erkenntnislehre* (Marburgo 1882); OLGIATI, F., *Cartesio* (Milán, Vita e Pensiero, 1934); ID., *La filosofia di Descartes* (Milán, Vita e Pensiero, 1937); PROST, J., *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne* (París 1907); RODIN-LEWIS, G., *La morale de Descartes* (Paris 1957); RUSSIER, J., *Sagesse cartésienne et religion* (Paris, P. U. F., 1958); SACY, S. S. DE, *Descartes par lui même* (Paris, Ed. du Seuil, 1956); SAISSET, E., *Précurseurs et disciples de Descartes* (París 1862 [2]); SEBBA, M., *Descartes and his philosophy. A bibliographical Guide to the literature* 1800-1958 (Univ. of Georgia 1959); SEGOND, J., *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science* (Paris 1932); SERRURIER, C., *Descartes, l'homme et le penseur* (París, P. U. F., 1951). Trad. del holandés: *Descartes, Leer en Leven* (Gravenhage 1930); SERRUS, C., *La méthode de Descartes et son application à la Métaphysique* (Paris 1933); SMITH, N. K., *Studies in the cartesian Philosophy* (Londres 1902); ID., *New Studies in the Philosophy of Descartes* (Londres 1953); TOUCHARD, *La morale de Descartes* (Paris 1894); VACCA, G., *L'opera matematica di Descartes*, en *Enciclopedia italiana* de Treccani vol.12; VARTANIAN, A., *Diderot and Descartes* (Princeton Univ. Press 1952, 1963); VERSFELD, M. A., *Essay on the Metaphysics of Descartes* (Londres 1940); WAGNER DE REYNA, A., *La certeza en Descartes*: RevFil 10 (Madrid 1951) 165-173; WAHL, J., *Tableau de la philosophie française* (Paris, Fontaine, 1946). *Revue de Métaphysique et Morale.* Tercer centenario (Paris, julio 1896). *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del Metodo* (Milán, Vita e Pensiero, 1937). *Congrès Descartes. Travaux du IXe Congrès International de Philosophie.* Ed. P. BAYER (París 1937). *Causeries cartésiennes* (Paris 1938). *Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Método* 3 vols. (Buenos Aires 1937). *Escritos en honor de Descartes* (La Plata 1938).

[2] P. ROCHEMONTEUX, *Histoire de la Flèche aux XVI et XVIIe siècles* 4 vols (Le Mans 1889); J. SIRVEN, *Les années d'apprentisage de Descartes* (1596-1628) (Paris 1928).

rada. Cursó latín, griego, historia, moral, matemáticas y filosofía. En una visita de Enrique IV al colegio, Descartes fue encargado de recitar un saludo en versos latinos.

En el *Discurso del Método* relata la impresión que le causaron los estudios y el estado de ánimo en que abandonó La Flèche en 1612, con un profundo desengaño de la mayor parte de las materias científicas. Apenas exceptúa las matemáticas, aunque todavía no había entendido su verdadera utilidad. Es posible que esas reflexiones, escritas muchos años después, no hayan sido tan prematuras, sino redactadas para una «puesta en escena» de su método [3]. Se resolvió a completar su formación por su cuenta, estudiando en el «gran libro del mundo». Se instaló en París, en el Faubourg Saint Germain, recientemente edificado. Estudió música, danza, esgrima y equitación. En 1615 se matriculó en la facultad de Poitiers, asistiendo a algunas clases, y se licenció en derecho civil y canónico (9 y 10 de noviembre de 1616).

Acababa de comenzar la guerra de los Treinta Años y, deseoso de conocer mundo, se alistó en 1617 como voluntario a sus expensas en el ejército protestante de Mauricio de Nassau, aliado de Francia contra España. Una tregua concertada entre holandeses y españoles y la escasa actividad militar le permitió vivir tranquilamente en Breda, dedicándose al estudio de las matemáticas (1617-19). Paseando un día de 1618 por la ciudad, se fijó en un cartel, escrito en holandés, en que se planteaba un problema de geometría. Descartes rogó a un desconocido que se lo tradujera al francés o al latín. El desconocido, que no era otro que Isaac Beeckman de Middelburg (1588-1637), principal del colegio de Dordrecht y autor del cartel, lo hizo, invitándole, con un poco de ironía, a que le enviara la solución. Con gran sorpresa suya, Descartes se la envió el día siguiente, naciendo una amistad beneficiosa para el joven soldado, a quien Beeckman ayudó eficazmente en el estudio de las matemáticas. A este tiempo se remonta el proyecto de un tratado general de todas las ciencias matemáticas (aritmética, geometría, álgebra, astronomía, mecánica, óptica, música) encuadradas en una ciencia general del orden y de la medida, que Descartes expuso oculto (larvatus) bajo el seudónimo de Polynio el Cosmopolita [4].

Cansado de la inactividad del ejército de Mauricio de Nassau, se alistó en 1619 en el del príncipe elector Maximiliano de Baviera. Embarcó en Amsterdam hasta Hamburgo, atravesó Alemania hasta Frankfurt, donde asistió a la coronación del emperador Fernando II (1619), y llegó a Bohemia. La dureza del invierno impidió al ejército entrar en acción. Descartes, retirado en su alojamiento en Neuburg,

[3] «Tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por completo de opinión. Pues me embargaban tantas dudas y errores, que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez mejor mi ignorancia» (*Discurso del Método*, traducción M. G. Morente [Buenos Aires 1937] col. Austral, p.33).

[4] Manifiesta sus proyectos a Isaac Beeckman en una carta escrita en Breda (26 marzo 1619): «Et certe, ut tibi nude aperiam quid moliar, non Lullii *Artem brevem*, sed scientiam penitus novam tradere cupio, qua generaliter solvi possint quaestiones omnes, quae in quolibet genere quantitatis, tam continuae quam discretae, possunt proponi» (AT X 156-157).

cerca de Ulm, a orillas del Danubio, y al calor de una confortable «poële», trabajaba en su proyectado tratado matemático. Tuvo tres sueños consecutivos y algunas alucinaciones extrañas, en que creyó descubrir el fundamento de una «ciencia admirable»: «X novembris, cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem...» [5]. El año siguiente declara: «Anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi admirabilis» [6]. Aquel «invento admirable» consistía en reducir todas las ciencias de la cantidad a una ciencia general del orden y de la proporción, aplicando el método del análisis y la síntesis. En el *Discurso del Método* (2.ª parte), quizá con un desplazamiento de cronología y de perspectiva, más que como un descubrimiento concreto, lo presenta como si fuera el del método mismo, basado en el principio de la unidad de ciencia y en la necesidad de prescindir de todo lo anteriormente edificado para emprender una reconstrucción total del edificio científico conforme a nuevos principios. Descartes consideró aquella revelación como un aviso del cielo sobre su misión filosófica, y se planteó la pregunta de San Agustín: «Quod vitae sectabor iter?» (Ausonio). En agradecimiento hizo voto de ir a pie en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, que cumplió en su viaje a Italia, tres años después (1623).

Según Baillet, Descartes, durante su estancia en Alemania, hizo un viaje a Ulm para visitar al matemático y alquimista Johan Faulhaber (1580-1635), con quien mantuvo correspondencia en 1619, el cual le habría puesto en relación con los caballeros Rosa Cruz. Pero se desengañó muy pronto del simbolismo de los números, del cabalismo y de sus extravagancias. En 1620 tomó parte en la campaña de Bohemia y entró victorioso en Praga. Pero se convenció de que su vocación no estaba en la vida de las armas y, terminada la campaña de Hungría, abandonó la profesión militar (1621). Regresó a Francia pasando por Holanda, donde tuvo que tomar una barca para atravesar un río. Los barqueros, creyendo que no entendía su lengua, hablaron entre sí, proponiendo robarle. Descartes reaccionó valientemente. Empuñó la espada y su resuelta actitud intimidó a los barqueros, que no se atrevieron a atacarle.

Llegado a su tierra natal (1621), vendió sus propiedades, obteniendo el dinero suficiente para vivir el resto de su vida modestamente, pero sin preocupaciones. Pasó en París el invierno de 1622-23. En 1623 hizo un viaje a Italia, pasando por Suiza y el Tirol. En Roma conoció al futuro cardenal Pedro de Bérulle (1623). Visitó Venecia (1624) y cumplió su voto en el santuario de Loreto. Pasando por Toscana y Piamonte, regresó a París en 1625. Allí trató con el P. Marino Mersenne, antiguo condiscípulo en La Flèche, con Claudio Clerselier, Picot, con el matemático Claudio Mydorgue (1587-1647), trabajando con él en estudios sobre los espejos hiperbólicos. Trató también con los oratorianos PP. Condren y Gibieuf, y volvió a encontrar al cardenal De Bérulle, fundador del Oratorio, el cual, dándose cuenta de su talento, le hizo serias reflexiones sobre

[5] *Olympica*, fragmento conservado por A. Baillet (*AT* X 179-181).
[6] *Cogitationes privatae* (*AT* X 216).

su responsabilidad como cristiano de emplearlo para combatir a los «libertinos». A este consejo responde un *Traité de la divinité*, en que Descartes comenzó a trabajar en 1628, sin abandonar sus estudios matemáticos, y que es probablemente un esbozo de lo que más tarde serán sus *Meditaciones*. En 1626 comenzó las *Regulae ad directionem ingenii*, que es la menos cartesiana de sus obras, muy distinta de la epistemología del *Discurso del Método*, basada en el *Cogito, ergo sum*, y que dejó sin terminar [7].

En 1629, a sus treinta y tres años, pasó a Holanda, buscando quizá un ambiente de más tranquilidad y libertad. Allí permaneció veinte años, cambiando frecuentemente de lugar de residencia: Franecker (1629), Deventer (1632), Sandport, donde tuvo una hija natural—Francine—con su criada Elena Moëtjens (1637); Hardewijk (1639), Endegeest (1641), Egmond de Hoef (1643-1649).

Antes de 1633 tenía terminado su *Traité du Monde ou de la Lumière*, en que defendía el movimiento de la tierra. Pero no lo publicó, debido a la condenación de Galileo (22 junio 1633) [8]. En 1637 publicó en Leyde su *Discurso del Método*, en francés, junto con la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría*, donde hace una somera indicación de su método y una ligera exposición de su *Metafísica*, su *Física* y su *Moral* [9]. Esa obra, al mismo tiempo que le valió la celebridad, suscitó violentas controversias, disgustando tanto a los católicos, que lo calificaron de hereje, como a los protestantes de Leyde y Utrecht, que lo consideraron ateo. Poco después (1640) apareció el *Augustinus* de Jansenio, y en las luchas que sobrevinieron anduvieron mezclados el jansenismo, el calvinismo y el cartesianismo. Desde entonces ya no fueron tranquilos los años de su estancia en Holanda.

En 1641 aparecieron en París las *Meditaciones metafísicas* [10], con motivo de lo cual arreció la oposición tanto de los católicos (P. Bourdin), como de los protestantes Vorstius, Martín Schook y especialmente del pastor Gisberto Voët, rector de la Universidad de Utrecht, a cuyos ataques contestó Descartes con su *Lettre au très célèbre Voët* (Amsterdam 1643).

En 1644 publicó en Amsterdam los *Principia Philosophiae*, dedicados a la princesa Elisabeth, hija del elector palatino Federico V, rey de Bohemia. Contienen sustancialmente las mismas doctrinas que las *Meditaciones*, pero en estilo más breve, conciso y directo, en forma de artículos claramente formulados, con el propósito de

[7] Fueron publicadas con ese título en 1680 por Glasemaker, en latín y traducción holandesa, y después en Amsterdam, *Opuscula posthuma physica et mathematica* (1701).

[8] Publicado por D'Alibert (París 1664).

[9] *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette Méthode.* El título primitivo que había pensado ponerle era: «Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie: où les plus curieuses matières que l'autheur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mesmes qui n'ont point estudié, les peuvent entendre».

[10] *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* (París 1641). Traducidas al francés por el duque de Luynes, *Méditations métaphysiques* (París 1647).

suplantar la filosofía aristotélica [11]. En 1648 publicó *Notae in programma quoddam*, contra Enrique Regius. En estos años se interesó por la fisiología y la medicina, a la que en el prólogo de los *Principia Philosophiae* menciona como una de las principales ramas en que se divide el árbol de la ciencia. Sus últimas obras fueron el tratado *De l'Homme* y *Les passions de l'âme* (París y Amsterdam 1649), en que expone su psicología y su moral.

En Holanda tuvo buenos amigos, entre ellos Christian Huygens, pero los ataques de sus adversarios llegaron a hacerle la estancia incómoda y hasta insoportable. El médico Plemp comenzó a combatirle en 1648, pidiendo la proscripción del cartesianismo porque enseñaba doctrinas contrarias a la salud. Más tarde, en su *Fundamenta Medicinae* (1654) lo califica de «destructor, loco y salvaje». En estas circunstancias recibió la invitación de la reina Cristina de Suecia, a quien había sido recomendado por Chanut (1600-62), cuñado del cartesiano Clerselier y embajador de Francia en Suecia. Descartes vaciló algún tiempo en aceptar. Pero al fin se decidió y embarcó en Amsterdam el 1 de septiembre de 1649, llegando a Estocolmo, donde fue admirablemente recibido. Su buen estado de ánimo se manifiesta en que compuso versos, una comedia y un ballet [12]. Pero, contra su costumbre de no madrugar, tenía que dar lecciones a la reina a las cinco de la mañana. En enero de 1650 contrajo una pulmonía, muriendo cristianamente el 11 de febrero, a los cincuenta y tres años. El canciller de la Universidad se disponía a pronunciar la oración fúnebre, pero tuvo que suspenderla porque llegó una orden de la corte prohibiendo hacer públicamente el elogio de Descartes. Chanut recogió sus manuscritos y los envió a Clerselier en 1653. Llegaron mojados y en mal estado, pero todavía pudieron utilizarlos Nicole, Arnauld y Leibniz. En 1667 sus restos fueron trasladados a París, donde reposan en el panteón de Sainte Geneviève-du-Mont (hoy Saint Etienne-du-Mont).

Carácter.—Descartes es ante todo un temperamento matemático, agudo y rápido, pero superficial. Se desentiende de las cuestiones excesivamente especulativas. Deja a los teólogos que se ocupen de «penetrar en las intenciones de Dios». Su gran preocupación es el orden, la sencillez, la claridad y distinción de las ideas, logradas con frecuencia a expensas de la profundidad. Su ideal es una filosofía clara, sencilla, concreta, positiva y esencialmente práctica, que sirva para «adquirir un conocimiento cierto y claro de todas las cosas que puedan ser a los hombres de alguna utilidad para su vida». En contraposición con los voluminosos tratados escolásticos, sus libros son pequeños y de lectura aparentemente fácil, y éste es, sin duda, uno de los principales motivos de su éxito. Inicia un modo de filosofar que dejó huella en la filosofía francesa posterior.

Fuentes.—Es difícil precisarlas. En el *Discurso del Método* afirma que en sus años de La Flèche leyó todo cuanto caía en sus ma-

[11] Traducida al francés por el abate Claudio Picot (París 1647).
[12] Publicado por W. M. Thibaudet y Nordström: Revue de Genève (1920).

nos. Su juventud andariega no fue lo más a propósito para una formación sólida y amplia. Su temprana convicción de que en los autores antiguos había poco de aprovechable no era tampoco la mejor disposición de ánimo para entregarse a fatigosos estudios eruditos. De hecho su formación filosófica fue floja y sus lecturas escasas. Apenas cita ningún autor, quizá para subrayar su propia originalidad. Más que buscar enseñanzas en otros autores trata de investigar por sí mismo y expresar sus propias ideas. No obstante, examinando sus doctrinas pueden hallarse dependencias respecto de autores anteriores o contemporáneos.

Es innegable el contacto de Descartes con la escolástica. En La Flèche se cursaban tres años de filosofía, que comprendían lógica, física, matemáticas, metafísica y moral. El texto fundamental eran los libros de Aristóteles, que los profesores completaban con cuestiones en que se ampliaban los temas. Descartes pudo conocer las obras de Toledo, Fonseca, los Conimbricenses, Suárez y Santo Tomás. Pero desde su primera juventud su actitud fue poco favorable hacia la escolástica, con la cual rompe desde su obra más temprana, que es la *Regulae ad directionem ingenii*, quizá influida por Vives y Ramus. De ella dice en el *Discurso del Método*: «Esta ciencia da los medios de hablar de todas las cosas con apariencias de verdad y de hacerse admirar de los menos sabios» (DM I). No obstante, conserva los temas generales y la terminología escolástica. Habla de sustancia, esencia, existencia, accidente, modos, causas, formas, extensión, ideas, pensamiento, persona, etc. Sin embargo, el sentido que les da es muy distinto y equívoco en la mayor parte de los casos. Para interpretar rectamente esos términos es preciso encuadrarlos dentro de su propia filosofía y su pensamiento peculiar [13].

Pudo conocer algunas obras de San Agustín ya desde sus años de La Flèche. Cabe también que se inclinara hacia el agustinismo como reacción contra el escolasticismo cursado en el colegio [14]. Pero lo más probable es que su conocimiento de San Agustín se deba al trato con los Padres del Oratorio, del cardenal De Bérulle y de los Mínimos. De hecho hay muchas doctrinas cartesianas que parecen inspiradas en otras semejantes de San Agustín: el procedimiento de la duda como medio para superar el escepticismo y llegar a la certeza, que San Agustín utiliza contra los académicos y Descartes contra los libertinos; las ideas innatas, el *cogito, ergo sum*, como certeza fundamental, Dios y el alma como objeto principal de la filosofía, la prueba de la existencia de Dios por la idea innata

[13] «Neque tamen idcirco damnamus illam, quam caeteri hactenus invenerunt, philosophandi rationem, et scholasticorum, aptissima bellis probabilium syllogismorum tormenta, quippe exercent puerorum ingenia, et cum quadam aemulatione promovent» (Regula II). El influjo de la escolástica en Descartes ha sido estudiado por OCTAVIO HAMELIN, *Le système de Descartes* (París 1911); A. ESPINAS, *Descartes et la morale* 2 vols. (París 1925); J. SIRVEN, *Les années d'apprentisage de D.* (Paris 1928); A. JOURDAIN, *La philosophie de S. Thomas* (París 1858); HAURÉAU, *Histoire de la scolastique* (París 1872-80).

[14] «Ce n'est peût-être ni par hasard, ni par servilité que Descartes s'est inseré, plus o moins consciemment, dans la tradition augustinienne; au sortir du thomisme de la Flèche, qu'il lui fallait abandonner pour sauver la physico-mathématique, saint Augustin lui tendait les bras» (E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartesien* [París 1932] p.293).

de lo infinito, etc. Sin embargo, a pesar de haber coincidencias muy notables en la letra, el sentido y sobre todo el espíritu de esas doctrinas es esencialmente distinto. El temperamento cartesiano y sobre todo su racionalismo es diametralmente opuesto al temperamento y al espíritu de San Agustín. Cosa parecida hay que decir de textos cartesianos que casi a la letra se hallan en San Anselmo, aunque cabe que ambos procedan de una misma fuente común.

Los estoicos eran muy leídos en aquel tiempo (Justo Lipsio, Guillermo de Vair). Es fácil señalar en Descartes numerosos elementos estoicos: los pneumas o espíritus vitales, la localización del alma en el cerebro, sus consideraciones sobre el uso y dominio de las pasiones, su moral provisional, etc. Algunas de esas doctrinas pudo haberlas tomado de sus contemporáneos. Por ejemplo, su tratado de las pasiones del alma está influido por Vives; el *cogito* se halla en cuanto a la expresión en Sánchez y Gómez Pereira; la teoría de los espíritus vitales era corriente en Juan Huarte de San Juan, Campeggio y Miguel Servet; en el automatismo de los animales coincide con Gómez Pereira.

Menos influencia ha tenido el neoplatonismo. La de Plotino es poco verosímil [15], y en cuanto a los neoplatónicos renacentistas, Descartes manifestaba más bien desdén y antipatía hacia los «novatores omnes», y hasta se irritaba cuando alguno aludía a que se hubiera inspirado en ellos. Conoce la tesis de Cusa sobre la infinitud del mundo, pero no la acepta. Con Campanella tiene algunas ideas comunes (el *cogito*, las ideas innatas), pero ambos les dan un sentido muy distinto.

Más concreta es la influencia en Descartes de algunos hombres de ciencia de su tiempo, como Claudio Mydorgue, Isaac Beeckman, Stevin, Steno, Mersenne, etc., con los cuales trató personalmente o mantuvo correspondencia.

Descartes tiene viva conciencia de la novedad de su método. Piensa que todas las tentativas anteriores a él habían sido poco menos que estériles, y se decide a prescindir de todas las opiniones que hasta entonces había aceptado y emprender por propia cuenta la labor de edificar una filosofía [16]. Se cree en posesión de un procedimiento seguro, de un «inventum mirabile» que le permitirá levantar el edificio filosófico desde sus cimientos con una robustez que no sólo será capaz de resistir la duda y los ataques de los escépticos, sino que se impondrá necesariamente y sustituirá a todos los anteriores. Cree haber abierto a la filosofía un camino nuevo e ignorado hasta entonces, que conducirá infaliblemente a la verdad y producirá una ciencia sólida y esencialmente práctica, que hará a los hombres «maîtres et possesseurs de la nature». Unas veces proclama la originalidad de su filosofía. Pero otras, tal vez por motivos de prudencia, la atenúa y protesta de que no se aparta de las doctrinas tra-

[15] La sostiene BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin* (París 1857-61).

[16] «Ce que les anciens ont enseigné est si peu de chose et pour la plupart si peu croyable, que je ne puis avoir aucune espérance d'approcher de la vérité qu'en m'éloignant du chemin qu'ils ont suivi» (*DM*, 2.ª parte).

dicionales [17]. Leibniz aludía a las «pilleries de M. Descartes». No obstante, todas sus posibles o reales dependencias respecto de otros autores anteriores o contemporáneos no menguan la originalidad de su filosofía. Es absolutamente original en pretender deducir, con rigor matemático, toda la filosofía y toda la realidad, tomando como punto de partida una idea innata, clara y distinta, que en principio era solamente el *Cogito*, aunque después se vio obligado a ampliarla con las de lo perfecto e infinito y la de extensión. Era un procedimiento nuevo, que a ningún filósofo se le había ocurrido hasta él.

Desarrollo doctrinal.—Descartes terminó sus estudios en La Flèche con un profundo desengaño del valor de lo que allí le habían enseñado para resolver los problemas de la ciencia y de la vida, y convencido de que el edificio de la filosofía estaba todavía por construir. Poco o nada había de aprovechable en la labor de los filósofos antiguos. Abandonó varios años los estudios, dedicándose a «leer en el gran libro del mundo» [18]. Apenas conservó la estima de las matemáticas, por su valor práctico y el rigor de sus demostraciones, cuya certeza y exactitud se basan en que «versan acerca de un objeto tan simple y libre de toda incertidumbre que pueda provenir de la experiencia, y porque consisten nada más que en deducir consecuencias por la razón» (*DM* II). Desde entonces data su estima del método matemático como el más seguro y exacto, porque prescinde de la experiencia de los sentidos y procede por rigurosa deducción racional.

Su primer proyecto fue el de una ciencia general matemática, pero restringida a las ciencias de la cantidad continua y discreta. Esta preocupación se agudiza en el período de sus famosos «sueños», que refiere en sus *Cogitationes privatae*, con el hallazgo del fundamento de un «invento admirable» (10 de noviembre de 1619). El invento parece referirse en primer lugar a la geometría analítica, pero tiene un alcance más amplio, en cuanto que el método matemático podría aplicarse a todas las realidades físicas, considerando en la materia solamente su atributo esencial de la pura extensión cuantitativa, lo cual permitiría interpretar todos los fenómenos

[17] «On a cru que mes opinions sont nouvelles, et toutefois on verra ici *(Principia)* que je ne me sers d'aucun principe qui n'ait été reçu par Aristote et par tous ceux qui se sont jamais mêlés de philosophie». «On s'est imaginé que mon dessein était de réfuter les opinions reçues dans les écoles et de tacher de les rendre ridicules, mais on verra que je n'en parle non plus que si je ne les avais jamais apprises» (Carta al P. Charlet, octubre 1644). «Puisqu'on y reçoit (en las escuelas) une infinité d'autres opinions qui se contradisent les unes les autres, pourquoi n'y pourrait-on pas aussi bien recevoir les miennes?» (Carta a Huygens, junio 1645).

[18] «Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit doutouse.. , je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable». «Je quittai entièrement l'étude des lettres; et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde» *(DM* I).

físicos bajo un aspecto matemático. Con esto la ciencia física no dependería de la contingencia y mutabilidad de los seres materiales ni de la experiencia falaz de los sentidos, sino solamente de la razón, adquiriendo un grado de certeza idéntico al de las matemáticas. De esta manera se lograría la unidad de las ciencias físicas y se constituiría la sabiduría que procura «el bien del hombre». Descartes ensayó la aplicación de este método en el tratado de *Le Monde*, que no publicó por coincidir con la condenación de Galileo (1633), pero del que hizo un resumen en la quinta parte del *Discurso del Método*, en la *Dióptrica* y los *Meteoros*, y en el *Traité de la Lumière*, que se publicó después de su muerte [19]. Pero él mismo se dio cuenta de la inseguridad de este procedimiento. La naturaleza física real es una, mientras que las posibilidades de combinaciones matemáticas entre los conceptos abstractos de materia y extensión, figura y movimiento, son infinitas. Es necesario, por lo tanto, proceder estableciendo hipótesis, entre las cuales hay que elegir la que mejor se acomode a la realidad [20].

Una vez convencido de que la certeza y seguridad de las matemáticas provienen de su método deductivo rigurosamente aplicado, se propuso extenderlo no sólo a la física, sino a todas las ciencias en general. El ideal cartesiano de ciencia se asienta sobre la base de su concepto de ideas claras y distintas. Todo consiste en hallar una certeza primitiva inconmovible, una idea clara y distinta, de la cual pueda sacarse por deducción toda la filosofía. No se trata de extender a todas las ciencias un método que solamente tiene aplicación exacta a las realidades dotadas de cantidad, sino de tomar por modelo a las matemáticas en sus procedimientos rigurosos para pasar de lo conocido a lo desconocido. Para ello es necesario un orden. Previamente hay que fijar los datos ciertos de que podemos disponer, y buscar el más sencillo y evidente que sirva para introducirnos en el problema. Una vez hallado, hay que proseguir la investigación tratando de relacionar con él todos los demás términos de la cuestión. «Aunque aquí he de decir muchas cosas de las figuras y de los números..., sin embargo, todo el que se fije atentamente en el sentido percibirá claramente que yo no pienso aquí solamente en las matemáticas vulgares, sino que expongo otra disciplina..., la cual contiene los primeros rudimentos de la razón humana y debe extender-

[19] *DM* VI.

[20] «La puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ses principes son si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en quelle de ces façons il en dépend» (*DM* VI; *AT* VI 64-65).

se a todas las verdades acerca de cualquier materia» [21]. «Omnia apud me mathematice fiunt». «Las largas cadenas de raciocinios, tan sencillos y fáciles, que utilizan los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginar que todas las cosas que pueden ser objeto del conocimiento de los hombres se siguen unas a otras de la misma manera, y que, con tal de tener cuidado de no aceptar como verdadera ninguna que no lo sea, y de guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no hay ninguna tan lejana a la cual no se pueda llegar, ni tan oculta que no sea posible descubrirla» (*DM* II).

Esa sería la ciencia universal, en la cual se realizaría el triple ideal de unidad de ciencia, de método y de certeza. La ciencia es una, aunque verse acerca de diversos objetos. La naturaleza humana es esencialmente una, y uno es también el entendimiento que produce la ciencia. La luz del sol es una, y no se multiplica aunque alumbre cosas muy distintas. De la misma manera, tampoco se multiplican las ciencias, aunque el entendimiento considere diversos objetos [22]. Siendo una la ciencia y formando un solo cuerpo sus distintas ramas, a todas deberá corresponderles un mismo método, tanto a las matemáticas, como a la física o a la metafísica. Y como el método más seguro y exacto es el matemático, éste deberá ser el preferido. Bastará con hallar en cada rama del saber una o unas pocas ideas evidentes, ciertas, claras y distintas, para deducir de ellas todas las demás verdades, aplicando rigurosamente ese método, procediendo por axiomas, teoremas, demostraciones, corolarios, etc. Ahora bien, si la ciencia es una, y si a todas sus partes puede aplicarse el mismo método con el mismo rigor, el resultado será una certeza absoluta, tanto en física, como en metafísica o en moral. Para ello bastará seguir un procedimiento fácil, partiendo de unas cuantas proposiciones claras y sencillas, y siguiendo un encadenamiento ordenado y riguroso hasta llegar a las más alejadas y difíciles [23].

[21] «Et quamvis multa de figuris et numeris hic sim dicturus ..., quicumque tamen attente respexerit ad meum sensum, facile percipiet, me nihil minus quam de vulgari Mathematica hic cogitare, sed quamdam aliam a me exponere disciplinam, cuius integumentum sint potius quam partes: haec enim prima rationis humanae rudimenta continere, et ad veritates ex quovis subiecto eliciendas se extendere debet» (*Regulae ad directionem ingenii* VI; *AT* X 374).

[22] «Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere» (*Reg.* I; *AT* X 360).

[23] «Iam vero ex his omnibus est concludendum, non quidem solas Arithmeticam et Geometriam esse addiscendas, sed tantummodo rectum veritatis iter quaerentes circa nullum obiectum deberi occupari, de quo non possint habere certitudinem Arithmeticis et Geometricis demonstrationibus aequalem» (*Reg.* II; *AT* X 366). Prudentemente advierte Santo Tomás: «Ille modus qui est simpliciter optimus non debet in omnibus quaeri... Mathematica sunt abstracta a materia..., et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura

Toda la razón de ser del método cartesiano estriba en su concepto de la realidad y de la ciencia. El método, o «Filosofía primera», no será más que un medio, un camino para llegar al fin que se propone. De ese método infalible es del que debió hablar al cardenal De Bérulle, el cual le hizo ver su responsabilidad como cristiano y su obligación de emplearlo en la misión apologética de demostrar irrefutablemente las verdades fundamentales de la religión cristiana, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, contra los «libertinos». A esto obedece el *Traité de la divinité*, que comenzó por aquel tiempo, basado sin duda en los principios de las *Regulae ad directionem ingenii* (1626). Sin embargo, en ese tiempo todavía no estaba maduro su pensamiento. Aunque en el desarrollo de Descartes no pueda hablarse propiamente de evolución, las *Regulae* están inspiradas en otros principios distintos de sus obras posteriores. Es sobre todo a partir del *Discurso del Método* donde aparecen los temas que repetirá, con escasas variantes, en las *Meditaciones* y en los *Principios de Filosofía*: la duda, el *cogito*, las clases de ideas, las ideas innatas, la idea de Dios, la prueba de su existencia por su idea en nosotros, el argumento ontológico, los atributos divinos, su libertad, la creación, la noción de esencia, la distinción y unión del alma con el cuerpo, el orden de las cosas materiales, la identidad de materia y extensión, el mecanicismo físico y biológico, y pocos más. El pensamiento cartesiano, a partir del *Discurso del Método*, se mueve en un reducido círculo de ideas fijas, que repite incesantemente en todos sus tratados. Cuando contesta a sus adversarios, en lugar de responder a sus objeciones, apenas hace otra cosa que volver a repetir al pie de la letra lo mismo que éstos le censuran. Descartes da muestras de una desmedida conciencia de seguridad en la eficacia de su método, o quién sabe si un poco de ironía, en el hecho de haber dedicado sus *Meditaciones* «aux plus savants philosophes et théologes» de la Sorbona, los cuales poco nuevo ni aprovechable podían hallar en aquellas disquisiciones teológicas, aunque es posible que abrigara alguna esperanza de convencerlos.

Propósitos.—Una vez en posesión de su método, Descartes se propone construir un edificio filosófico, firmemente asentado sobre fundamentos ciertos e inconmovibles. Su desengaño de la filosofía escolástica, al terminar sus estudios en La Flèche, no hizo más que acentuarse a lo largo de su vida. En 1637 escribe: «Nada diré de la filosofía sino que, viendo que ha sido

est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophiam» (*In Metaphysicam* l.2 lect.5 n.336; cf. *In Phys.* l.2 lect.3).

cultivada por los más excelentes ingenios que han vivido desde hace muchos siglos y que, sin embargo, no se encuentra todavía en ella ninguna cosa de la cual no se dispute, y que, por consiguiente, no sea dudosa, no tenía yo bastante presunción para esperar encontrar allí nada mejor que los otros. Asimismo, considerando cuántas opiniones diversas puede haber acerca de una misma materia, mantenidas por gentes doctas, siendo así que nunca puede haber más de una que sea verdadera, yo reputaba casi como falso todo cuanto no era más que verosímil» [24]. Ninguna de las filosofías antiguas podía ser aprovechada íntegramente. A lo más podrían utilizarse algunos fragmentos—viejas paredes—. Por esto le pareció preferible prescindir de todas y emprender por su cuenta la labor gigantesca de «regalar al mundo una filosofía» [25].

La causa principal del fracaso de todos los filósofos anteriores consiste en que no habían sabido hallar un método adecuado. Le pareció preferible derribar por completo el edificio anterior, para comenzar a levantarlo de nuevo, partiendo de cero, «en le renversant pour le redresser». «Con frecuencia no hay tanta perfección en las obras compuestas de muchas piezas, y hechas por mano de distintos maestros, como en las que ha trabajado uno solo. Así se ve que los edificios planeados y acabados por un solo arquitecto suelen ser más hermosos y mejor ordenados que los que se ha tratado de acomodar entre muchos, aprovechando viejas murallas que habían sido levantadas con otros fines» [26]. Para ello bastará con aplicar el método, de cuya invención se prometía los resultados más felices.

Descartes no se propuso redactar una enciclopedia filosófica completa, lo cual le parecía imposible y sobre todo inútil, sino ante todo disciplinar la inteligencia para disponerla a la investigación de la verdad en cualquier materia. Para filosofar no es necesario estar dotado de una inteligencia genial. Basta un ingenio corriente (bona mens), el cual, con ayuda de un buen método, puede dar mejores resultados que los mayores talentos. Pero el buen uso del entendimiento requiere la firme resolución de no admitir más que lo cierto e indudable. Para ello hay que mantenerse dentro del campo accesible a las fuerzas humanas y abstenerse de cuestiones que rebasan nuestra capacidad. Hay que eliminar implacablemente todo conocimiento incierto o sujeto a controversia y todo cuanto pueda

[24] *DM* II; *AT* VI 8-9.

[25] P. Ceferino González, O. P.: «Descartes se propone modestamente regalar al género humano una Filosofía tan nueva como completa (integrum Philosophiae corpus humano generi darem)» (*Historia de la Filosofía* III p.218).

[26] *DM* II.

enturbiar la claridad de la visión intelectiva. Descartes aspira ante todo a la sencillez y a la claridad, prescindiendo de cuestiones inútiles y de problemas insolubles.

En lugar de lo que parece proponer el título, en el *Discurso* apenas esboza ligeramente las reglas de su método. Lo que hace es proponerse a sí mismo como modelo. Viene a ser una autobiografía, en tono levemente pedante y hasta impertinente, hablando siempre en primera persona, con una machacona reiteración del «je», en que describe sus vicisitudes intelectuales hasta llegar a la solución con el invento de su método. «No me propongo enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué manera yo he procurado conducir la mía» [27]. Basta seguir su ejemplo para que cada uno pueda, sin necesidad de maestro, encontrar dentro de sí mismo los medios para fundamentar sólidamente su ciencia, descubriendo las riquezas interiores de su alma, y todo lo necesario para la orientación de su vida y conducta. «Yo me he propuesto enseñar en esta obra, y poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, abriendo a cada uno los medios de encontrar en sí mismo, y sin pedir nada prestado a otro, toda la ciencia que le es necesaria para la conducta de su vida» [28].

Descartes no se propone elaborar una ciencia puramente especulativa, sino esencialmente práctica. Primeramente se recluye en su interioridad para realizar un análisis subjetivo hasta encontrar el método y los fundamentos sólidos de la ciencia. Pero, una vez hallados, aspira a dominar la realidad física hasta convertir al hombre en «maître et possesseur de la nature» [29]. La filosofía es como un árbol, «cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas que salen de este tronco son todas las demás ciencias, que se reducen a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral..., que es el último grado de la sabiduría» [30]. De lo cual tenemos que la filosofía es: «el conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre puede saber, tanto para la conducta de su vida (moral), como para la conservación de su salud (medicina),

[27] *DM* I.
[28] *Recherche de la vérité*, en *AT* X 496.
[29] «Il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent... ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature» *(DM* VI).
[30] «Tota igitur Philosophia veluti arbor est, cuius radices Metaphysica, truncus Physica, et, rami ex eodem pullulantes, omnes aliae Scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, Medicinam scilicet, Mechanicam, atque Ethicam; altissimam autem et perfectissimam morum disciplinam intelligo, quae integram aliarum scientiarum cognitionem praesupponens, ultimus ac summus Sapientiae gradus est» *(Principia philosophiae*, Epistola auctoris).

y para la invención de las artes (mecánica)». Descartes no se contenta con un conocimiento puramente teórico y especulativo. A diferencia de la filosofía abstracta anterior, la suya se dirige a lo concreto, a la sabiduría de la vida y al dominio del mundo. «Savoir pour pouvoir, pour prevoir». «Y aunque yo no haya tratado de todas las cosas, lo cual es imposible, pienso haber explicado de tal modo todas aquellas de las que he tenido ocasión de tratar, que aquellos que las lean con atención tendrán razón para convencerse de que no hay necesidad de buscar otros principios fuera de aquellos que yo he establecido para llegar a todos los conocimientos más altos de que es capaz el espíritu humano». De sus principios es posible «deducir el conocimiento de todas las demás cosas que hay en el mundo» [31].

El método

Preocupación del método.—A diferencia de la dispersión un poco anárquica que reinó en el primer período del Renacimiento, a mediados del siglo XVI comienza a sentirse vivamente la necesidad de un orden, de una disciplina y un método en el estudio de la filosofía y la teología. Antes que Descartes habían sentido esta necesidad Cornelio Agripa, Luis Vives, Melchor Cano, Jacobo Aconcio († 1567) [32], Leonardo de Vinci, Galileo, Francisco Bacon [33], Campanella, así como Ramus* y los ramistas, que hablaban de una «lógica de la invención» y propugnaban el método deductivo en la ciencia. En realidad podríamos remontar la proclamación del método hasta el *Organon* de Aristóteles y la *Lógica* de los estoicos, que no son otra cosa que reglas para dirigir debidamente la actividad intelectiva en la investigación científica. Pero en Descartes la preocupación por el método se convierte en verdadera obsesión. Todo el buen resultado depende del método. No basta tener talento, sino que lo principal es saber emplearlo bien: «Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien» [34]. El método es absoluta-

[31] *AT* IX 11.

[32] G. Acontius († 1567). Natural de Trento. Escribió un tratado *De Methodo* (1558), ed. G. Radetti (Florencia 1944). *Stratagematum Satanae libri VIII*, ed. G. Radetti (Florencia 1946).

[33] A. Lalande, *Sur quelques textes de Bacon et de Descartes*: RevMetMor, 19 (1911) 296-311.

[34] *DM* I.

* **Bibliografía:** Desmazes, P. *Ramus, sa vie, ses écrits, sa mort* (Paris 1864); Graves, F., *Peter Ramus and the educational Reformation of the sixteenth Century* (Nueva York-Londres 1912); Waddington, Ch., *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia* (París 1849); Id., *Ramus (Pierre de la Ramée) sa vie, ses écrits et ses opinions* (Paris 1855).

mente necesario: «Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam» [35]. Lo malo es que Descartes no hizo nunca una exposición concreta y pormenorizada de su famoso método. Las reglas que expresa en el *Discurso* son tan escasas y vulgares, que sus contemporáneos—Hobbes, Gassendi, Fermat, Pascal, Huygens y Leibniz—no pudieron menos de manifestar su desencanto. Sus partidarios lo disculpaban diciendo que el método había sido un secreto del que Descartes se había servido para sus descubrimientos en física y matemáticas, pero que nunca había querido revelar. En su obra juvenil *Regulae ad directionem ingenii* propone veintiuna reglas, dieciocho explicadas y tres solamente enunciadas. En el fondo se adivina el influjo y la tendencia simplificadora y antiaristotélica de Ramus. Pero todavía no aparecen los temas típicamente cartesianos que dominarán en el *Discurso* y las obras posteriores.

Descartes aspira sinceramente a llegar a la verdad y a una certeza absoluta en la ciencia. Se propone realizar una construcción filosófica sólida, evitando cuidadosamente toda causa de error y de incertidumbre. Quiere también ahorrar trabajo inútil, y busca un camino fácil, claro, sencillo y accesible a todos, que le preserve del error y le lleve de una manera segura y necesaria a la posesión de la verdad, «ad intimam rerum veritatem semper penetrare» [36]. Ese camino será el método, que consiste «en el orden y disposición de las cosas hacia las cuales es necesario volver el espíritu para descubrir alguna verdad» [37]. «Por método entiendo las reglas ciertas y fáciles, las cuales el que las observe exactamente nunca admitirá lo falso como verdadero, y, sin malgastar inútilmente las fuerzas de su razón, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al verdadero conocimiento de todas las cosas de que es capaz» [38].

En busca de una idea clara y distinta.—Descartes aspira a asentar el edificio de la filosofía sobre una base inconmovible, de tal solidez que resista incluso la duda más radical de los escépticos, y cree poder conseguirlo siguiendo un método estrictamente racional y deductivo, semejante al que tan bue-

[35] *Regulae ad dir. ingenii* IV.
[36] *Regula* X.
[37] «Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus» *(Reg.* V).
[38] «Per methodum autem intelligo regulas certas et faciles, quas quicumque exacte servaverit, nihil unquam falso pro vero supponet, et nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax. Notanda autem hic sunt duo haec, nihil nimirum falsum pro vero supponere, et ad omnium cognitionem pervenire» *(Regula* IV).

nos resultados le había dado en matemáticas. Para ello lo primero que necesita es un punto de partida incontrovertible, un principio firme, cierto, seguro, una verdad primaria indudable, una idea que le sirva para deducir de ella todas las demás de una manera infalible. Esa idea debe ser: a) *Clara*. La claridad es la presencia y manifestación de una idea en la inteligencia que la intuye. b) *Distinta:* La distinción consiste en su separación respecto de otras ideas. Una representación mental no debe contener nada que pertenezca a otras [39]. c) *Simple:* Las «naturae simplices» se contraponen a las «naturae compositae», o «complexae». Vienen a ser los indivisibles del conocimiento. Son las «cosas más simples y más fáciles de conocer» (les plus simples et plus aisées à connaître), cuyo conocimiento es tan neto y distinto, que la inteligencia no puede dividirlas en otras muchas conocidas más distintamente. d) *Evidente:* Los primeros principios en el orden intelectual deben ser conocidos por sí mismos (per se nota). A la simplicidad va unida la perfecta inteligibilidad. Las ideas o naturalezas simples se entienden solamente por el hecho de percibirlas; y las compuestas, descomponiéndolas en sus elementos simples. e) *Intuitiva.* f) *Indudable.* g) *Innata.*

Precauciones previas.—Para emprender con firmeza y seguridad la construcción de su filosofía, Descartes se propone eliminar previamente todas las fuentes posibles de error y de incertidumbre. Conserva la división aristotélica de las facultades del alma: sentidos exteriores, sentido común, memoria, imaginación y entendimiento. Todas ellas, menos el entendimiento, funcionan en virtud de la unión del alma con el cuerpo. Los sentidos dependen de la acción de los objetos exteriores, que imprimen en ellos sus imágenes a la manera del sello en la cera. Hay una doble memoria, sensitiva e intelectiva. La primera depende de la imaginación, la cual está ligada a imágenes procedentes de la máquina corpórea. Solamente el entendimiento es espiritual y puede funcionar separadamente del cuerpo. Por esto es la única facultad capaz de intuir clara y distintamente las ideas o las «naturalezas simples», prescindiendo de las imágenes e impresiones sensibles, y la única que puede llegar con seguridad a alcanzar la

[39] «Etenim ad perceptionem cui certum et indubitatum iudicium possit inniti; non modo requiritur ut sit clara, sed etiam ut sit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est; sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam, quod clarum est, in se contineat» (*Principia* I 45).

verdad. Los sentidos y la imaginación pueden ayudarnos, pero también estorbarnos para conseguirla [40].

La causa principal de nuestros errores proviene de los sentidos y de la imaginación. Desde la infancia, en la cual vivimos bajo el dominio de los sentidos, hemos adquirido muchos prejuicios, y es necesario eliminarlos previamente si queremos llegar a la verdad y a la certeza. De aquí proviene la insistencia con que Descartes trata de desligarse de los sentidos y de la imaginación, excluyendo en su investigación todo elemento procedente de la experiencia sensible, para recluirse exclusivamente en su interioridad intelectual [41]. Para proceder con garantía de alcanzar la verdad es indispensable la labor previa de depuración y desprendimiento de los sentidos [42]. Descartes no parte de la experiencia sensible. Para preservarse del error y llegar a la verdad solamente confía en el uso puro de su razón recluida dentro de sí misma, funcionando a puertas cerradas, desconectada de todo contacto con el mundo de la experiencia sensible, a fin de que pueda hacer rigurosamente sus deducciones partiendo de las ideas claras y distintas [43]. No parte de la realidad de las cosas para llegar a la idea, sino de la idea para llegar a la realidad. De la unidad de la idea intentará llegar a la multiplicidad de las cosas. Después de haber demolido previamente por medio de la duda todo el edificio de sus certezas anteriores, y de haber descalificado el testimonio de los sentidos, intentará una reconstrucción puramente interna, mental, ideal. Su filosofía no arranca del testimonio de los sentidos (empirismo, realismo), sino que, prescindiendo de ellos, tratará de construir

[40] «In nobis advertimus, solum intellectum esse scientiae capacem; sed a tribus aliis facultatibus hunc iuvari posse vel impediri, nempe ab imaginatione, sensu et memoria» (*Regula* VIII; *AT* X 398). «Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen iuvandus est ab imaginatione, sensu et memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittamus» (*AT* X 411).

[41] «Notandum insuper, experientias rerum saepe esse fallaces, deductionem vero... nunquam male fieri ab intellectu vel minimum rationale».

[42] Las *Meditaciones* «demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens» (*Med. métaphysiques*, epístola dedicatoria a los decanos y doctores de la Facultad de Teología de París). La primera meditación «nous prépare un chemin très facile pour accoutumer nôtre esprit à se détacher des sens». Pero «je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon a ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le delivrer entièrement de toutes sortes de prejugés» (Préface, *AT* VII 9.—«Je demande premièrement que les lecteurs considèrent combien faibles sont les raisons qui leur ont fait jusqu'ici ajouter foi à leurs sens, et combien sont incertains tous les jugements qu'ils ont depuis appuyés sur eux... Cela est nécessaire pour se rendre capable de connaitre la vérité des choses métaphysiques, les quelles ne dépendent point des sens» (*Meditaciones*, Réponses aux deuxièmes objections).—«Mais par après, plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée a mes sens... Je ne croyais me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature» (*Meditación* VI).

[43] «Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournarai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, on de moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi, m'entretenant seulement moi-même, et considerant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même» (*Meditación* III).

la realidad solamente con su razón (racionalismo, idealismo). Su experiencia (cogitare) será, lo mismo que en Kant, puramente interna, tal como la percibe la razón [44]. Con lo cual tendremos por resultado una filosofía a puertas cerradas, puramente interna, subjetivista e inmanentista, confinada en un fenomenismo idealista, buscando la certeza exclusivamente en la claridad intuitiva de las ideas [45].

Clases de ideas.—Descartes distingue tres clases de ideas, de las cuales le interesan sobre todo las más firmes y seguras y que tengan una garantía mayor de certeza y de verdad, para elegir entre ellas una que sirva de fundamento sólido para su filosofía, a fin de tomarla como punto de partida de la deducción. a) *Adquiridas* (adventitiae), que provienen de la experiencia sensible, de la enseñanza o el trato con los demás. Descartes no niega que los sentidos conozcan, ni la validez de sus conocimientos. Pero prescinde de ellos, porque no los considera absolutamente ciertos ni seguros. b) *Artificiales* (a meipso factae, factices), elaboradas por nosotros, como la imaginación forma, por ejemplo, la idea de centauro. c) *Naturales o innatas*, que no provienen de los sentidos ni han sido producidas por nosotros, sino que proceden de Dios, no en cuanto que Este las infunda directamente en nuestro entendimiento, sino en sentido virtual, en cuanto que es el autor de nuestra naturaleza, y brotan de una manera natural, inmediata y espontánea de nuestra facultad de pensar. Estas son las ideas en sentido propio. Son evidentes, intuitivas y verdaderas, porque proceden de Dios y están garantizadas por su veracidad. Por lo tanto, entre éstas elegirá Descartes la que ha de servir de fundamento a su filosofía [46].

Intuición y deducción.—La intuición (intuitus mentis) es una percepción de las ideas directa, inmediata, simultánea, que excluye toda posibilidad de duda y error. Todas las ideas son particulares, pues incluyen la existencia, bien sea como necesaria o como posible [47]. La intuición hace presentes las

[44] Kant reprocha certeramente esta actitud subjetivista al racionalismo cartesiano y wolffiano. Pero, a su vez, incurre plenamente en el mismo defecto inicial.

[45] F. OLGIATI, *Cartesio* (Milán, Vita e Pensiero, 1934) p.273ss.

[46] «Or, entre ces idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi même» (*Meditación* III). En la carta 99 explica su innatismo de esta manera: «Cuando digo que alguna idea ha nacido con nosotros, entiendo solamente que nosotros tenemos en nosotros la facultad de reproducirla». «Yo no he escrito ni pensado jamás que el entendimiento tenga necesidad de ideas naturales (innatas), que sean una cosa distinta de la facultad de pensar; pero reconociendo que allí había algunas ideas que no proceden ni de los sentidos, ni de los objetos exteriores, ni de la determinación de mi voluntad, sino solamente de la facultad que tengo de pensar, para... distinguirlas de las otras que suelen llamarse extrañas, adventicias o artificiales, las he llamado naturales».

[47] «La existencia está contenida en la idea o concepto de cada cosa, porque nosotros no podemos concebir nada sino bajo la forma de una cosa que existe; pero con esta diferencia: que

ideas a la inteligencia, la cual se intuye directamente a sí misma y a sus propias ideas[48]. Su acto propio es la evidencia, la cual no requiere ser explicada ni reducida a otro término más simple. La intuición intelectual es superior a la visual. Así percibe cada uno «se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie». Los raciocinios matemáticos, como $2 + 2 = 3 + 1 = 4$, son también intuitivos.

La inferencia (illatio), que Descartes llama indistintamente inducción o deducción, es un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, que percibe con evidencia cada cosa, pero separadamente, una por una[49]. Es una intuición sucesiva, por la cual se pasa de un término a otro, o de una idea a la siguiente. En ella intervienen la memoria y la inteligencia. La evidencia intuitiva es la garantía de la inferencia. Si una idea permanece oscura, o falta un anillo en la cadena de intuiciones, el movimiento se interrumpe y es necesario detenernos. El paso de un término a otro, o de una idea a otra, puede ser inmediato o mediato. En el primer caso, el tránsito es fácil, y se reduce a coordenar dos intuiciones. Un paso directo de la idea a la existencia lo tenemos en el *cogito, ergo sum*, en el cual la percepción simultánea de mi pensamiento y mi existencia se hallan en mi conciencia en una misma intuición simple y simultánea. Pero para llegar a una conclusión cuando se trata de una serie de términos intermedios es preciso hacer una enumeración completa o, por lo menos, suficiente. Descartes rehúye las conclusiones obtenidas por medio del silogismo, en que se parte de una mayor universal. Su proceso parte de intuiciones particulares y concretas, para llegar a conclusiones también particulares y concretas.

Podemos comparar de la siguiente manera la intuición y la deducción:

La intuición es:	La deducción es:
Inmediata.	Mediata.
Simultánea.	Sucesiva.
No requiere memoria.	Requiere memoria.
Hace ver (evidencia de los principios).	Hace concluir (evidencia de las conclusiones).

en el concepto de una cosa limitada solamente se contiene la existencia posible o contingente, mientras que en el concepto de un ser soberanamente perfecto está comprendida la existencia perfecta y necesaria» (Respuestas a las segundas objeciones, axioma X).

[48] «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur, seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus» (*Regula* III; *AT* X 368).

[49] «Per quam intelligimus illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae

Reglas del método.—Descartes aspira a lograr una certeza absoluta. Desconfía de los sentidos y de la imaginación, y se recluye en la interioridad de su conciencia. Pero desconfía también de los largos raciocinios, en los cuales fácilmente puede encubrirse algún error. Quiere raciocinios cortos, sencillos, claros, concretos, intuitivos, en que se vaya pasando insensiblemente de cada idea a la inmediata. No quiere arriesgarse a dar un paso en falso. Vale más ir despacio, y avanzar con seguridad. «Los que andan muy despacio pueden llegar mucho más lejos, si van siempre por el camino recto, que los que corren pero se apartan de él» (*DM* I). Se esfuerza también por pensar ordenadamente (conduire par ordre mes pensées), porque el orden es una de las principales garantías de no extraviarnos en el camino que conduce a la verdad. Quiere orden, sencillez y claridad en todo, y para ello propone un método fácil y sin complicaciones, que puede expresarse en pocas reglas.

1.ª *La evidencia.*—«No admitir como verdadera cosa alguna que no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda»[50]. Ante todo hay que proceder con gran cautela, no admitiendo nada que sea dudoso. No hay que precipitarse, sino esperar con calma y suspender el juicio hasta que la idea se presente en nuestra inteligencia con tal claridad y distinción que no quepa la menor duda. Esta es la razón de aceptar el *cogito, ergo sum* como primer principio. «Y así como poco antes había encontrado una (proposición) que sabía ser tal (verdadera y cierta), pensé que debía saber también en qué consistía esa certeza. Y habiendo observado que en esta proposición «yo pienso, luego existo» no hay nada que me asegure que yo digo la verdad, sino que yo mismo veo con toda claridad que para pensar es necesario existir, he juzgado que podía tomar como regla general que todas las cosas que nosotros percibimos con tanta claridad y distinción son verdaderas»[51].

2.ª *El análisis.*—«Lo segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuanto requiriese su mejor solución»[52]. Por medio de la

sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis» (*Regula* III; *AT* X 369).

50 *DM.*, 2.ª parte; *AT* VI 11-13. «Pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et districte percipio (*Med.* III).

51 *DM.*, 4.ª parte.

52 *DM*, 2.ª parte; *AT* VI 11-13, Regula XIII.

intuición solamente podemos percibir con evidencia las ideas simples. Para poder percibir de la misma manera las complejas, compuestas, no evidentes y oscuras, basta con descomponerlas en sus elementos simples, o en ideas simples («átomos de pensamiento»), las cuales serán también claras, distintas y aptas para poder ser percibidas por intuición. Las dificultades y la oscuridad provienen de que en nuestras ideas está mezclado lo verdadero y lo falso. Para distinguirlos basta con disgregarlas en partes y considerar cada una por separado. Es decir, hay que reducir las ideas complejas o compuestas a ideas simples, las percepciones confusas a percepciones claras, los raciocinios a intuiciones. Y esto es tanto más necesario cuanto más nos vamos alejando de la verdad fundamental o del punto de partida de la deducción. De esta manera podemos pasar de lo uno a lo múltiple, de la causa a los efectos.

3.ª *La síntesis.* —«Conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente»[53]. El orden es tan necesario en la inducción y la deducción como la evidencia en la intuición. Una vez que hemos convertido los conceptos compuestos en ideas simples e intuitivas por medio del análisis, debemos volver a recompónerlos por medio de la síntesis. Pero ahora tenemos la ventaja de que son ya una suma de intuiciones parciales, y así podemos percibir de una manera intuitiva su encadenamiento. Sin embargo, no se trata del análisis y la síntesis a la manera clásica.

4.ª *La enumeración y la revisión.*—Por último, «hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada»[54]. El análisis se comprueba con la enumeración, y la síntesis con la revisión. De esta manera se obtiene una intuición general y una evidencia simultánea del conjunto. Aunque no es necesario que la enumeración sea completa. Basta con no omitir ningún término importante.

Todas estas reglas se reducen al criterio cartesiano de evidencia (intuición). En el punto de partida: intuición de la idea simple, clara y distinta. En el proceso de deducción: intuición de la misma deducción, descomponiendo las ideas

[53] Ibid.
[54] Ibid.: «Hic igitur tantum operae pretium esse dicimus, illa omnia, quae in propositione data sunt, ordine perlustrare, reiiciendo illa, quae ad rem non facere aperte videbimus, necessaria retinendo, et dubia ad diligentius examen remittendo».

compuestas en ideas simples por medio del análisis. En el término: intuición del conjunto (síntesis) [55].

La duda, instrumento para llegar a la certeza.—Para emprender el proceso deductivo de elaboración de su filosofía, Descartes necesita a toda costa un punto firme de partida, una idea clara y distinta que le sirva de verdad-fuente. Pero no aborda el problema crítico en la forma radical que se realizará más tarde, sometiendo a prueba todo el instrumental cognoscitivo. Prescinde del testimonio de los sentidos y de la imaginación, descalificándolos en cuanto fuentes de certeza, pero confía firmemente en la razón y en su veracidad. Se limita a someter íntegramente todo su contenido de conciencia a la dura prueba de la duda universal, «llevada tan lejos como me fuere posible» [56].

No se propone una finalidad demoledora, sino todo lo contrario. Su duda no es la de los escépticos, antes bien, se propone combatirlos con sus propias armas, empleando su mismo procedimiento, acompañándolos hasta el fin y acorralándolos hasta llegar a una certeza de la cual sea imposible dudar y que se vean precisados a aceptar necesariamente. El no duda por dudar, sino para asegurarse aún más en la verdad que cree poseer. Su aspiración es llegar a una certeza absoluta, a una verdad inconmovible, capaz de resistir todos los ataques de los escépticos y que le sirva como fundamento para edificar toda su filosofía. Pretende corroborar su certeza asentándola sobre bases firmes. La duda no es un fin en sí misma, sino un medio para llegar a la verdad y un instrumento para elaborar una filosofía sólidamente construida [57].

Para ello no encuentra, a su parecer, medio más eficaz que el de escudriñar a fondo su contenido de conciencia, exami-

[55] La evidencia de los escolásticos (realismo) es objetiva, y responde a la realidad de las cosas tal como *son*, no tal como *aparecen*. La verdad ontológica consiste en la adecuación de las cosas al entendimiento divino, y la lógica sólo se da en el juicio, el cual, para ser verdadero, tiene que adecuarse al objeto y responder a la realidad objetiva de las cosas. En cambio, la evidencia cartesiana (fenomenismo, idealismo) es subjetiva, y se refiere a lo *que aparece* en la idea clara y distinta, prescindiendo de que responda o no a la realidad objetiva. Para Descartes basta con que la idea aparezca de esa manera a la inteligencia, para que tenga alguna realidad (esencia objetiva). Dios puede cambiar a su arbitrio las esencias de las cosas y las leyes naturales, pues la realidad está sujeta a su voluntad.

[56] «Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues, jusqu'alors en ma créance, et de commencer tout de nouveau dès les fondaments, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences» (*Meditación* I; *AT* IX 13). «Quoniam infantes nati sumus, et varia de rebus sensibilibus iudicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praeiudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita, de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus» (*Principia* I 1).

[57] «Je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que je imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejetter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile» (*DM*, 3.ª parte; *AT* VI 29).

nando una por una todas las certezas admitidas hasta ese momento, y someterlas a una prueba radical y decisiva, a una crítica implacable, que le permita eliminar todos los conocimientos en que pudiera hallar la más leve posibilidad de error [58]. Es una suspensión, voluntaria y temporal, de asentimiento o de juicio (epoché). Claro está que corre el peligro de que el resultado final pudiera ser la demolición completa de su anterior edificio ideológico, llegando al escepticismo total. Pero Descartes emprende su tarea crítica con la plena confianza previa de que hallará alguna verdad tan evidente, alguna idea tan clara y distinta, de la cual será imposible dudar y que le servirá de base y fundamento para levantarlo de nuevo sobre bases más firmes.

Interpretaciones de la duda cartesiana.—Ya en vida de Descartes surgieron controversias sobre el sentido de su duda, que él mismo recoge en sus respuestas a las objeciones a las *Meditaciones*. La causa principal de estas divergencias reside en los textos mismos de Descartes, que pueden interpretarse de distintas maneras. Lo más exacto es atenernos más a lo que quiso decir que a la letra de los textos.

Duda es la suspensión de juicio ante dos términos contradictorios. Hay varias clases de duda: *positiva*, cuando por ambas partes hay razones que impiden asentir a ninguna; *negativa*, cuando por ninguna hay razones suficientes; *universal*, cuando se extiende a todo; *parcial*, cuando su alcance se limita solamente a algunas cosas; *real*, cuando no existe asentimiento; *ficticia*, cuando realmente hay asentimiento, pero fingimos suspenderlo; *metódica* (denominación que nunca empleó Descartes), la cual puede ser real o ficticia, pero se emplea como procedimiento para llegar a cerciorarnos de la verdad. ¿A cuál de ellas pertenece la duda cartesiana? Es donde se dividen las opiniones de los intérpretes: *a)* La duda de Descartes es real, positiva, idéntica a la de los escépticos (Huet, Gioberti, Liberatore, Zeferino González, Hugon, Mercier). *b)* Es ficticia (metódica) y voluntaria. No es un fin en sí misma, sino un medio para llegar a la verdad y a la certeza (Gassendi, Günther, Brochard, Papst, Kleutgen, Zigliara, Liard, Sentroul, Chollet). *c)* En Descartes existe una doble duda: real respecto de las cosas que son verdaderamente dudosas, y ficticia respecto de aquellas otras de las cuales no duda

[58] «Mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter» *(DM*, 3.ª parte) «Je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes» *(DM*, 4.ª parte).

realmente, pero en las que encuentra en abstracto posibilidad de dudar (Silvano Régis, Gilson). *d)* Es universal, porque afecta a las raíces mismas de la facultad cognoscitiva y abarca el sujeto y el objeto (Mercier). *e)* Es parcial, porque exceptúa las verdades cristianas de fe, la moral provisional y las ideas claras y distintas (Chevalier).

En nuestra opinión, la duda cartesiana es universal. Descartes, como cristiano, excluye expresamente de su duda hiperbólica las verdades reveladas, algunos principios evidentes (per se nota) de razón natural, como el todo es mayor que la parte, dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí, etc., y unos cuantos principios de moral provisional. Pero en cuanto a lo demás, extiende su examen a todo su contenido de conciencia. Hay que someter a la duda todos nuestros conocimientos, sensitivos e intelectivos, incluso las proposiciones matemáticas. La duda será un crisol depurador, en que quedarán destruidas todas las escorias del error, permaneciendo tan sólo el oro puro de la verdad fundamental. Nada debe excluirse de esta prueba del fuego, porque precisamente se trata de buscar una verdad que sea capaz de resistirla y de salir incólume de ella. Si exceptuáramos alguna cosa de esta depuración no podríamos estar seguros de si podría resistirla, y, por lo tanto, no nos serviría para tomarla como punto de partida. En esta prueba sucumbirán todas las ideas menos consistentes. Pero basta que permanezca una sola, firme e indudable, la cual será suficiente para emprender de nuevo la reconstrucción de la filosofía. Precisamente la prueba de la solidez y el buen temple del *Cogito, ergo sum* consiste en que es la única verdad que sale incólume y victoriosa de cuantos esfuerzos hagamos por dudar de ella.

Pudiera ser que la idea que tenemos de un Dios bueno no fuera más que una fábula, y que estuviéramos a merced de un *genio maligno* que se entretuviera en engañarnos [59]. Dios permite que nos equivoquemos algunas veces, y pudiera ser que permitiera que nos equivocáramos siempre [60]. Por esto es necesario tomar toda clase de precauciones, y la más eficaz es someter todos nuestros conocimientos al examen de la duda, rechazando implacablemente todos aquellos en que podamos hallar el más leve indicio de inverosimilitud [61].

[59] «Peut-être l'idée d'un Dieu bon n'est qu'une fable, et nous dépendous d'un mauvais génie qui prend plaisir à ce que nous errions en chacun de nos actes» *(DM,* 1.ª parte).—«Un certain génie... malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper» *(Med.* II).

[60] «Parce que Dieu, permettant que je me trompe parfois, peut-etre pennet-il que je me trompe toujours» *(Med.* I; *AT* IX 13ss).

[61] «Mais, pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, et que je reietasse comme absolument faux tout ce en qui je pourrais imaginer la moindre doute, afin

La duda cartesiana es positiva, porque busca razones positivas para dudar. Al parecer no debió de resultarle muy difícil poner en duda todas sus certezas particulares, pues afirma: «Facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullumque caelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus» [62]. Pero no se entretiene en examinar cada una de sus certezas en particular, lo cual sería un trabajo penoso e interminable. Para comprobar su solidez ataca los principios mismos en que se apoyaban sus antiguas opiniones, porque «la ruina de los cimientos arrastra necesariamente la de todo el edificio» [63].

La duda cartesiana es voluntaria y ficticia en su intención, pero real en sus efectos. Descartes no se propone mantener un estado de duda permanente, sino solamente practicar un procedimiento inicial, que debe hacerse nada más que una vez en la vida. Provisionalmente debemos considerar como falso todo aquello en que podamos hallar el más leve indicio de incertidumbre, y retener tan sólo lo cierto e indudable. Pero, de hecho, la duda cartesiana es tan eficaz para destruir como ineficaz para construir. Su eficacia destructora se ve por sus efectos. Según su propia confesión, Descartes logró fácilmente arruinar con su duda todo su edificio científico anterior, dudando de todas sus certezas, menos de una, con resultados reales y positivos. No hay necesidad de reconstruir sino aquello que se ha demolido. Prueba de los efectos demoledores de su duda es que se ve obligado a reconstruir de nuevo todo su edificio mental, tomando como punto de partida la única verdad superviviente del naufragio universal en que quedan anegadas todas sus certezas anteriores. Por otra parte, su ineficacia para construir está a la vista. La filosofía cartesiana es muy pobre en contenido positivo. Se reduce a un pequeño número de problemas, mal planteados y peor resueltos.

Pero una duda universal y radical, que hiere directamente todo el contenido de nuestro conocimiento, hiere de rechazo la validez misma de nuestras facultades cognoscitivas con las cuales hemos adquirido nuestras certezas. Si éstas nos han engañado, o podido engañarnos en todo menos en una sola cosa, ¿por qué vamos a exceptuar esa sola cosa? y ¿por qué

de voir s'il ne me restarait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indudable».

62 *Principia* I 7; *AT* VIII 2-9.

63 «Il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait un travail infini; mais parce que la ruine des fondements entraine nécessairement avec soi tout le reste de l'edifice, je m'attaquerai d'abord aux principes, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées» (*Med.* VII; *AT* IX 14).

vamos a confiar en unas facultades cognoscitivas que nos han engañado en todo menos en una sola verdad? En realidad, Descartes se mete con su duda universal en un embrollo, del que tratará de buscar salida recurriendo a la evidencia. Y como ésta tampoco le resulta suficiente, acudirá a reforzarla con el testimonio de la veracidad divina, que garantiza nuestras ideas innatas, esforzándose inútilmente por escapar del círculo vicioso en que, como le argüirá Gassendi, probará lo mismo por lo mismo.

En cuanto a su originalidad, el procedimiento de ir pasando revista al contenido de nuestras facultades cognoscitivas para asegurarnos de su veracidad y su certeza era ya empleado por los estoicos en su lucha contra los académicos. Lo utiliza Cicerón, y más tarde San Agustín, en quien probablemente se inspira Descartes. En su tiempo, la utilización de la duda como instrumento para llegar a la certeza era corriente entre los apologistas católicos en su lucha contra los «libertinos». El P. Mersenne escribe en 1625 su libro *La verdad de la ciencia contra los escépticos*, que es fácil fuera conocido por su amigo [64].

Resultado de la duda: el «Cogito, ergo sum».—Después de haberse esforzado por dudar de todo, aplicando su examen con todo rigor, Descartes se encuentra finalmente ante una certeza que resiste todos sus ataques y de la que le es imposible dudar. Es la conciencia simultánea del hecho de su pensamiento y de su propia existencia. Ha podido dudar de todo, pero no puede dudar de que piensa, y, por lo tanto, de que existe. Puedo pensar que no existe Dios, ni el cielo, ni los cuerpos. Pero no puedo pensar que yo, que pienso esas cosas, no existo al mismo tiempo que las pienso. Es posible que sean falsas las cosas que pienso, e incluso que no existan. Pero es absolutamente cierto y verdadero el hecho de que yo las pienso y los diversos actos con que las pienso. Y también es cierto que para dudar hace falta pensar, y para pensar es necesario existir. Aunque me engañe, y aunque todo sea falso, tengo que admitir que yo, que me engaño al pensar, soy algo y no nada. Por lo tanto, la existencia real de mi yo, como sujeto que piensa, es absolutamente cierta.

[64] En realidad, Descartes no se plantea el problema crítico en el sentido radical como se propondrá más tarde, esto es, examinando el valor de las facultades cognoscitivas en sí mismas, la objetividad de nuestras ideas y la legitimidad de nuestros juicios. Descalifica los sentidos y la imaginación, pero confía en su inteligencia, que utiliza como instrumento para practicar la duda. Se limita a examinar su contenido de conciencia, con el fin predeterminado de hallar una verdad que le sirva de fundamento para edificar la filosofía. Llega a reconocer que «Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones... idcirco non censui esse numerandas» (*Principia* I 10).

Por consiguiente, todo pensamiento, toda duda, toda actividad de conciencia, hasta el hecho mismo de engañarme, supone la existencia de mi yo. La duda tiene que declararse impotente ante el castillo roquero de la conciencia individual. *Pienso, luego existo; Cogito, ergo sum,* es una certeza y una verdad inconmovible [65].

Es el momento en que Descartes cree haber llegado a la adquisición del principio tan ansiosamente buscado. «Arquímedes buscaba un punto firme e inmóvil para sacar de su quicio al globo terráqueo; de la misma manera puedo yo concebir las más lisonjeras esperanzas si encuentro una sola cosa cierta e indudable» *(Méd.* II). En el hallazgo del *Cogito, ergo sum,* único superviviente de la ruina y demolición universal producida por la duda, ve Descartes la base firme para emprender la labor de reconstruir sólidamente su edificio mental derruido, la gran idea que puede servirle de punto de partida para la deducción y de base para reedificar su ciencia sobre bases inconmovibles, el precioso talismán que va abrirle de par en par las puertas de la verdadera filosofía [66].

Sentido del «Cogito, ergo sum».—El *cogito* es el tipo por excelencia de idea clara y distinta, que se afirma con la máxima certeza, por encima de toda duda, pues del hecho del propio pensamiento y de la propia existencia no es posible dudar.

No es un entimema, ni una inferencia (illatio), como podría parecer por su forma: cogito, *ergo* sum. Tampoco es un raciocinio, ni supone implícita una premisa mayor (todo lo que piensa existe; yo pienso, luego existo). Para hacer la consecuencia del pensamiento a la propia existencia no es necesario ningún silogismo, pues ella misma se nos impone por intuición, con evidencia inmediata, por su misma perspicuidad. Es un hecho irrefutable, una experiencia directa, una percepción inmediata, intuitiva, evidente y simultánea del pensamiento y de la existencia. Al pensar, o al ejercer el acto del pensamiento, el sujeto se percibe a sí mismo como siendo, como existente, y percibe su propia existencia, no como un racio-

[65] «Sic autem reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes; facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum caelum, nulla corpora; nosque ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ego cogito, ergo sum,* est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat» *(Principia* I 7: *AT* VIII 2-9). R. Lefèvre, *La bataille du «cogito»* (París, Presses Univ. de France, 1960).

[66] «Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis,* était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchois» *(DM* 6.ª parte; *AT* VI 31,32).

cinio, sino por una «simple inspection de l'esprit». El *cogito* es la expresión de la simple percepción de un hecho de conciencia inmediato, primario, concreto y particular: la existencia del yo que piensa. «Yo pienso, luego yo soy» equivale a «yo soy pensando» o «yo soy una cosa que piensa». «Je suis une chose qui pensa..., c'est à dire, un esprit, un âme, un entendement».

Pero la palabra *pensamiento* (cogitare) tiene en Descartes un sentido amplísimo, que abarca todo fenómeno y toda actividad de conciencia, mezclando o confundiendo los límites de la inteligencia y los sentidos, de la idea y la sensación. El *cogito* equivale a cualquier acción sentida, experimentada o advertida por el sujeto. «Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita, non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare» [67].

Originalidad del «cogito».—Descartes no tiene originalidad en haber señalado el *Cogito* como hecho de conciencia primario, cierto e indudable. Antes que él lo habían expresado en fórmulas casi idénticas otros muchos pensadores: Aristóteles [68], San Agustín [69], San Anselmo [70], Santo Tomás [71], Escoto Eriúgena, Enrique de Auxerre, Juan de Salisbury, Hugo de San Víctor, Escoto [72]. Y en su tiempo, Francisco Sánchez [73], Gómez Pereira [74], Campanella [75], Guillermo de Vair, Atanasio Rhetor,

[67] *Principia* I 9. «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui concoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent» (*Meditación* II).

[68] «Hay en nosotros algo que siente que nosotros desplegamos nuestra fuerza; por eso podemos sentir que sentimos, e igualmente pensar que pensamos; ahora bien: por el hecho mismo de que sentimos o pensamos, existimos, ya que, como hemos dicho, vivir es sentir o pensar» (ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* IX 9,1170b, trad. P. Samaranch [Madrid 1964] p.1294).

[69] «Vivere se tamen, et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? Quando quidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitat, meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere» (S. AGUSTÍN, *De Trin.* X 10 n.14). «Nulla in his veris academicorum argumenta formido dicentium: quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est utique nec falli potest, ac per hoc sum si fallor» (*De Trin.* XV 12,21: PL 42 1073). «Si non esses, falli omnino non posses» (*De lib. arbitrio* II 3 n.7).

[70] «Scito igitur quia potes cogitare te non esse, quandiu esse certissime scis, quod te miror dixisse nescire... Et non possumus cogitare non esse, quandiu scimus esse, quia non possumus cogitare esse simul et non esse» (SAN ANSELMO, *Quid ad hoc respondeat editor ipsius libelli* c.4; ed. BAC, I 426).

[71] «In hoc autem quod sentimus nos sentire, et intelligimus intelligere, sentimus et intelligimus nos, nos esse» (SANTO TOMÁS, *De Ver.* q.10 a.8). «Sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse» (*De Ver.* q.10 a.12 ad 7). «Mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit quod est, ex hoc enim ipso quod percipit se agere percipit se esse» (*CG* III 46).

[72] «Cognitio animae habetur sola mentis experimentatione, quae est principium certitudinis quam de omni alio habeo».

[73] «Certus quidem sum me nunc haec quae scribo cogitare».

[74] «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum» (*Antoniana Margarita*).

[75] «Certissima sunt haec tria nobis: nos esse, scire et velle». «Mihi esse, me idque nosse, et amare certissimum est».

P. Sirmond, P. Silhon[76], La Mothe-le-Vayer. Pero Descartes es original en cuanto que no se contenta con afirmar el *cogito* como hecho de conciencia, sino que pretende tomarlo como primer principio y punto de partida para deducir de él toda la filosofía, simplemente con aplicar rigurosamente el método matemático. Esta es la idea genial que no se le había ocurrido a nadie antes que a él, pues ninguno pretendió sacar toda la filosofía de un principio en el cual no se halla contenida.

Valor del «cogito».—Podemos considerarlo de dos maneras: 1.º *Como hecho de conciencia.* No es un raciocinio, ni una idea abstracta universal, sino un hecho concreto e inmediato de conciencia, en que se percibe simultáneamente el pensamiento y la existencia, la actividad y el ser. En este sentido, aun pasando por alto que puede ser una tautología (yo pienso = yo existo = yo tengo un alma que es pensamiento), es absolutamente cierto e indudable. 2.º *Como primer principio*, fundamento del orden intelectual. En este caso constituye un juicio, en que la existencia y el pensamiento se afirman como predicados de un sujeto: Yo soy pensando, yo soy una cosa que piensa. Pero un juicio solamente puede ser verdadero a condición de admitir previamente el principio de contradicción, o sea, que el ser no es igual a no-ser. Es correcto afirmar: Todo lo que piensa existe, yo pienso, luego yo existo. Pero, si no se supone previamente el principio de contradicción, también lo sería decir: Todo lo que piensa no existe, yo pienso, luego yo no existo. En este sentido, el *cogito, ergo sum* supone el principio de contradicción, y, por lo tanto, no puede ser el primero en el orden ideal[77].

Sin embargo, no es este el sentido en que lo propone Descartes. Sus pretensiones y su optimismo van mucho más adelante. Su *Cogito* no es tan sólo un principio regulador del orden intelectual, sino una verdad cierta e indudable, la cual piensa poder tomar como primer principio para deducir toda la filosofía de ese hecho de conciencia. Una vez que Descartes se cree en posesión de una verdad fundamental (yo existo) y del criterio supremo de certeza (la evidencia intuitiva), considera que con ello tiene suficiente para poder iniciar la reconstrucción de toda la ciencia, simplemente con aplicar rigurosamente las reglas de la deducción matemática. Esto es posible en geometría, en que de la intuición de una figura, por ejemplo, el triángulo, pueden deducirse sus propiedades, v.gr., que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos.

[76] El P. Silhon, amigo de Descartes, en su tratado *De l'immortalité de l'âme* (1634) contra los «libertinos», expone un argumento casi idéntico.

[77] BALMES, *Filosofía fundamental* I c.16-19.

Pero en otros campos de la realidad y de la ciencia es imposible. Para poder hacerlo sería preciso llegar intuitivamente hasta Dios, verdad eterna y absoluta, en la cual se contienen todas las verdades. Solamente Dios puede intuir todas cosas y todas las verdades en su misma esencia y en su misma idea representativa, que es el Verbo divino. Pero, en el orden humano, una pretensión semejante es absolutamente ilusoria. Ciertamente que la certeza del hecho de la propia existencia es la base fundamental para empezar a ejercer cualquier actividad, y entre ellas la de filosofar. Pero de ese hecho escueto no es posible deducir más de lo que en él se contiene. Ni siquiera por ese hecho percibimos intuitivamente la esencia de nuestra alma. Pero ni de la conciencia del yo, ni del *cogito*, ni del principio de contradicción, ni del concepto comunísimo del ser en cuanto ser es posible deducir todas las demás realidades y verdades, por la sencilla razón de que no se contienen en ellos y no es posible sacar de donde no hay.

Orden de la filosofía.—Para filosofar bien es necesario pensar ordenadamente, «conduire par ordre mes pensées». Los resultados obtenidos hasta ahora con la aplicación de la duda universal son: una certeza fundamental (yo existo), y una cualidad esencial de ese yo existente (yo pienso). En realidad, a Descartes no sólo le interesa el *sum*, sino principalmente el *cogito*, pues en éste es donde fundamentará su concepto del pensamiento como esencia del alma, base de su psicología. Tenemos también el criterio supremo de certeza, que es la evidencia intuitiva de las ideas claras y distintas.

Conforme a sus promesas, Descartes debería emprender con esos elementos la construcción de su edificio filosófico, es decir, deducir rigurosamente todas las demás verdades de la filosofía, partiendo de la intuición del hecho de su existencia como ser pensante. La mejor demostración de la eficacia de su método y de la fecundidad de esa «idea clara y distinta», obtenida por el procedimiento de la duda, habría sido presentar una espléndida y sólida construcción filosófica. Pero la verdad es que esta segunda parte es la más pobre y débil de la filosofía cartesiana.

Una vez en posesión de la verdad fundamental, el orden que podía esperarse era intuirla, y en esa intuición contemplar el despliegue ordenado de todas las demás verdades, actuales o posibles. Según el P. Sertillanges, el orden de los «descubrimientos» cartesianos debería ser: Yo pienso, luego yo existo, luego el ser es, luego existe Dios, luego existe el mundo [78].

[78] A.-D. Sertillanges, O. P., *Le christianisme et les Philosophies*, II *L'âge moderne* (Paris 1934) p.43.

Pero Descartes, en cuanto intenta la reconstrucción de su edificio filosófico, experimenta la esterilidad de su famoso «principio». No es posible deducir toda la realidad del simple hecho de conciencia del yo pensante. Se da cuenta de que esa aspiración es una quimera irrealizable, y sortea la dificultad con un hábil quiebro: Yo pienso; por lo tanto, la esencia del alma es el pensamiento, el pensar activo. Pero no se puede pensar sin ideas. Luego el alma, desde el primer momento de su existencia, tiene ideas innatas o naturales, claras y distintas, las cuales son modos del atributo de pensamiento. Así, pues, olvidando muy pronto el radicalismo de su duda, de la cual escasamente había podido salvarse el *cogito, ergo sum,* rebusca en su conciencia un poco más a fondo y en ella encuentra otras dos ideas, igualmente aceptables, porque se le presentan con idénticos caracteres de claridad y distinción. Con lo cual, para poder emprender la reconstrucción de la filosofía sobre bases firmes, tenemos tres ideas iniciales, que corresponden a otras tantas clases de sustancias: 1.ª La idea del yo pensante (alma). 2.ª La idea de un ser perfecto e infinito (Dios). 3.ª La idea de extensión (materia). La primera será la base para deducir su psicología. La segunda le servirá para deducir su teología. Y la tercera para basar sobre ella su física [79]. Descartes no repara en que, fuera del hecho de conciencia de nuestro pensamiento y de nuestra existencia, ninguna de esas tres clases de sustancias las percibimos por intuición inmediata, sino por otros procedimientos un poco más complicados. Pero, recluido en la interioridad de su pensamiento (cogito) con independencia de los sentidos y de la experiencia sensible, intentará demostrar: primero, la independencia del alma (pensamiento) respecto del cuerpo (extensión), y con ello su espiritualidad e inmortalidad; segundo, la existencia y atributos de Dios; tercero, la existencia y naturaleza del mundo corpóreo. Sobre esta arbitrariedad inicial reposa toda la filosofía cartesiana, y ésta es una de las causas de su escasa consistencia. Los éxitos que Descartes obtuvo en geometría analítica no se deben a su método, sino a una aplicación ingeniosa del método matemático corriente. Pero la pretensión de extenderlo a todos los órdenes de conocimientos (psicología, teología, física) dio por

[79] «Itaque ad serio philosophandum... primo omnia praeiudicia sunt deponenda... Deinde ordine est attendendum ad notiones, quas ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, quas sic attendendo clare et distincte cognoscemus, iudicandae sunt verae. Quod agentes, imprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantes; et simul etiam et esse Deum, et nos ab illo pendere, et ex eius attributorum consideratione, caeterarum rerum veritatem posse indagari, quoniam ille est ipsarum causa... Et denique... esse etiam in nobis notitiam multarum propositionum aeternae veritatis... itemque naturae cuiusdam corporeae» (*Principia* I 75).

resultado no sólo una filosofía sumamente endeble, sino una desviación pródiga en consecuencias lamentables.

Descartes no es idealista. Aunque se tomará el trabajo de «demostrarla», no duda de la existencia de una realidad extrasubjetiva, ni de que la conocemos por los sentidos [80]. La primacía que concede al *cogito* no se refiere a la «idea» en cuanto tal, sino que obedece a la necesidad de establecer una certeza previa y primaria para proceder «con orden» en la investigación filosófica. Sin embargo, una vez adoptada la actitud de reclusión dentro de su propio pensamiento, existe el peligro de no acertar a salir de él. Este peligro lo agravará con su doctrina del dualismo irreductible entre alma y cuerpo, que no logrará resolver con el intermedio de los «espíritus vitales». El mismo experimentará la dificultad de llegar a la afirmación de una realidad extramental existente fuera del mundo de sus ideas, pues para dar el salto al mundo corpóreo tendrá que recurrir a invocar la veracidad de Dios.

La sustancia.—La define: «Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» [81]. Pero Descartes se da cuenta de que esta definición en rigor solamente puede aplicarse a Dios, y, por lo tanto, sólo Dios sería sustancia. Para aclararla dice que, aunque así sea propiamente hablando, puesto que las cosas creadas no pueden existir ni un momento si no están sustentadas, sostenidas y conservadas por la potencia divina, sin embargo, la palabra *sustancia* no es unívoca respecto de Dios y las criaturas, y puede aplicarse a algunas cosas creadas que para existir solamente necesitan el concurso de Dios, a diferencia de otras que requieren estar como sustentadas en éstas, a la manera de cualidades o atributos. La sustancia es el sujeto inmediato de cualquier atributo del que tengamos una idea real. Pero la noción cartesiana de sustancia es muy distinta de la escolástica. Descartes pone el acento en la *existencia*, mientras que la escolástica pone como constitutivo de la esencia sustancial, no la simple existencia, sino el *modo de existir (in se)*, a diferencia del accidente, que también puede existir, pero *in alio*.

[80] «Todo el régimen de nuestra vida depende de los sentidos, de los cuales, siendo el de la vista el más noble y el que tiene mayor amplitud, no hay duda de que son utilísimos los inventos que pueden aumentar su potencia» (*Dióptrica*, c.1, *De la luz*). En el *Discurso del Método* (6.ª parte) declara que para desarrollar sus principios necesitaba hacer experiencias, pero que «son tantas y en tan gran número, que ni mis manos ni mis rentas bastarían para todas, aunque tuviese mil veces más de lo que tengo».

[81] *Principia* I 51. Y añade: «Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus... Possunt autem substantia corporea, et mens, sive substantia cogitans, creata..., intelligi; quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum» (*Principia* I 51 y 52).

En realidad podemos distinguir tantas clases de sustancias cuantas ideas claras y distintas podemos concebir en la mente. Así tenemos: 1.º Una sustancia creada, que piensa, pero no es independiente, perfecta ni infinita (el alma humana, sustancia pensante, objeto de la psicología). 2.º Una sustancia increada, que piensa y es independiente, perfecta e infinita (Dios, objeto de la teología). 3.º Una sustancia creada, finita, extensa, que no piensa, ni es independiente, ni infinita (la materia, el mundo corpóreo, objeto de la física) [82].

Es fácil apreciar el paralogismo implícito en este procedimiento. Descartes no procede de la realidad a la idea, sino a la inversa. Parte de la idea (esencia objetiva) para dar el salto a la realidad existente. Esas mismas «ideas» (el alma, Dios y el mundo) serán las que Kant asignará como objeto a la *Metafísica* como contenido de la Razón pura, considerándolas como puras creaciones subjetivas, resultado de un uso puro o de un libre juego de las categorías, pero negando la posibilidad de afirmar su existencia real.

Los atributos.—Son «aquello por lo cual una sustancia se distingue de otras y es pensada en sí misma» [83]. Hay atributos esenciales y no esenciales. Los primeros son aquellos que «constituyen su naturaleza y su esencia, de la cual dependen todos los demás atributos». Cualquier atributo sirve para darnos a conocer la sustancia. Pero cada una de las tres clases de sustancia tiene un atributo esencial: Dios, el ser perfecto; el alma, ser que piensa; el cuerpo, ser extenso. Cada sustancia tiene muchos atributos: Dios, que se concibe como ser perfecto, se concibe también como existente, omnisciente, omnipotente. La sustancia corpórea se concibe como extensa y divisible. Los atributos dependen de la sustancia y son inmutables. El alma siempre es pensamiento, la sustancia corpórea siempre es extensa. Los atributos esenciales se identifican realmente, y son una misma cosa con la sustancia. Solamente se distinguen con distinción de razón. El pensamiento constituye la esencia del alma, y la extensión—en sus tres formas, longitud, latitud y profundidad—la del cuerpo. Con lo cual queda excluida la existencia de accidentes reales, pues la cantidad se identifica con la sustancia, y las cualidades sensibles no son más que afecciones subjetivas. De aquí resultan las dificultades a que Descartes tuvo que hacer frente en las objeciones que le opusieron a propósito de la Eucaristía.

[82] *Principia* I 54. Cf. *Méditations métaphysiques*. Respuestas a las segundas objeciones, Axiomas VI, VII, VIII.
[83] *Principia* I 52-53.

Los modos.—Son modificaciones diversas que afectan primariamente a los atributos y, por medio de éstos, a la sustancia. Son múltiples. Una misma alma puede tener muchos modos reales de pensamiento (entendimiento, memoria, imaginación, voluntad, sentidos). La extensión tiene dos modos: figura y movimiento. Modos no reales son las cualidades sensibles, o los modos de la sensación: color, sonido, sabor, etc., que no son más que afecciones subjetivas, producidas por el movimiento de los corpúsculos extensos que causan diversas impresiones en los sentidos. Tampoco son reales las formas sustanciales, que son ideas compuestas, elaboradas por nuestra inteligencia. Los modos son mudables. Pueden cambiar, sin que cambie la sustancia. Una misma alma puede tener muchos pensamientos, y un mismo cuerpo, muchos modos de extensión—ser más o menos largo, ancho, profundo—, permaneciendo intacta su sustancia. Son nociones y distinciones de las que sacará buen partido Spinoza.

Vamos ahora a examinar en particular la doctrina cartesiana acerca de cada una de esas tres ideas o sustancias: el alma, Dios y el mundo. Pero advirtiendo que, conforme a su método y a las precauciones adoptadas para no incurrir en errores procedentes de los sentidos, desde ahora nos confinamos en el orden de las ideas puras, que aparecen a la inteligencia con claridad y distinción.

ANTROPOLOGÍA

La sustancia creada pensante.—Debemos comenzar por el yo, o el alma humana, porque el conocimiento de nosotros mismos como sustancias pensantes es anterior y más cierto que el de todos los objetos corpóreos. El «primum cognitum» y la primera certeza es la existencia de nuestro yo pensante, del alma, la cual es conocida más fácilmente que el cuerpo y los objetos del mundo exterior [84]. Podemos dudar de todo menos del hecho de nuestra existencia. Pero a Descartes no sólo le interesa el *sum*, sino principalmente el *cogito*, porque la evidencia de la primera idea no sólo implica la certeza de mi existencia, sino también una cualidad esencial de mi ser, que es el pensamiento.

El alma es una sustancia, es decir, un sujeto inmediato de todos los atributos y modos que de ella podemos concebir.

[84] «Je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit» (*Meditación* II). «Mentem nostram non modo prius et certius, sed etiam evidentius quam corpus cognosci» (*Principia* I 11).

Su atributo esencial consiste precisamente en el pensamiento, del cual dimanan todas sus demás propiedades. La palabra «pensamiento» tiene en Descartes un sentido amplísimo, pues, abarca toda actividad de conciencia. «No sólo el entender, el querer, el imaginar, sino también el sentir, es lo mismo que pensamiento» [85]. Todas las acciones del alma son modos de ese atributo fundamental.

La esencia del alma es el pensamiento. La prueba es la siguiente: Todo cuanto puede sustraerse a la idea de una cosa, permaneciendo intacta su esencia, no pertenece a la esencia de esa cosa. Puedo concebir la esencia del alma, prescindiendo de mi cuerpo. Pero no puedo concebirla si prescindo de mi facultad de pensar. Por lo tanto, el pensamiento es la esencia del alma. En el alma, pensar y ser es lo mismo (cogito = sum). «El entendimiento es si piensa; y, si piensa, es» [86].

El pensamiento actual es esencial a todo ser de naturaleza espiritual. La esencia del pensamiento es pensar, lo mismo que la esencia de la materia es ser extensa. Si la materia dejara de ser extensa, dejaría de existir. El alma piensa siempre. No puede dejar de pensar, porque entonces dejaría de existir. Pensamos también cuando estamos durmiendo [87]. El alma piensa siempre, en virtud de sus ideas innatas. Se conoce a sí misma, sin necesidad de conocer su propio cuerpo ni las cosas exteriores. Podemos dudar de la existencia del mundo corpóreo exterior, pero no de nuestra propia existencia y del hecho del propio pensamiento, el cual abarca un conjunto de actos distintos del cuerpo (entender, afirmar, negar, dudar, querer, imaginar, sentir) [88]. El pensamiento consciente es la esencia del alma. Por esto no puede haber nada en mí de lo cual yo no tenga conciencia y algún conocimiento [89].

El alma es una, simple e indivisible, pero tiene varias facultades distintas, sin menoscabo de su unidad. Descartes

85 «Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare» (*Principia* I 9).

86 *Meditación* VI.

87 Es la objeción que, en tono un poco irónico, le pusieron Hobbes y Gassendi.

88 «Con el nombre de *pensamiento* entiendo yo todo lo que es de tal manera en nosotros que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos y tenemos de ello un conocimiento interior: así todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos» (Respuestas a las segundas objeciones). «Je vois clairement qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit» (*Meditación* II). «L'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui» (Respuestas a las sextas objeciones X).

89 En la filosofía escolástica, solamente en Dios se identifican su ser y su obrar, su ser y su pensamiento. Pero en todos los seres creados ambas cosas se distinguen realmente. El ser precede a la acción. *Operari sequitur esse.* Un ser puede ejercer, o no, su acción. Un ser racional no es pensamiento. El pensamiento (acción) es un accidente de la esencia del alma, el ejercicio de una de sus potencias, o una actividad de la sustancia completa (hombre), el cual puede pensar o no pensar, permaneciendo idéntico su ser

conserva la distinción clásica de las facultades del alma: sensibilidad, con sentidos externos e internos; sentido común, que localiza en el cerebro; memoria (sensitiva e intelectiva), imaginación, entendimiento, voluntad. Tiene también potencias: locomotiva, vegetativa, nutritiva, irascible y concupiscible. Pero las facultades propias del alma son el entendimiento y la voluntad. Las demás—sentidos, memoria, imaginación—solamente le competen en virtud de su unión con el cuerpo.

Cuerpo y alma se distinguen realmente como dos sustancias distintas e irreductibles [90]. Dos sustancias que pueden concebirse y existir la una sin la otra, son realmente distintas. Si podemos concebir claramente la idea de una cosa como distinta de otra, esas cosas son distintas en la realidad y pueden existir una sin la otra [91]. El alma es irreductible al atributo de extensión, que es el propio del cuerpo. Concebimos el alma como una sustancia que piensa, y el cuerpo como una sustancia extensa. También concebimos claramente el cuerpo sin el espíritu, y el espíritu sin el cuerpo. Y, siendo distintos, al menos por la omnipotencia de Dios, el espíritu puede existir separadamente del cuerpo, y el cuerpo sin el espíritu. La esencia del alma no consiste en estar unida al cuerpo, y puede existir sin él cuando ambas sustancias se separen en el momento de la muerte [92]. La unión de alma y cuerpo es simplemente un hecho de existencia, que no afecta a la esencia del alma. Cuando se separen en la muerte, solamente le quedará al alma un «souvenir intellectuel» de su pasada unión.

La unión de alma y cuerpo.—El hombre es un ser compuesto de dos sustancias diferentes: un alma espiritual, cuya esencia es el pensamiento, y un cuerpo, cuya esencia es la extensión. Al alma solamente pertenece el pensar. El cuerpo es una máquina, regida por las leyes generales de la mecánica, la extensión, el reposo y el movimiento. Le corresponden el movimiento y el calor. No obstante, entre alma y cuerpo existe una unión íntima y una compenetración mucho más estrecha

[90] *Principia* I 8; *DM*, 4.ª parte.

[91] «Tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido; sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mi mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo» (*Meditación* VI). «De cela seul que je conçois clairement et distinctement une substance sans une autre, je suis assuré qu'elles s'excluent mutuellement l'une l'autre, et sont réellement distinctes» (Resp. a las cuartas objeciones, de Arnauld).

[92] «Todo lo que hay en nosotros, y que no concebimos de ninguna manera poder pertenecer a un cuerpo, debe ser atribuido a nuestra alma» (*Les Passions de l'âme* a.3). «Si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por consiguiente, que no está sujeta a morir con él; y puesto que no se ven otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal» (*DM*, 5.ª parte).

que la del piloto con su navío, y que podemos calificar de sustancial. Pero, al subrayar la distinción entre alma y cuerpo como dos sustancias con atributos irreductibles y opuestos (pensamiento y extensión), Descartes tropieza con la dificultad de explicar el problema de su unión. En carta a la princesa Elisabeth declara: «No parece que el espíritu humano sea capaz de concebir bien distintamente y al mismo tiempo la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para esto es preciso concebirlos como una sola cosa y a la vez como dos, lo cual se contradice» [93]. ¿Cómo se explica que «l'homme est un véritable être par soi, et non per accident»? Una vez que ha negado las formas sustanciales, Descartes no puede concebir el alma a la manera de los escolásticos como «forma corporis organici, in potentia vitam habentis». No obstante, afirma: «El alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y no puede decirse propiamente que ella esté en alguna de sus partes con exclusión de otras, a causa de que el cuerpo es uno, y en alguna manera indivisible, por razón de la disposición de sus órganos, los cuales de tal manera se relacionan unos con otros, que cuando alguno de ellos es suprimido, el cuerpo queda defectuoso» [94]. Sin embargo, en el artículo siguiente atenúa mucho esta unión y compenetración, desde el momento en que localiza el alma en la glándula pineal (conarion), que es su sede, y en la cual ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás [95].

Asimismo, la irreductibilidad de los atributos de alma y cuerpo implica no sólo la imposibilidad de su unión sustancial como materia y forma, sino que hace extremadamente difícil el problema de la interacción entre ambos. Para intentar resolverlo Descartes recurre a establecer unos agentes intermedios entre el cuerpo y el alma, los cuales son los espíritus naturales, vitales o animales (esprits naturaux, vitaux, animaux).

La vida se reduce a puro movimiento mecánico. El cuerpo humano y los animales están compuestos nada más que de materia extensa. Tienen vida, pero no alma ni pensamiento.

[93] «Il ne semble pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie».

[94] *Les Passions de l'âme* a.30.

[95] «Examinando la cosa con cuidado, me parece haber reconocido con evidencia que la parte del cuerpo en que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino sólo la más interior de sus partes, que es una glándula muy pequeña, situada en medio de su sustancia, y de tal manera suspendida por encima del conducto por el cual los espíritus de las cavidades anteriores tienen comunicación con los de la posterior, que los más pequeños movimientos que hay en ella pueden cambiar mucho el curso de esos espíritus, y, recíprocamente, que los menores cambios que sucedan en el curso de los espíritus pueda mucho para cambiar los movimientos de esta glándula» (*Les Passions de l'âme* a.31).

Tampoco sienten, porque la sensación es un modo del pensamiento, una realidad espiritual que se identifica con el alma. Las sensaciones son «ideas confusas», «maneras confusas de pensar» [96]. Los cuerpos son autómatas, «máquinas», cuyo principio motor es el calor del corazón, órgano caliente que está lleno de sangre, la cual se dilata o se contrae en virtud del calor [97]. Así se origina la circulación de la sangre, la cual corre por todo el organismo humano. Con la sangre van mezclados los espíritus vitales, que consisten en una especie de vapor o fluido compuesto de partículas muy pequeñas y sutiles, producidas en el cerebro de las partes más nobles de la sangre y que circulan por todo el cuerpo con movimiento rapidísimo. Excitan los nervios y dilatan o contraen los músculos. Sus partes más sutiles suben hasta el cerebro y se concentran en torno a la glándula pineal, sede del alma. De aquí se origina una especie de doble circulación. Mediante la presión mecánica que los espíritus vitales ejercen sobre la glándula pineal, el alma recibe las imágenes o especies procedentes de los órganos de los sentidos, a través de los músculos y nervios. Y a la inversa, el alma, por medio del *conarion*, actúa sobre los espíritus vitales y los impulsa hacia los músculos, causando así los movimientos del cuerpo. De esta manera se establece la comunicación y la interacción entre alma y cuerpo [98].

Las pasiones.—A petición de la princesa Elisabeth compuso Descartes un tratado sobre las pasiones (1646), que publicó, ampliado, en 1649. Declara que es una materia nueva, que «jamais personne avant moi n'eût touché». Lo que los antiguos han enseñado acerca de estas materias es «tan poca cosa, y en su mayor parte tan poco creíble, que yo no puedo tener ninguna esperanza de acercarme a la verdad si no es alejándome de los caminos que ellos han seguido» [99]. En rea-

[96] «A todos les consta que es el alma la que siente, pero no el cuerpo» (*Dióptrica* c.4; *Meditación* V).

[97] «Suppono corpus nihil esse quam terream statuam seu machinam, quam Deus formet data opera, ut eam, quam maxime potest, nobis similem reddat» (*Tractatus de Homine*, pars prima: *De machina quae corpus constituit* 2; *Tractatus de formatione foetus*, secunda pars, *De motu cordis et sanguinis* 8-10; *Les Passions de l'âme* a.6.7.11.12.13.16; *DM*, 5.ª parte).

[98] Parece excesivo decir con Hamelin que «Descartes a ruiné le matérialisme d'Aristote et révélé à la pensée sa suffisance: voilà ce qui fait l'intérêt de la distinction cartésienne de l'âme et du corps» (*Le système de Descartes* [Paris, Alcan, 1921] c.17 p.272). Por el contrario, el mecanicismo cartesiano prepara el materialismo del siglo XVIII. Lamettrie no necesitó discurrir mucho para encontrar, por lo menos, el título de su obra: *L'Homme-machine*. Lo que hizo Descartes fue plantear un grave problema, que no fue capaz de resolver, y al que se esforzarán inútilmente por dar respuesta Geulincx, Cordemoy y Malebranche con el ocasionalismo, Spinoza con el paralelismo psico-físico y Leibniz con la armonía prestablecida. Los «espíritus vitales» o son materiales o espirituales. Si son materiales (extensión), ¿cómo influyen en el alma (pensamiento)? Si son espirituales, ¿cómo influyen en el cuerpo?

[99] *Les Passions de l'âme* a.1. Algo habían escrito sobre el tema Aristóteles en la *Retórica*, Santo Tomás en la *Summa* y los estoicos. Por lo menos, Descartes pudo conocer el tratado de Vives, que, desde luego, no es inferior al suyo.

lidad, su «novedad» consiste en utilizar la circulación de la sangre, descubierta por Servet (1553) y Harvey (1578), mezclando con ella su propia teoría de los «espíritus vitales», de lo cual resulta una explicación completamente mecanicista. En virtud de su distinción irreductible entre alma y cuerpo, la primera—pensamiento—no puede actuar directamente sobre el segundo—extensión—. Al alma solamente le corresponde el pensamiento. La vida, el movimiento y el calor son propios del cuerpo. ¿A cuál de los dos pertenecen las pasiones? Descartes distingue entre *acciones*, las cuales dependen de la voluntad, y *pasiones*, que son «percepciones, sentimientos o emociones del alma, que se refieren particularmente a ella y que son causadas, fortalecidas y mantenidas por algún movimiento de los espíritus» [100]. Descartes describe cuarenta y cinco pasiones, cada una de las cuales va acompañada de algún movimiento corpóreo. Hay seis fundamentales, de las cuales se derivan otras varias. Son la *admiración*, que es una «súbita sorpresa del alma que la lleva a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios» [101]; el *amor*, que es «una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus, que incita a unirse voluntariamente a los objetos que le parecen convenientes» [102]; el *odio*, que es «una emoción causada por los espíritus, que incita al alma a separarse de los objetos que le presentan como perjudiciales» [103]; el *deseo*, que es «una agitación del alma causada por los espíritus, que le disponen a querer para el porvenir las cosas que le parecen convenientes» [104]; la *alegría*, que es «una agradable emoción del alma, que consiste en el goce que aquella tiene con el bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo» [105]; la *tristeza*, que es «una languidez desagradable consistente en la incomodidad que el alma recibe del mal, o del defecto que las impresiones del cerebro le presentan como suyo» [106]. De estas pasiones primitivas se derivan otras muchas, como son: la estimación, el menosprecio, la generosidad, el orgullo, la humildad, la bajeza, la veneración, el desdén, la esperanza, el temor, los celos, la seguridad, la desesperación, la irresolución, el valor, el atrevimiento, la emulación, la cobardía, el espanto, el remordimiento, la burla, la envidia, la piedad, la satisfacción de sí mismo, el arrepentimiento, la gratitud, el reconocimiento, la indignación, la cólera, la gloria, la vergüenza, el disgusto, el pesar y el regocijo. Las

[100] *Les Passions de l'âme* a.27.
[101] *Passions* a.70.
[102] *Passions* a.79.
[103] *Passions* a.79.
[104] *Passions* a.86.
[105] *Passions* a.91.
[106] *Passions* a.92.

pasiones son naturalmente buenas, «sólo es necesario evitar su mal empleo o sus excesos, contra los cuales pueden bastar los remedios que explico si se tiene cuidado en practicarlos» [107]. Estos remedios son sencillos. Siendo las pasiones un resultado mecánico del movimiento de la sangre y los espíritus vitales, no hace falta más que ejercitarse «en separar los movimientos de la sangre y de los espíritus de los pensamientos a que de costumbre van unidos» (ibíd.). Y «cuando el combate es muy desigual, vale más una prudente retirada o pedir cuartel que exponerse brutalmente a una muerte segura» [108].

La persona. Una consecuencia de la identificación de ser, alma y pensamiento es que la persona se reduce a la unidad de conciencia (conscientia sui). Es el acto por el cual pensamos, queremos y sentimos, y en el cual se unifican los diversos fenómenos que experimentamos. Hay tantas personas cuantas conciencias distintas.

La realidad extrasubjetiva.—Pero Descartes no se contenta con hacer un análisis psicológico de su yo pensante, ni se resigna a permanecer recluido en su subjetividad. Pretende establecer sobre bases sólidas su certeza de la existencia de realidades exteriores, la del mundo y la de Dios. Para ello se mantiene dentro de la línea trazada en su método. No quiere apoyar su conocimiento del mundo sensible en el testimonio de los sentidos, que son o pueden ser engañosos, ni el de Dios en raciocinios basados en datos procedentes de la experiencia sensible, sino tanto uno como otro en la intuición de otras dos ideas innatas, claras y distintas que cree hallar en el examen interno de su contenido mental.

Descartes atribuye a sus «ideas» una doble realidad: subjetiva, en cuanto hechos mentales o actos de pensamiento; y objetiva, en cuanto imágenes o representaciones de un objeto [109]. Analizando el contenido de conciencia comprobamos que tenemos «ideas» que son hechos mentales o acciones de nuestro propio pensamiento. En cuanto a su realidad subjetiva no hay ninguna diferencia entre las diversas clases de ideas: adventicias o adquiridas, artificiales o «factices» e innatas. Todas ellas son hechos de pensamiento. Pero sí la hay en cuanto a su realidad objetiva, es decir, en cuanto a su valor representativo de cosas o de objetos fuera de nosotros. Ahora bien, a la realidad subjetiva de las ideas, ¿responde otra

[107] *Passions* a.211.
[108] *Passions* a.219.
[109] «Par la *réalite objective* d'une idée j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par cette idée, en tant que cette entité est dans l'idée» (Respuestas a las segundas objeciones).

realidad equivalente de los objetos por ellas representados? ¿Podemos afirmar la realidad de esos objetos simplemente en virtud de que percibimos sus representaciones en las «ideas» de nuestro pensamiento? ¿Es posible dar el salto del mundo interno de nuestras «ideas» al mundo de las realidades exteriores? Descartes lo cree así, y, una vez terminada la inspección de la primera «idea» (el *cogito*), prosigue la intuición de otras dos ideas, también claras y distintas—lo perfecto e infinito, y la extensión—, que deberán suministrarle el conocimiento de Dios y del mundo.

¿Por qué ese orden? Santo Tomás llega al conocimiento de Dios a través de nuestro conocimiento del mundo sensible, que reclama a Dios como su causa y razón de ser. Pero Descartes no quiere asomarse al mundo sensible exterior sino después de tener la garantía de que ese conocimiento está respaldado por la veracidad divina. Quiere llevar a cabo la doble investigación sobre Dios y el mundo siguiendo el mismo procedimiento que ha utilizado en psicología, es decir, simplemente a base de la intuición de sus «ideas» claras y distintas, que son las únicas que le ofrecen garantías de certeza y de verdad.

TEOLOGÍA

Descartes prosigue su investigación manteniéndose recluido dentro de su propio pensamiento y aislado de toda relación con el mundo exterior. Ya sabemos su desconfianza respecto de todo conocimiento procedente de los sentidos, para que fuera a utilizarlos ahora en una demostración que es capital en su filosofía. Para demostrar la existencia de Dios no quiere recurrir a las vías tradicionales, por el movimiento, la causalidad o el orden de los seres del mundo sensible. Aspira a buscar un camino más corto, fácil y seguro y cree hallarlo en el testimonio de su propia conciencia, en la cual encuentra la «idea» clara y distinta de lo perfecto e infinito. Así, pues, para seguir filosofando «con orden», ésta es la segunda idea que debemos examinar.

Es injusto el reproche de Pascal: «Yo no puedo perdonar a Descartes. El habría querido poder prescindir de Dios en toda su filosofía. Pero no ha podido menos de hacerle dar un capirotazo (chiquenaude) para poner el mundo en movimiento» [110].

[110] «Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu» (*Pensées*, section II 77, ed. Brunschvicg, p.360). A lo que añade: «Descartes inutile et incertain» (78). Gilson opina que la «metafísica de Descartes no es más que un amaño chapucero de la metafísica escolástica» (*Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Emece, prefacio, p.20).

Blondel afirma, con más razón, que Dios es la «clave de bóveda del sistema cartesiano». La prueba de la existencia de Dios tiene en la filosofía cartesiana un puesto central e importantísimo: 1.º Dios es la unidad suprema, el punto de unificación al cual tiende la multiplicidad de los seres, y en el cual encuentran su explicación. 2.º Es la causa de todos los seres, el creador del mundo y el conservador de todas las cosas. 3.º Es el autor de la naturaleza y las leyes inmutables que la rigen, en las cuales se basa nuestra ciencia del universo sensible. 4.º Es la causa y la garantía de nuestras ideas innatas, que para Descartes son las únicas verdaderas. 5.º No solamente garantiza nuestras ideas claras y distintas, sino también nuestros juicios y el proceso de la dedúcción y la demostración. Por esto, el que ignora a Dios no puede tener conocimiento cierto de ninguna otra cosa [111].

No cabe dudar de la sinceridad de Descartes cuando busca pruebas sólidas de la existencia de Dios, y de que cree las suyas nuevas y más eficaces que las tradicionales. Pero también cabe sospechar que, si recurre a Dios, es porque lo necesita como una especie de apuntalador responsable que contribuya a reforzar la endeblez de su construcción ideológica. De aquí el interés que pone en demostrar su existencia, con argumentos que reitera en el *Discurso del Método*, las *Meditaciones* y los *Principios de Filosofía*. Su eficacia demostrativa puede ser discutible, pero su sinceridad y su conciencia de novedad son indudables. También es evidente su alejamiento de la escolástica. En ésta, el conocimiento de Dios es mediato, oscuro, más negativo que positivo, adquirido partiendo de la realidad de los seres contingentes del mundo sensible, que postulan un ser necesario, y basado en la abstracción y la analogía. Pero, según Descartes, solamente tenemos que fijarnos en la idea innata, clara y distinta de lo perfecto e infinito para ver en ella contenida la existencia de Dios de una manera directa, inmediata e intuitiva. Santo Tomás deduce los atributos divinos del concepto de Dios como *Ipsum esse subsistens*, en función del ser, mediante la *via affirmationis et negationis, elevationis et eminentiae*, y siempre de un modo análogo. Descartes los deduce intuyendo lo que aparece en la idea clara y distinta, siguiendo un procedimiento unívoco entre nuestra idea y la realidad de Dios. Con lo cual, aunque afirme

[111] «Y así yo reconozco clarísimamente que la certeza y la verdad de toda ciencia depende del solo conocimiento del verdadero Dios: De suerte que antes de conocerlo yo no podía saber perfectamente ninguna otra cosa» (*Meditación* V). «Non modo de eo aeque certus sum ac de omni alio quod certissimum videtur, sed praeterea animadverto caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit» (ibid.; *AT* VII 69).

la distinción entre nuestra idea de Dios y la realidad de Dios mismo, compromete la transcendencia divina, pues nuestra idea no puede pasar de representar un infinito conceptual y, por lo tanto, relativo.

Idea cartesiana de Dios. «Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, y por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si es verdad que algunas existen), hemos sido creados y producidos» [112]. Dios es una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones. Es la primera Idea, que no es causada por nadie ni necesita de otra idea para ser explicada, mientras que todas las demás ideas son causadas y se explican por la idea de Dios. En el orden ontológico, Dios es *causa sui*. Los autores de las segundas objeciones le reprochaban que hacía de Dios un ente de razón. Por el contrario, Descartes quiere decir que Dios es la suprema realidad, en la cual el *cogito* y el *sum* se identifican plenamente y con la máxima perfección. Es el *primum ontologicum* y el *primum logicum*, cuya propia idea se aparece a sí misma en toda su plenitud, con toda claridad y distinción.

Pruebas de la existencia de Dios.—Las pruebas cartesianas no se basan en el ser, como las escolásticas, sino que proceden en el supuesto de que poseemos la idea innata, clara, distinta y objetiva, aunque inadecuada, de Dios, o sea, de lo perfecto e infinito. La idea de lo infinito es simple, primaria, positiva y anterior, lógicamente, a la de lo finito, que es secundaria, compuesta y negativa [113]. La idea de Dios es la más clara y distinta. Pero, por orden de evidencia, la primera es la del *cogito, ergo sum;* sigue después la de lo perfecto e infinito (Dios), y, por último, la de extensión. Descartes está convencido de que la «existencia de Dios es mucho más evidente que la de las cosas sensibles». Si fuésemos inteligencias puras, veríamos inmediatamente la idea de Dios innata y presente en nosotros, y la existencia de Dios sería una verdad *per se nota*. Pero como no somos espíritus puros, esa idea no la tenemos siempre presente, y por eso necesitamos demostrar la existencia de Dios. «La idea de Dios se encuentra como oscurecida y cegada por las imágenes de las cosas sensibles». «Nuestro conocimiento de Dios desciende del razonamiento

[112] *Meditación* II; *AT* VII 45; IX 35-36.

[113] «Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti...; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam meipsius» (*Meditación* III; *AT* VII 45-46).

y del progreso de nuestro discurso, y, lejos de ser una luz pura, constante, clara, cierta, sin trabajo y siempre presente, es una percepción turbia y dudosa, que nos cuesta mucho trabajo, y de la cual, después de haberla adquirido, no gozamos más que a ratos».

Descartes propone tres argumentos de la existencia de Dios, que con algunas modificaciones repite en el *Discurso del Método* (4.ª parte), en las *Meditaciones* (3.ª y 5.ª), en los *Principios de Filosofía* (1.ª parte) y, de una manera más ceñida y «geométrica», en las *Respuestas a las segundas objeciones*. Todos ellos tienen un punto de partida subjetivo: «Cerraré los ojos ahora, me taparé los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré incluso de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas», y así, «en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad», procura examinar el contenido de su conciencia, donde halla primeramente la idea del *cogito*, y en segundo lugar otra, que ahora se propone examinar, que es la de perfecto e infinito [114]. Todos ellos también proceden en el supuesto de que «las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas» [115] Proceden asimismo en la convicción de que tenemos en nuestra mente la idea objetiva, clara, distinta y positiva de lo perfecto e infinito (Dios). A una idea objetiva corresponde la realidad objetiva de la misma cosa, tal como está representada en la mente; y, cuando un atributo, por ejemplo, la existencia, está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, ese atributo es verdadero y puede afirmarse de ella [116]. Todos sus argumentos tienen un punto de partida subjetivo. Pero Descartes no se resigna a mantenerse dentro de la reclusión de su propio pensamiento, sino que con ellos trata de evadirse de su subjetividad, de dar el salto de la realidad lógica de su *idea objetiva* a la realidad ontológica de la existencia de Dios. En el fondo, todos sus argumentos se reducen a uno solo: a considerar su idea de lo perfecto e infinito: 1) en sí misma; 2) en su causa, o sea con relación a Dios, y 3) en relación a nuestro ser. Pero en los dos segundos no se mantiene solamente en la simple contemplación de su idea objetiva, sino que introduce el concepto de causalidad.

[114] *Meditación* III, al principio.
[115] *DM*, 4.ª parte.
[116] «Decir que algún atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esa cosa y que podemos asegurar que está en ella. Ahora bien, la existencia necesaria está contenida en la naturaleza y en el concepto de Dios. Luego es verdadero decir que la existencia necesaria está en Dios, o que Dios existe» (Respuestas a las segundas objeciones, proposición 1.ª).

Origen de la idea de Dios.—Hemos visto que Descartes distingue tres clases de ideas: adquiridas (adventitiae, étrangeres), que proceden de los sentidos; artificiales (fictae, factices), que provienen de nuestra imaginación, e innatas (naturales). Aplicando esa distinción al caso de la idea de Dios, discurre de esta manera: Yo tengo en mi mente la idea de un ser perfecto e infinito. Ahora bien, ¿de dónde puede haberme venido? *a)* No ha podido venir de fuera, ni la he recibido por los sentidos, porque los sentidos solamente pueden percibir los modos de la sustancia extensa (figura y movimiento), pero no la sustancia. Además, nos damos perfecta cuenta de las cosas que conocemos por los sentidos, y sabemos que con ellos jamás hemos percibido a Dios. *b)* Tampoco puede ser una producción o una ficción de mi espíritu. Las restantes ideas que poseo no tienen nada que yo mismo no haya podido producir. Tengo la idea de sustancia, porque yo mismo soy una sustancia. Pero la idea de Dios es tan perfecta que excede por completo mi capacidad creadora. Para elaborar la idea de una sustancia infinita tendríamos que añadir o quitar algo a nuestra idea de sustancia finita. Pero una idea infinita no se produce por adición ni por sustracción. Yo soy un ser finito, y no podría tener idea de una sustancia infinita «a no ser porque esta idea haya sido puesta en mí por alguna sustancia que sea verdaderamente infinita». *c)* Por consiguiente, esa idea reclama una causa superior y distinta de mí, o sea el mismo Dios, que es el que la ha infundido en mi inteligencia al crearme. Luego es «innata y producida desde que fui creado, junto con la idea de mí mismo». «Tenemos idea de las perfecciones infinitas que hay en Dios, pero no nos damos cuenta de cuando nos la ha comunicado porque siempre ha estado en nosotros». Dios me ha creado a su imagen y semejanza, y «ciertamente no debe parecer extraño que, al crearme, haya puesto en mí esa idea, para que fuese como la marca que el obrero imprime en su obra, y no es necesario que esa marca sea alguna cosa diferente de la obra misma» [117].

Vamos a examinar las tres pruebas de la existencia de Dios que propone Descartes, siguiendo el orden y la formulación, más técnica y rigurosa, que él mismo adopta en las *Respuestas a las segundas objeciones* y en los *Principios de Filosofía.*

1.ª *Por la idea de Dios en sí misma.* «Proposición primera: *La existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su naturaleza.* Demostración: Decir que algún atributo está con-

[117] *Meditación* III.

tenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esa cosa y que puede asegurarse que está en ella. Es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios. Luego es verdadero decir que la existencia necesaria está en Dios, o bien que Dios existe» [118].

El mismo argumento aparece en los *Principios de Filosofía*. «Considerando después, entre las diversas ideas que tiene en sí, una que es la de un ser sumamente inteligente, sumamente potente y sumamente perfecto, que es con mucho la principal de todas, conoce en ella la existencia, no sólo posible y contingente, tal como la ve en las ideas de todas las demás cosas que percibe distintamente, sino absolutamente necesaria y eterna. Pero así como, por ejemplo, percibe que en la idea de triángulo se contiene necesariamente que sus tres ángulos son iguales a dos rectos y se persuade de que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, así también, sólo de que perciba que la existencia necesaria y eterna se contiene en la idea del ente sumamente perfecto, debe concluir necesariamente que el ser sumamente perfecto existe» [119].

En el *Discurso del Método* y en las *Meditaciones* lo presenta de la siguiente manera. No podemos concebir la idea o la naturaleza de una cosa sin concebir al mismo tiempo sus propiedades esenciales. No podemos concebir la idea de triángulo sin que en su esencia se encuentre implícito que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, ni la de la esfera sin que todas sus partes disten igualmente de su centro, ni tampoco la idea del monte sin la idea del valle. Además, en la idea objetiva de cada cosa está contenida la existencia, porque no podemos concebir nada sino bajo la forma de una cosa que existe. Pero con una diferencia: en la idea de las cosas limitadas e imperfectas solamente se contiene la existencia posible o contingente, mientras que en la idea de un Ser soberanamente perfecto e infinito está contenida la existencia perfecta y necesaria. Podemos concebir la esencia de un triángulo y sus propiedades esenciales, pero solamente podemos afirmar su existencia posible, no su existencia necesaria. En cambio, si examinamos atentamente la idea de Dios, que es tan clara y evidente como la de triángulo, vemos que en la naturaleza y en el concepto de un ser perfecto e infinito está contenida la existencia necesaria, como propiedad y atributo esencial, lo

[118] Respuestas a las segundas objeciones.

[119] *Principia* I 14: «Ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere».

mismo que las propiedades del triángulo están contenidas en su esencia [120]. Así, pues, la idea de lo perfecto e infinito implica la existencia necesaria, porque la idea de una cosa no existente no sería la idea de lo perfecto e infinito. Por consiguiente, cuando intuimos la esencia de Dios en la idea de un ser soberanamente perfecto e infinito, en esa idea intuimos a la vez necesariamente la existencia, porque en la idea objetiva de un ser soberanamente perfecto y poderoso está contenida la existencia necesaria, no por alguna ficción del entendimiento, sino porque el existir pertenece a la naturaleza verdadera e inmutable de un ser semejante. Por lo tanto, es evidente que Dios existe [121].

En toda esta argumentación vemos a Descartes jugando indistintamente con la idea y con la realidad, exagerando el alcance de la «idea objetiva». Da por supuesto que tenemos en nuestra mente la «idea objetiva» de un ser perfecto e infinito, al cual identifica con Dios, y que en esa idea vemos contenida su existencia necesaria.

El teólogo Kather (Caterus), en las primeras objeciones, asimila este argumento al de San Anselmo. Descartes responde que no conocía las obras del Santo y que había ido a consultarlas a una biblioteca. Da la razón a Santo Tomás en la crítica que hace de la prueba anselmiana, pero protesta de que no coincide con la suya. En realidad tienen matices distintos. Tanto uno como otro saltan de la idea a la realidad, pero San Anselmo apoya su raciocinio en la *grandeza* de Dios, mientras que Descartes se fija en su *perfección infinita*. Dios no es solamente un posible que exija la existencia. No sólo es posible, sino necesario. Es un Ser perfectísimo, cuya misma esencia está antes de toda posibilidad e incluye necesariamente la existencia. Todo lo cual tendría fundamento si efectivamente intuyéramos la idea de Dios, pues en ella se identifican la esencia y la existencia. Pero cualquiera puede apreciar que no poseemos semejante idea en nuestra mente. El mismo Descartes viene a reconocerlo al responder a la objeción de ¿por qué hay ateos, siendo así que tenemos una prueba tan fácil y evidente de la existencia de Dios? «Jamás podrían los hombres alejarse del conocimiento de esta naturaleza divina si quisieran solamente fijar su atención en la idea que ellos tienen del ser soberanamente perfecto. Pero los que mezclan otras ideas con aquélla componen un Dios quimérico, en

[120] *DM*, 4.ª parte. «Diligentius attendenti fit manifestum, non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angulorum aequalium duobus rectis, sive ab idea montis idea vallis» (*Meditación* V).

[121] M. Cruz Hernández: RevFil (Madrid 1952).

cuya naturaleza hay cosas que se contradicen; y así, después de haberlo compuesto de esta manera, no es de maravillar que nieguen la existencia de semejante Dios, el cual está representado por una idea falsa».

2.ª *Por la causa de mi idea de lo perfecto e infinito.*—Esta prueba se basa, no en la realidad ontológica de la idea objetiva, sino en su contenido. Descartes no se pregunta por la causa de su ser, sino de su idea de lo perfecto e infinito. En las *Respuestas a las segundas objeciones* la presenta así. «Proposición segunda: *La existencia de Dios se demuestra por sus efectos sólo por el hecho de que su idea está en nosotros.* La realidad objetiva de cada una de nuestras ideas requiere una causa en la cual esté contenida esa misma realidad, no simplemente de una manera objetiva, sino formal y eminentemente. Es así que nosotros tenemos en nosotros la idea de Dios, y que la realidad objetiva de esta idea no está contenida en nosotros, ni formal ni eminentemente, y que no puede estar contenida en ningún otro que en Dios mismo. Por consiguiente, esta idea de Dios que está en nosotros exige a Dios como causa suya, y, por lo tanto, Dios existe».

En los *Principios de Filosofía* la presenta de esta manera. «Asimismo, puesto que nosotros encontramos en nosotros la idea de un Dios, o de un ser perfectísimo, podemos investigar la causa que hace que esta idea esté en nosotros. Pero, después de haber considerado atentamente cuán inmensas son las perfecciones que ella nos representa, nos vemos obligados a confesar que no podríamos tenerla sino de un Ser perfectísimo, es decir, de un Dios que existe verdaderamente, porque no solamente es claro por luz natural que la nada no puede ser causa de nada y que lo más perfecto no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto, sino también porque nosotros vemos por medio de esta misma luz que es imposible que tengamos idea o imagen de cualquier cosa que sea, ni hay en nosotros un arquetipo original que comprenda efectivamente todas las perfecciones que así nos son representadas. Pero como nosotros sabemos que estamos sujetos a muchos defectos, y que no poseemos esas sumas perfecciones de las cuales tenemos idea, debemos concluir que ellas están en alguna naturaleza diferente de la nuestra, y que es, en efecto, perfectísima, es decir, que es Dios» [122].

En el *Discurso del Método* discurre de esta manera: Poseo

[122] *Principia* I 18. «Et quia summas illas perfectiones, quarum ideam habemus, nullo modo in nobis reperimus, ex hoc ipso recte concludimus eas in aliquo a nobis diverso, nempe in Deo, esse; vel certe aliquando fuisse, ex quo evidentissime sequitur, ipsas adhuc esse».

la idea de un ser más perfecto que mi ser. *a)* Es imposible que esa idea pueda proceder de la nada, porque de la nada, nada puede salir. *b)* Tampoco puede proceder de mí mismo, porque lo más perfecto no puede proceder de lo más imperfecto. *c)* Luego esa idea «ha sido puesta en mí por una naturaleza más perfecta que yo, poseedora de todas las perfecciones de que yo pudiera tener idea, es decir, por Dios» [123].

En forma un poco más difusa lo repite en la tercera meditación. Poseo la idea real y positiva de una sustancia perfectísima e infinita, «que es la más verdadera, la más clara y la más distinta de todas cuantas hay en mi espíritu». Todo efecto requiere una causa adecuada y proporcionada, la cual debe contener en sí, formal y eminentemente, todas las perfecciones del efecto. Ahora bien, mi idea de una sustancia perfecta e infinita contiene tanta realidad objetiva y tantas perfecciones, que yo conozco no estar en mí, ni formal ni eminentemente. Por lo tanto, yo no puedo ser causa de semejante idea, la cual no puede tener otra causa adecuada y proporcionada sino un Ser perfecto e infinito, o sea, Dios. «Toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que yo reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que yo tuviera en mí la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente». Dios es, pues, la causa de mi idea de lo perfecto e infinito, y, por lo tanto, existe.

3.ª *Dios, causa perfecta de mi ser imperfecto.*—La tercera prueba es de corte menos esquemático. No se mantiene dentro de la contemplación de su idea de lo perfecto e infinito, sino que, como en la anterior, introduce el principio de causalidad, y, además, mezcla las ideas de la contingencia y la conservación de los seres creados. La formulación más sencilla aparece en el *Discurso del Método*: «A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser que existiese..., sino que era absolutamente necesario que hubiese otro ser más perfecto, de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto poseía; pues si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del Ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también, por idéntica razón, todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por lo tanto, infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios» [124].

[123] *DM*, 4.ª parte

[124] *DM*, 4.ª parte.

En la meditación tercera la presenta de este modo. Yo, que existo y que soy una cosa que piensa y «que tengo la idea de Dios, ¿podría existir, en caso de que no hubiera Dios?» ¿De dónde proviene mi existencia? Tiene que provenir de mí mismo, de mis padres, de otras causas menos perfectas que Dios, o del mismo Dios. *a)* De mí mismo, no. Porque, si yo fuera la causa de mi ser, me habría dado todas las perfecciones de las cuales tengo idea y que veo contenidas en la idea de Dios. Pero, aunque tengo idea de todas las perfecciones, el hecho es que soy imperfecto. *b)* De mis padres, ni de otras causas menos perfectas que Dios, tampoco. Porque, una de dos: esas causas tienen su origen y su existencia en sí mismas, o en otras causas. Si las tienen en sí mismas, son Dios. Si no las tienen en sí mismas, hay que seguir ascendiendo en el orden de las causas. «Pero no puede darse progreso hasta el infinito». Luego hay que llegar a una causa que tenga la existencia por sí misma, y ésta es Dios. Y así es «necesario concluir que, por el solo hecho de que yo existo y que tengo en mí la idea de un ser soberanamente perfecto, está demostrada con la máxima evidencia la existencia de Dios». Si no existiera una Causa infinita, no sería posible una naturaleza como la mía, finita e imperfecta, pero que tiene en sí la idea de lo perfecto e infinito. Así, pues, mi existencia viene de otro ser, que es *causa sui*, y que es causa también de todos los demás seres. Por lo tanto, «se sigue necesariamente que yo no soy solo en el mundo, sino que hay también alguna otra cosa que existe y que es la causa de esta idea».

En las *Respuestas a las segundas objeciones* la plantea así. «Proposición tercera: *La existencia de Dios se demuestra también porque existimos nosotros, que tenemos su idea*». Resumimos su argumentación, que desarrolla en un sorites un poco complicado. Yo existo, soy una sustancia, y tengo en mí la idea de lo perfecto e infinito. Pero soy imperfecto, aunque tengo idea de muchas perfecciones que no poseo. Reconozco también que existo, pero no tengo el poder de conservarme, ni tampoco de darme las perfecciones que me faltan, porque de otra suerte las poseería ya, pues me las habría dado a mí mismo. Por lo tanto, soy conservado por otro ser, el cual tiene en sí, formal y eminentemente, todo cuanto hay en mí, porque todo cuanto hay en el efecto lo hay también formal y eminentemente en la causa. Por consiguiente, ese ser tiene también la idea de todas las perfecciones, y puede dárselas a sí mismo en caso de que le faltaran. Por lo tanto, las tiene todas en sí, formal y eminentemente, y, por consiguiente, ese ser es Dios.

La formulación más clara aparece en los *Principios de Filosofía*, donde desglosa y expone por separado los dos temas: el de la necesidad de una Causa de un ser imperfecto pero que tiene en sí la idea de lo perfecto, y el de la conservación en el ser. «Nam certe est lumine naturali notissimum eam rem, quae novit aliquid se perfectius, a se non esse: dedisset enim ipsa sibi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, qui non sit Deus» [125]. «Nihilque huius demonstrationis evidentiam potest obscurare, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam; quae talis est, ut eius partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant; atque ideo ex hoc quod iam simus, non sequitur nos in tempore proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, nempe eadem illa, quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet» [126].

De esta manera piensa Descartes haber roto la soledad en que se había recluido con su *cogito*. Sabe que piensa y que existe, pero al mismo tiempo sabe también que no está él solo en el mundo, sino que hay, por lo menos, otra Sustancia infinita, causa de su ser, la cual le será una ayuda inapreciable para poder poblar su soledad con otros muchos seres en un mundo creado por la bondad de Dios, y cuya existencia le atestigua otra idea—la de extensión—garantizada por la veracidad divina.

Atributos de Dios.—Dios es el Ser perfectísimo, en el cual se hallan todas las perfecciones en el máximo grado que podemos concebir. Podemos deducir todos sus atributos analizando su idea. Pero ninguno por separado constituye su esencia, sino que ésta consiste en la unión íntima de todos ellos. Dios es uno y único, eterno, omnisciente, infinito en poder, en perfección y en bondad; absolutamente libre, pues no está limitado por nada ni depende de nada [127]. De la voluntad de Dios depende la creación y la conservación de las cosas. Produce libremente las cosas por un acto de su voluntad omnipotente. No está ligado a nada. Incluso las esencias de las cosas y las «verdades eternas», tipos absolutos de la creación exterior, son producto de un decreto libre y arbitrario de la

[125] *Principia* I 20. Spinoza dice de esta prueba: «No sé qué quiere decir» *(Renati Descartes Principiorum Philosophiae* I 7 schol.).

[126] *Principia* I 21.—A. Millán Puelles, *El segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios*: RevFil 7 (Madrid 1948) 51-89.

[127] «Nempe ad eius ideam nobis ingenitam respicientes, videmus illum esse aeternum, omniscium, omnipotentem, omnis bonitatis veritatisque fontem, rerum omnium creatorem, ac denique illa omnia in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, sive nulla imperfectione terminatam, clare possumus advertere» *(Principia* I 22).

voluntad divina creadora. No hay «verdades necesarias» independientes de Dios, porque nada hay anterior ni superior a El. Podría crear otro mundo sujeto a leyes y verdades completamente distintas. Podría cambiar las ideas y las esencias físicas y morales de las cosas, pues todo depende de su voluntad. Si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, es porque Dios lo ha querido y determinado así.

Dios, garantía de veracidad.—Las disquisiciones teológicas de Descartes tienen escaso interés en sí mismas. Pero lo tienen de primer orden dentro del conjunto de su filosofía. Para Descartes es de suma importancia dejar demostrada cuanto antes, de una manera clara y rápida, la existencia y atributos de Dios, a fin de poder continuar el desarrollo de sus deducciones. Ha elaborado ya una psicología y una teología. Pero todavía le falta la construcción de la mayor parte de su filosofía: física, mecánica, medicina y moral. Ante todo quiere elaborar una física cierta, segura, firmemente apoyada en su idea clara y distinta de extensión. Pero no se contenta con una física puramente teórica, sino práctica y aplicable a las realidades corpóreas del mundo exterior, a fin de dominar la naturaleza material. Pretende que sus deducciones vayan más allá de la pura intuición del *cogito*, y de la idea clara y distinta de extensión.

Ahora bien, mientras se mantiene recluido en la interioridad de su conciencia por haber roto su comunicación con el mundo exterior prescindiendo de toda la experiencia e información que puedan proporcionarle sus sentidos, necesita una garantía segura para dar el salto de su idea de extensión a la realidad del mundo corpóreo. Esta es la razón de su insistencia en buscar una prueba de la existencia de Dios, la cual, una vez demostrada, le ofrece un nuevo criterio de veracidad, que se añade y refuerza el de evidencia, y sirve para garantizar el proceso deductivo de sus raciocinios o intuiciones sucesivas. Descartes pone así la veracidad de Dios al servicio de su deducción, cuyo resultado será una ciencia física absolutamente cierta y segura.

En realidad nada hay más opuesto al racionalismo cartesiano que el voluntarismo divino que expone en su teología. Todo, las esencias y las verdades, dependen de la libérrima voluntad de Dios. Por esto procura salvar su certeza de la arbitrariedad o de los posibles vaivenes de la voluntad divina. Leibniz acudirá al principio de razón suficiente para racionalizar y dar validez absoluta a las verdades contingentes o de

hecho. Cosa parecida hace Descartes, acudiendo al refugio de ensalzar la *bondad* de Dios. Un Dios bueno, que en todo busca y procura lo mejor para nuestro bien, no permitirá que nos engañemos en nuestras deducciones, ni menos nos dejará a merced de un *genio maligno* que se entretenga en equivocarnos.

La demostración se desarrolla en cuatro proposiciones: 1.ª Dios es un ser perfecto (por la prueba de su existencia). 2.ª Un ser perfecto no me puede engañar. 3.ª Todo cuanto hay en nosotros viene de Dios; por lo tanto, también nuestras ideas claras y distintas (porque el Ser perfecto es la causa universal). 4.ª Las ideas claras y distintas son, pues, otras tantas afirmaciones divinas en mí. Luego toda idea innata, clara y distinta es verdadera, pues está garantizada por la veracidad de Dios. Por esto el ateo que niega a Dios se priva del criterio más seguro de veracidad y no puede saber nada con certeza [128].

De esta manera la verdad de nuestras ideas innatas queda garantizada por la bondad y la veracidad divinas, que refuerzan y corroboran todos nuestros procedimientos anteriores a partir del *cogito*. Desde este momento, con tal de guardar cuidadosamente las reglas del método, podemos proceder con seguridad para elaborar una física, una mecánica, una medicina y una moral, las cuales estarán sólidamente fundamentadas en la filosofía primera.

Causa del error.—Pero, ¿cómo se explica el hecho de que nos equivoquemos, siendo así que disponemos de dos criterios de verdad tan seguros como son la evidencia de las ideas y la veracidad divina? Descartes atribuye el error a la intervención de la voluntad, la cual hace «precipitarse» al entendimiento a formular juicios sin la suficiente preparación. El error proviene de dos causas combinadas: del entendimiento, que es la facultad de conocer, y de la voluntad, que es la de elegir [129]. Propiamente hablando, la verdad y el error están en el juicio. Pero el juicio depende de una decisión libre de la voluntad, la cual puede mover al entendimiento a dar asentimiento prematuramente a una idea confusa. El remedio consiste en suspender el asentimiento, hasta que el entendimiento vea con claridad y distinción la idea que se le presenta (estoicismo).

El círculo vicioso.—Gassendi, en las quintas objeciones, reprocha a Descartes incurrir en una petición de principio.

[128] J. Maréchal, S. I., *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne* (Louvain 1933) I p.70.

[129] «Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier» (*Meditación* IV; *Principia* I 33-34-35; Respuestas a las terceras y cuartas objeciones).

Por una parte afirma la existencia de Dios en virtud de la evidencia de las ideas claras y distintas. Y por otra afirma la veracidad de las ideas claras y distintas en virtud de la veracidad de Dios [130]. Descartes contesta que la evidencia inmediata (intuitiva) es suficiente por sí misma. Pero la veracidad divina es necesaria para garantizar la fidelidad de los raciocinios (intuiciones sucesivas) en los cuales interviene la memoria. Silvano Régis (Le Roy) responde que la evidencia da una certeza subjetiva, y que la veracidad divina la convierte en objetiva, o sea en objetivamente fundada. Según Olgiati, la idea del *cogito* es cierta y evidente por sí misma en el orden lógico y psicológico. Pero en Descartes es necesaria la veracidad de Dios para darle valor ontológico, pues cabe la hipótesis de que sea una ilusión mía, y también la intervención de algún *genio maligno* que se complazca en engañarme [131].

Física

Una vez demostrada la existencia de Dios, que le suministra la garantía de la bondad y la veracidad divinas, Descartes se arriesga a alejarse un poco más de la intuición fundamental del *cogito*, y se propone elaborar una teoría del mundo físico, aplicando rigurosamente su método, deduciéndola a partir de la intuición de su idea clara y distinta de extensión. Se mantiene confinado en un orden puramente interno, desligado del testimonio de los sentidos y de toda experiencia exterior. Esta posición previamente adoptada se agrava todavía más con la separación irreductible que ha establecido entre cuerpo y alma, la cual, a pesar de los «espíritus vitales», hace muy difícil, o imposible, la evasión del orden ideal.

Tenemos conciencia de que percibimos objetos que causan impresiones en nuestros sentidos. Pero esas percepciones, ¿corresponden a un mundo corpóreo real, o son solamente una ilusión nuestra, producto de un genio maligno engañador, que se entretiene en jugar con nosotros? Lógicamente, en virtud de sus propios principios, Descartes solamente debería afirmar la «realidad» de su idea clara y distinta en el orden interno, psicológico o fenoménico [132]. Pero una vez en pose-

130 «Vous admettez qu'une idée claire et distincte est vraie, parce que Dieu existe, qu'il est l'auteur de cette idée et qu'il n'est pas trompeur; et d'autre part vous admettez que Dieu existe, qu'il est créateur et vérace, parce que vous en avez une idée distincte et claire. Le cercle est évident» *(AT VII 405)*.

131 F. Olgiati, *La filosofia di Descartes* (Milán 1937); A. Hayen, S. I., *La signification métaphysique du cercle cartesien*, en *Cartesio nel terzo Centenario del «Discorso del Metodo»*: RFNS (Milán 1937) p.445-455.

132 «Los cuerpos mismos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el solo entendimiento, y no son conocidos porque sean vistos o tocados, sino solamente en cuanto son entendidos» *(Meditación* II).

sión del segundo criterio de la veracidad divina, que garantiza nuestras «intuiciones sucesivas», se decide a intentar una «demostración» de la existencia del mundo exterior y de los caracteres y propiedades de la materia corpórea [133].

Descartes no es idealista, ni negó jamás la existencia de un mundo exterior ni las propiedades de la materia corpórea. Pero, habiendo prescindido de los sentidos, no puede aceptar su testimonio inmediato, ni apoyar en ellos la certeza de que existe un mundo corpóreo fuera de nosotros. Necesita «demostrarlo», y para ello se ve obligado a seguir un procedimiento un poco complicado. A pesar de sus declaraciones de que «nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous a voulu faire part de ses conseils» [134], no tiene más remedio que acudir a Dios para poder romper su reclusión en el orden ideal y dar el salto al mundo real.

El procedimiento es el siguiente: 1.º Analiza intuitivamente su idea clara y distinta de extensión, y deduce que en ésta consiste la esencia de la materia. 2.º Salta hasta Dios, para buscar la garantía y certeza de esa idea en la bondad y la veracidad divinas. 3.º Retorna a su idea, ya garantizada, y se corrobora en su convicción de que es verdadera y cierta. 4.º Salta fuera de su interioridad mental y afirma la realidad de un mundo corpóreo, de cuerpos materiales reales, correspondientes a su idea de extensión [135].

La idea clara y distinta de extensión.—Descartes analiza su idea de materia, y va excluyendo de ella todas sus propiedades, hasta llegar a la extensión con sus tres dimensiones, de la cual cree no poder prescindir sin destruir el concepto mismo de materia. Por lo tanto, concluye que la extensión es la esencia, el atributo esencial de la materia corpórea [136].

La noción de «cuerpo» proviene, o bien de nuestro propio cuerpo, o de las impresiones procedentes de otros cuerpos

[133] E. DENISSOFF, *L'énigme de la science cartésienne: La physique de Descartes est-elle positive ou déductive?* : RevPhilLouvain 59 (1961) 31-75; R. PUIGREFAGUT, S. I., *El mecanicismo en la obra científica de Descartes*, en *Cartesio*, etc.: RFNS (Milán 1937) p.695-709.

[134] «Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales, a fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus; quia non tantum debemus nobis arrogare, ut eius consiliorum participes nos esse putemus» (*Principia* I 28). «Ita enim sensuum praeiudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur (*Principia* II 3).

[135] *Meditación* VI.

[136] «Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum» (*Principia* II 4).—«Je reconnus qu'il n'y avait rien qui appartînt à la nature ou à l'essence du corps, sinon qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, capable de plusieurs figures et divers mouvements, et que ces figures et ces mouvements n'étaient autre chose que des modes, qui ne peuvent jamais être sans lui; mais que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et autres choses semblables, n'étaient rien que des sentiments qui n'ont aucune existence hors de ma pensée» (Respuestas a las sextas objeciones X).

exteriores. Todas las cualidades de los cuerpos—color, olor, sabor, figura, etc.—cambian constantemente. Pero hay una que siempre permanece inalterable, y es su volumen o extensión en sus tres dimensiones—longitud, latitud y profundidad—. Un pedazo de cera puede moldearse de mil maneras, en mil figuras distintas, pero su volumen permanece inalterable [137]. Por consiguiente, así como el pensamiento es la esencia del alma, la extensión es el atributo esencial de los cuerpos. De ella dependen todas las demás propiedades, las cuales no son más que *modos* de la realidad fundamental de la extensión, que es una y homogénea en todos los cuerpos. La extensión tiene dos modos esenciales, que son figura y movimiento, de los cuales resulta toda la distinción y variedad de las cosas materiales [138].

No hay formas sustanciales ni accidentes reales [139]. Las cualidades sensibles se dividen en primarias y secundarias. Las primeras (extensión, dureza, figura, movimiento, reposo, gravedad, atracción) son objetivas y se hallan realmente en los cuerpos. En cambio, las segundas (color, olor, sabor, etc.) son puramente subjetivas y producidas por la acción mecánica del movimiento de los cuerpos. El dolor no depende de la figura del cuerpo que lo causa. Es lo mismo el causado por una flecha que por un balazo.

No existen causas finales, sino solamente eficientes. En los cuerpos solamente observamos «sucesiones de movimientos» (suites de mouvements). El finalismo es una cosa propia de la moral, pero en física es «ridículo y estúpido» [140]. Descartes no admite los átomos, porque la extensión es continua e indefinidamente divisible, a diferencia del espíritu, que no tiene partes. Sustituye los átomos por los remolinos (globuli, vortices, tourbillons) originados por el movimiento al agitar la materia [141].

La física cartesiana, excesivamente apriorista, tuvo poco éxito en la ciencia moderna y fue sustituida pronto por la de Newton. Solamente perduró su espíritu mecanicista [142].

[137] *Meditación* II.

[138] El P. Daniel, en su *Viaje al mundo de Descartes*, se burla de la sosería de un mundo hecho nada más que de extensión, figuras y movimientos.

[139] *DM*, 5.ª parte.

[140] «Quamvis enim in Ethicis sit pium dicere, omnia a Deo propterea nos facta esse... essetque plane ridiculum et ineptum id in Physica consideratione supponere» (*Principia* III 3). «Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques et naturelles» (*Meditación* IV; AT VII 55).

[141] «Cognoscimus etiam fieri non posse ut aliquae atomi, sive materiae partes ex natura sua indivisibiles existant» (*Principia* II 20; III 66ss).

[142] «Declaro expresamente que yo no admito ninguna otra materia de las cosas corpóreas que aquella divisible, figurable y móvil que los geómetras llaman cantidad, y que ellos toman como objeto de sus demostraciones; que no considero en ella nada más que las divisiones, las figuras y los movimientos; y que acerca de éstos no admito nada como verdadero, sino lo

La realidad del mundo corpóreo.—Descartes se encuentra ante un grave problema cuando, recluido en su subjetividad, trata de afirmar la realidad de un mundo corpóreo exterior y de establecer sólidamente las bases de una ciencia física. La contemplación de la idea clara y distinta de extensión puede bastar para fundamentar las deducciones de la geometría [143]. Pero no es suficiente para afirmar la existencia de un mundo corpóreo fuera de nosotros. Acorralado por las objeciones de Gassendi, llega a admitir que las ideas de las cosas materiales vienen muchas veces de los sentidos [144]. Pero los sentidos son engañosos, y no quiere fiarse de su testimonio. Sin embargo, para fundamentar sólidamente su certeza en la existencia de un mundo exterior, cree más seguro poner en juego el criterio de la veracidad de Dios e intenta salir del atolladero mediante tres pruebas escalonadas: la primera posible, la segunda probable, y la tercera cierta.

Primera prueba: Es posible que existan cosas materiales, porque esas cosas las concebimos claramente en las demostraciones de la geometría. Ahora bien, Dios puede producir todas las cosas que nosotros concebimos claramente y en las cuales no existe contradicción. «Ya no me queda ahora más que examinar si existen cosas materiales: y ciertamente, por lo menos, sé ya que puede haberlas en cuanto que se las considera como objeto de las demostraciones de la geometría, visto que de esta manera las concibo muy clara y distintamente. Porque no cabe duda de que Dios tiene la potencia de producir todas aquellas cosas que yo soy capaz de concebir con distinción; y no he juzgado nunca que le fuese imposible hacer cualquier cosa sino sólo cuando encontraba contradicción en poderla concebir bien» [145].

Segunda prueba: Es probable que existan los cuerpos. Porque aparecen claramente en las representaciones de mi imaginación y llegan a convencerme de que existen en la realidad. Ahora bien, admitiendo que los cuerpos existen realmente, es muy fácil explicar esas representaciones. (Descartes no recurre a la percepción de los sentidos externos,

que de esas nociones comunes, de cuya verdad no podemos dudar, se deduzca tan evidentemente que pueda considerarse como una demostración matemática. Y como de esta manera pueden explicarse todos los fenómenos de la naturaleza, como aparecerá en lo que sigue, pienso que no hay que admitir, ni siquiera desear, otros principios de la Física» (*Principia* II 64).

143 «... En tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence» (*Meditación* V).

144 «Expresse ostendi... ipsas a corporibus saepe advenire, ac per hoc existentiam corporum probari» (Quintae responsiones; *AT* VII p.367).—«Y porque las ideas que yo recibía por los sentidos eran mucho más vivas, más expresas, e incluso, a su manera, más distintas que ninguna de las que yo podía fingir en mí mismo meditando» (*Meditación* II).

145 *Meditación* VI.

sino a la interna de la imaginación, que es un modo del pensamiento)[146].

Tercera prueba: Poseo la idea clara y distinta de extensión, y, además, tengo la convicción de que existen cosas corpóreas. Esta idea y esta convicción me aparecen como viviendo de realidades que existen fuera de mí. Ahora bien, Dios no es capaz de engañarme (Dieu n'étant pas trompeur), y «no habiéndome dado ninguna facultad para conocer que ello es así, sino, muy al contrario, una poderosa inclinación a creer que las ideas provienen de las cosas corporales, no sé cómo se le podría disculpar de engaño, si, en efecto, esas ideas procediesen de otra parte o fuesen producidas por otras causas y no por las cosas corporales. Por todo lo cual hay que concluir que existen cosas corpóreas»[147]. Pero no parece quedar demasiado satisfecho con su «demostración», pues declara: «Aduzco *todas* las razones de las cuales puede concluirse la existencia de cosas materiales...; considerándolas de cerca se viene a conocer que no son tan firmes ni tan evidentes como las que conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma»[148].

En realidad, lo único evidente son las consecuencias a que lleva un mal planteo del problema del conocimiento, que obliga a Descartes a realizar esos esfuerzos para «demostrar» la existencia de un mundo corpóreo, una vez que ha prescindido de la experiencia y del testimonio de los sentidos. Se ve precisado a acudir a la veracidad de Dios para hacerle garantizar una convicción interna y fenoménica, y a basar su ciencia física no en la experiencia, sino en el testimonio de Dios. Su racionalismo radical acaba por desembocar en un fideísmo, precisamente en el campo de los objetos más accesibles a nuestro conocimiento humano.

Cosmogonía.—En el *Tratado del Mundo o de la Luz* esboza Descartes una física general, una cosmogonía y una astronomía. Se propone describir un universo completamente nuevo, que hace nacer en los espacios imaginarios en forma de un gran mecanismo inerte, en cuya formación no intervienen más que la materia (extensión) y el movimiento. «Dadme materia y movimiento y yo construiré un mundo». No parte de la hipótesis de un caos o una nebulosa primitiva, a la manera de Buffon, Kant y Laplace, sino de una materia única y sólida[149]. Dios crea en el espacio una materia única, extensa,

[146] Ibid.
[147] Ibid.
[148] *Abrégé des Méditations.*
[149] *Tractatus de Lumine* c.6.

dura e impenetrable, en cantidad suficiente para llenarlo por completo en todas sus dimensiones de longitud, latitud y profundidad. No se trata de la materia prima aristotélica ni de los cuatro elementos (Descartes sólo admite tres), sino de un cuerpo extenso, sólido y homogéneo, común a los astros del mundo celeste y a la Tierra.

La materia es sólida, impenetrable, indeformable, e indefinidamente indivisible, aunque de hecho esté dividida en cuerpos de desigual magnitud, los cuales son, a su vez, divisibles hasta el infinito. Por esto no existen átomos propiamente dichos.

No hay vacío [150]. Todas las partes de la materia son contiguas, tocándose unas a otras por todos lados. Permanecen en reposo mientras no reciban el movimiento de una causa exterior, pero aunque se movieran no podrían cambiar por sí mismas la dirección de su movimiento (ley de inercia). La materia, de suyo, es inerte y siempre permanecería en reposo. Pero Dios introduce en ese bloque compacto una cantidad constante, determinada e invariable de movimiento, que lo agita de una manera desordenada, con lo cual la materia se convierte en un «caos tan confuso como el que pueden imaginar los poetas» [151].

Dios crea la materia y el movimiento, y conserva invariable la cantidad de ambos. Y como la acción de Dios no cambia, la naturaleza está sujeta a leyes mecánicas, fijas e invariables. Dios puede alterarlas por el milagro, pero sólo lo hace en raras ocasiones.

Descartes ridiculiza la definición aristotélica del movimiento [152]. No hay más movimiento que el local, que es real y concreto, y consiste en el cambio de posición de las partes en que se divide la materia extensa. El movimiento hace romperse la materia rígida en grandes fragmentos, en poliedros irregulares que permanecen en contacto continuo. Esos prismas, al moverse, rozan y se frotan unos con otros. Con esto se liman sus aristas, y tienden a redondearse, formando masas globulares (boules, globules ronds) de distinta magnitud. De la frotación resulta una división cada vez mayor de la materia, hasta llegar a pulverizarse, formando una materia sumamente fluida y sutil (matière subtile), la cual llena todos los intersticios entre las grandes porciones corpóreas, las cuales están

[150] Ibid., c.5.

[151] *DM*, 5.ª parte.

[152] «At vero nonne videntur illi verba magica proferre, quae vim occultam et supra captum humani ingenii, qui dicunt *motum*, rem unicuique notissimam, esse *actum entis in potentia, prout est in potentia*? Quis enim intelligit haec verba? Quis ignorat quid sit motus? (*Regulae ad directionem ingenii* XII).

como sumergidas en una especie de polvo de materia que llena todo el espacio. Nunca hay vacío, y el movimiento tiene que darse dentro del lleno.

El movimiento dentro del lleno material tiene, además, el efecto de desplazar a los cuerpos de su lugar. Con esto se origina un movimiento de rotación, el cual se cierra sobre sí mismo, formando anillos, remolinos (tourbillons), a la manera de los que se forman en un torrente con el movimiento del agua. Dentro de la materia única se multiplican los remolinos, de dimensiones mayores o menores, describiendo órbitas elípticas. En virtud de la inercia, al girar un remolino debería formarse un vacío en su interior; pero el vacío es tan contradictorio como la nada. Lo que se forma es un sol, compuesto de una aglomeración de glóbulos redondos y materia fluida, y en torno a ese sol se forman, a su vez, los planetas, que también son sólidos [153].

Las leyes que rigen las relaciones entre materia y movimovimiento son tres: 1.ª De la inercia: toda cosa permanece siempre en el mismo estado mientras no sea cambiada por alguna causa exterior. 2.ª Todo cuerpo tiende a moverse en línea recta. 3.ª La conservación del movimiento: en el choque entre los cuerpos no se pierde el movimiento, sino que su cantidad permanece constante [154]. Todos los fenómenos físicos—gravedad, magnetismo, calor, electricidad, colores, olores, sabores, etc.—se explican mecánicamente sólo por la materia y el movimiento local.

Moral

Descartes escribió muy poco sobre moral. Apenas roza el tema en las escasas reglas del *Discurso del Método*, en sus cartas a Chanut, a la reina Cristina y a la princesa Elisabeth, y un poco al final del *Tratado de las pasiones*. Al iniciar el análisis crítico excluye expresamente de someter a la prueba de la duda las verdades de la fe cristiana, y unas cuantas reglas provisionales de moral (morale par provision), que compara a la casa en que uno se refugia de momento mientras lleva a cabo la edificación de la definitiva [155]. De hecho la moral quedó aplazada *sine die*, y Descartes no llegó a formular una teoría orgánica de la ciencia que enseña a «conduire nos pensées et a regler nos actions ainsi qu'il convient pour être heureux». Sus reglas se reducen a lo más elemental para poder vivir tranquilamente, evitando la inconstancia y la temeridad, y confor-

[153] *Principia* III 30ss.
[154] *Principia* II 37.39.40.
[155] *DM*, 3.ª parte.

mándose a las leyes, usos y costumbres del país en que cada uno vive («tengo la religión de mi rey», «tengo la religión de mi nodriza»).

Mientras dure la investigación crítica, el filósofo puede permanecer irresoluto en sus juicios, pero no en sus acciones. Entretanto deberá comportarse como buen cristiano y buen ciudadano. Se abstendrá de críticas inútiles y de mezclarse en asuntos que no le conciernen. No puede seguir sus propias opiniones, ya que se propone prescindir de todas en el examen que va a realizar. Pero debe evitar todo exceso, «que suele ser malo», y elegir las opiniones más moderadas, que son siempre «les plus commodes pour la pratique». 1.ª «Obedecer las leyes y costumbres de mi país, guardando con constancia la religión en la cual Dios me ha concedido la gracia de ser educado desde mi niñez, y gobernándome en todo lo demás conforme a las opiniones más moderadas y alejadas de los excesos, comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos entre quienes tengo que vivir».

En la vida es necesario obrar, y es preferible equivocarse a permanecer irresoluto. El irresoluto es un hombre que no se decide a obrar porque no ve claramente lo que conviene hacer y, finalmente, termina por decidirse al azar. Cuando hay seguridad en la verdad, debe seguirse. Cuando hay varias opiniones, debe seguirse la más probable. Pero cuando no podemos discernir más probabilidad en una que en otra, debemos decidirnos por cualquiera de ellas y convencernos de que es segura, evitando las vacilaciones y la indecisión». Por esto se propone: 2.ª «Ser lo más firme y resuelto que me fuere posible en mis acciones, y no seguir con menos constancia las opiniones más dudosas, una vez que me hubiera decidido por ellas, que si hubiesen sido segurísimas».

Lo único que depende de nosotros son nuestros propios pensamientos. En cuanto a los acontecimientos que no dependen de nosotros, Descartes aconseja la conformidad estoica, para conservar la tranquilidad del alma en todos los sucesos, prósperos o adversos. 3.ª «Procurar vencerme a mí mismo más bien que a la fortuna, y cambiar mis deseos antes que el orden del mundo, y acostumbrarme en general a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder a no ser nuestros pensamientos, de suerte que, después que hayamos hecho lo que hayamos podido respecto de las cosas exteriores, todo lo que nos falta por conseguir es absolutamente imposible en cuanto está de nuestra parte» [156].

[156] *DM*, 3.ª parte.

Después de haber demostrado la existencia de Dios, Descartes no lo propone como norma de moralidad (Sumo Bien). Solamente lo presenta en el sentido estoico de un Ser infinitamente bueno y omnipotente, a cuya voluntad debemos someternos, sabiendo que todo cuanto nos sucede es inevitable. Pero Dios lo permite para nuestro bien, y debemos aceptarlo confiadamente, pues todo procede de su amor.

Al final del *Tratado de las Pasiones* aprovecha la ocasión para proponer algunas reglas de moral, calcadas en el estoicismo. Las pasiones son buenas de suyo, pero pueden ser un obstáculo para la vida moral, y debemos esforzarnos por someterlas a la razón. No pueden influir directamente en el alma, recluida en la glándula pineal, pero pueden perturbarla por la conmoción que en ella producen los espíritus vitales [157]. La dignidad y el mérito del hombre consisten en el dominio de sus pasiones, con lo cual «se hace semejante a Dios» [158]. Una vez lograda la represión de las pasiones, podremos vivir conforme a la recta razón.

El mismo tema reaparece en sus cartas a la princesa Elisabeth. «Debemos tener una resolución firme y constante de seguir en todo lo que nos aconseja la razón, sin dejarnos desviar por las pasiones o los apetitos». «Nada nos impide estar contentos, excepto el deseo, la nostalgia y el arrepentimiento; pero si hacemos lo que nos dicta nuestra razón, jamás tendremos motivo para arrepentirnos, aunque los acontecimientos nos muestren después que nos hemos engañado sin culpa nuestra» [159]. «Quisquis enim firmam et efficacem habet voluntatem recte semper utendi sua ratione quantum in se est, idque omne quod optimum esse cognoscit exequendi, revera sapiens est quantum ex natura sua esse potest; et per hoc unum iustitiam, fortitudinem, temperantiam, reliquasque omnes virtutes habet, sed ita inter se coniunctas, ut nullae supra caeteras emineant» [160].

Conclusión.—La impresión que produce el balance final de la filosofía que Descartes se esfuerza por construir sobre bases nuevas, sólidas e inconmovibles, y con que pretendía suplantar todas las anteriores, es un poco decepcionante. Ninguna de sus partes resiste la comparación con los tratados griegos ni medievales sobre esas mismas materias, ni en el rigor de la investigación ni en riqueza y profundidad de conte-

157 *Les Passions de l'âme* a.211.
158 Ibid., a.152.
159 Carta de 4 agosto 1645.
160 Carta dedicatoria de los *Principia Philosophiae*.

nido. Fuera de algunos puntos de física y matemáticas, su aportación positiva a la filosofía es menos que modesta. Sin embargo, Descartes, como figura situada en la encrucijada del siglo XVII, tiene una importancia de primer orden. No por lo que significa en sí mismo, sino por el giro decisivo que imprime al pensamiento europeo, ejerciendo una influencia profunda en inteligencias mucho más poderosas que la suya. Más que tesis concretas, que poco a poco irán siendo eliminadas por sus mismos partidarios, lo que importa es su espíritu, su actitud y la arrogancia con que rompe con el pasado para enfrentarse con sus propias fuerzas ante el porvenir. Más importancia que Descartes tiene el *cartesianismo*, que, favorecido por un ambiente propicio, se desarrolla en la línea trazada por el filósofo francés, marcando una huella profunda hasta Kant, y aun después [161]. Descartes estableció unos principios cuyas consecuencias habrían de ser incalculables y ante las que, seguramente, él mismo se habría asustado. Exactamente dice el P. Sertillanges: «Descartes ne voulait à coup sur rien de tout ce qu'il a declanché; mais quand on ouvre una écluse, le flot se précipite. Les conséquences d'un faux départ sont fatales autant qu'imprevisibles» [162].

Interpretaciones.—Tanto la persona como la doctrina de Descartes han sido objeto de las interpretaciones más diversas, lo cual se debe, por una parte, a la aparente claridad y sencillez de su filosofía («la clairté de mes paroles est souvent trompeuse»), y por otra, a la polimorfa variedad de consecuencias a que ha dado origen, muchas de ellas ajenas por completo a su intención [163].

Descartes, apologista.—Su primer biógrafo, Adriano Baillet, lo presenta como un cristiano sincero vibrante de fe, un apologista que ante todo se propone defender la religión contra los libertinos. También admiten su sinceridad religiosa Antonio Arnauld, Monseñor Dupanloup, A. Laberthonnière y, más recientemente, H. Espinas, E. Blondel, J. Chevalier, H. Gouhier, E. Gilson. No hay fundamento para poner en duda la sinceridad de sus manifestaciones de fe cristiana. «Por nada del mundo quisiera que saliese de mí un discurso en que se hallara la más mínima palabra que fuera desaprobada por la Iglesia» [164]. Reiteradamente proclamó su voluntad de permanecer siempre dentro de la Iglesia católica. Cumplió su voto de ir en peregrinación a Loreto. Murió como buen cristiano y quizá contribuyó a la conversión de la reina Cristina de Suecia al catolicismo. En cuanto a su obra, sus temas predilectos y su insistencia en demostrar la existencia y la espiritualidad e inmortalidad del alma responden a los

161 Su influencia llega hasta Husserl y Sartre en nuestros días.
162 *Le christianisme et les philosophies* II p.30.
163 Véase F. OLGIATI, *Cartesio* (Milán, Vita e Pensiero, 1934); H. GOUHIER, *Descartes et la religion*, en *Cartesio*, etc.: RFNS (Milán 1937) 417-424.
164 Carta a Mersenne, en AT I 271.

propósitos apologéticos de defensa de la religión contra los «libertinos» que le sugirió el cardenal De Bérulle. Entre 1626-28 comenzó a trabajar en un *Traité de la divinité* o de teología natural, cuyas conclusiones deberían coincidir por completo con la doctrina revelada, «pues la luz de la razón natural procede de la misma fuente divina que la de la fe». En una empresa semejante se ocupaba en 1633. La misma preocupación reaparece en el *Discurso del Método* (1637) y más aún en las *Meditaciones* (1641).

Pero conviene distinguir entre Descartes y el cartesianismo, entre su persona y sus doctrinas o entre sus intenciones—indudablemente buenas y sinceras—y los resultados y derivaciones a que ha dado lugar su filosofía. Su tendencia fuertemente racionalista es evidente. Respeta la teología como cristiano, pero no la considera verdadera ciencia. Procuró soslayar las cuestiones propiamente teológicas, y contra su voluntad se vio envuelto en las objeciones a propósito de la aplicación de sus teorías físicas al misterio de la Eucaristía [165]. Con su método puramente racional prepara no sólo la distinción entre la filosofía y la teología, sino la separación y hasta una verdadera oposición entre el pensamiento racional y la fe. De hecho, los resultados de sus doctrinas fueron en gran parte contraproducentes. Su actitud filosófica y sus principios encierran en germen doctrinas que dieron origen a desviaciones de signo netamente anticristiano. De hecho, la autoridad eclesiástica puso en el índice de libros prohibidos el *Discurso del Método* y las *Meditaciones* (10/10/1663; 20/11/1663; 22/5/1720). El cartesianismo fue perjudicial no sólo como fuente de doctrinas heterodoxas, sino también en cuanto que en él buscaron inspiración muchos apologistas bien intencionados, pero carentes de un conocimiento sólido de la verdadera filosofía, cuyas intervenciones sirvieron más para comprometer que para defender el cristianismo.

Descartes, hipócrita y hereje.—Su ortodoxia y hasta su sinceridad religiosa fueron puestas en litigio por algunos contemporáneos protestantes (G. Voet) y católicos (P. Valois); después por los tradicionalistas, en el siglo XIX (Lammennais, Montalembert, Lacordaire, Gebert, que llegaron a calificarlo de «Lutero de la filosofía»); más tarde por los neotomistas (Gioberti, Liberatore), por A. Fouillée y, recientemente, por G. Cantecor y Máximo Leroy [166]. Su máxima aspiración habría sido la tranquilidad (contraire au repos, lequel j'estime sur toutes choses). Habría buscado refugio en Holanda para poder pensar y escribir libremente, sin miedo a correr la suerte de Galileo [167]. Su religiosidad sólo habría sido aparente. En realidad habría sido un indiferente en religión, temeroso de las autoridades, a las que habría engañado con declaraciones hipócritas para que le dejaran vivir en paz.

Es una interpretación exagerada y hasta injusta. Basta repetir la

[165] Carta al P. Mesland, en *AT* IV 119.

[166] M. Leroy, *Le philosophe au masque* 2 vols. (París, Rieder, 1929).

[167] «Ceux qui ont fait condamner Galilée, et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient en même sorte» (Carta a Mersenne, 31 marzo 1641).

misma distinción entre hombre y doctrina. No puede dudarse de su sinceridad religiosa personal, aunque sus doctrinas hayan podido dar origen a desviaciones fuera de la ortodoxia.

Descartes, hombre de ciencia.—Así lo consideran Pascal, L. Liard, Karl Adam, fijándose ante todo en sus descubrimientos científicos. Inventó la geometría analítica («proles sine matre creata», según Biot), estudió la refracción de la luz y trató de explicar el arco iris, etcétera. Es un aspecto real, y quizá el más valioso e indiscutible de su personalidad. Pero parcial, porque no refleja todo lo que Descartes significa en el campo de la filosofía.

En el siglo XVIII, D'Alembert lo presenta como el libertador de la razón, el revolucionario intelectual por excelencia, destructor de las tradiciones [168]. Otros «ilustrados», por el contrario, lo consideraron como poco avanzado y oscurantista. El Directorio lo condenó como propagador del ateísmo. En el siglo XIX, Cousin, Renouvier y Millet lo consideran como padre del racionalismo moderno. Taine, como defensor del «espíritu clásico». Hegel, la escuela de Marburgo y después Natorp, Cassirer, L. Brunschvicg, Husserl, B. Croce, G. Gentile, B. Spaventa, etc., lo presentan como precursor del idealismo. Otros, como antecesor del positivismo y de otras corrientes modernas. En realidad todos tienen un poco de razón. La herencia de Descartes es polivalente, y casi todas las actitudes posteriores son un poco deudoras de su actitud ante la filosofía, la cual sigue siendo un signo de contradicción.

Francesco Olgiati ha propuesto otra interpretación, presentándolo como creador de la actitud del «fenomenismo racionalista» en filosofía, contraponiendo la metafísica del ser (realismo) a la metafísica del sujeto (idealismo) y la metafísica del objeto (fenomenismo), la cual a su vez se diferenciaría en fenomenismo empirista (inglés) y fenomenismo racionalista (cartesiano). El último consistiría en basarse en el fenómeno, en cuanto que aparece al pensamiento, pero considerado como una realidad [169]. Recientemente, F. Alquié lo ha interpretado desde el punto de vista del existencialismo [170].

[168] Discurso preliminar de la *Enciclopedia*.

[169] «Descartes no consideró la realidad en cuanto ser, ni tampoco la concibió como pura subjetividad, sino la estudió en cuanto fenómeno. Pero aunque su fenomenismo sea mecanicista, a diferencia del empirismo inglés, ha iniciado el fenomenismo racionalista, en el cual el «objeto pensado» es el punto de partida de la deducción de todo lo real, de manera que no se va de la multiplicidad del objeto sentido a la idea, sino de lo uno a lo múltiple» (F. OLGIATI, *Cartesio* p.281).

[170] *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (París 1950).

CAPITULO XIV

Cartesianos y anticartesianos*

El cartesianismo.—«El valor de Descartes es escaso como filósofo, pero muy grande como postura vital» (Paul Valèry). La importancia del cartesianismo, más que en sus escasas aportaciones concretas y positivas a la filosofía, consiste en el espíritu de audacia, de criticismo, de ruptura con el pasado y de apertura hacia un modo independiente de pensar [1]. Su influencia fue incalculable. Descartes «lanzó un movimiento cuya potencia ya no podría dominar su propio autor»; «la sacudida fue tan profunda que el equilibrio intelectual del mundo debería quedar alterado por mucho tiempo» [2]. Su éxito fue inmediato y fulgurante. Pero al lado de seguidores entusiastas encontró adversarios encarnizados, tanto entre los protestantes como entre los católicos, que lo atacaron o defendieron con un apasionamiento semejante. Para sus partidarios es la revelación filosófica por excelencia, mientras que sus impugnadores consideran sus doctrinas como heréticas, impías y hasta ateas.

Los propósitos de Descartes iban mucho más lejos de donde llegaron sus realizaciones positivas. Su intención no era mantenerse en la duda, ni en el *cogito*, ni en darle vueltas al criterio de veracidad, sino, una vez establecidos unos cuantos principios firmes e inconmovibles, pasar lo más pronto posible al cultivo de las restantes ramas prácticas de la ciencia: física, matemáticas, medicina, moral, artes y mecánica. Sin embargo, contra su voluntad quedó envuelto en sus propias redes, y las polémicas que provocaron sus innovaciones le obligaron a volver una y otra vez sobre los mismos.

[1] «On s'exagérerait difficilement l'importance du Cartésianisme dans la philosophie moderne... Et si nul, depuis longtemps, ne se réclame plus de Descartes comme d'un maître exclusif, en revanche, à chaque pas, dans la marche en avant de la pensée moderne et contemporaine, on peut relever la trace du rationalisme cartesien» (P. MARÉCHAL, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique* II p.25).

Es difícil dar de la filosofía cartesiana un juicio más severo que el contenido en las observaciones del físico Christian Huygens a la *Vie de Descartes* de A. Baillet. «M. Descartes había encontrado la manera de hacer tomar por verdades sus conjeturas y sus ficciones. A los que leían sus *Principios de Filosofía* les acontecía algo semejante como a los que leen novelas que les agradan y les hacen la misma impresión que si fuesen historias verdaderas. La novedad de las figuras y de sus pequeñas partículas y remolinos divierten mucho. Cuando yo leí por vez primera este libro me parecía que todo sucedía de la mejor manera posible, y, si hallaba alguna dificultad, la atribuía a culpa mía, por no comprender bien su pensamiento. Yo tenía entonces nada más que quince o dieciséis años. Pero, habiendo descubierto después cosas manifiestamente falsas o muy poco verosímiles, actualmente apenas encuentro nada que pueda aprobar como verdadero en toda la física, la metafísica y los meteoros» (texto en V. Cousin, *Fragments philosophiques pour faire suite aux cours de l'Histoire de la Philosophie* I.3 [Paris 18[illegible]] p.59-52).

[2] P. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies* II p.67.

* **Bibliografía:** BONTADINI, G., *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (Brescia, La Scuola, 1941); BOUILLIER, F., *Histoire et critique de la revolution cartésienne* (París 1854); ID., *Histoire de la philosophie cartésienne* 2 vols. (París 1868); BROCKDORFF, C. VON, *Descartes und die Fortbildung der cartesianischen Lehre* (Munich, Reinhardt, 1923); LEMAIRE, P., *Le cartésianisme chez les Bénédictins: Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école* (Paris [illegible]); LEWIS, *Descartes et le cartésianisme hollandais* (París, P. U. F., 1950); LENOBLE, R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (París, Vrin, 1943); MONCHAMP, G., *Histoire du cartésianisme en Belgique* (Bruselas 1886); SORTAIS, G. S. I., *Le Cartésianisme chez les jésuites français au XVIIe et XVIIIe siècle:* Archives de Philos. VI 3 (París 1929).

temas y no le dejaron tiempo para cultivar otros campos científicos, en que tampoco era fácil anticipar los resultados.

Cosa parecida sucedió a sus seguidores. En lugar de proseguir la labor intentada por su maestro, o tal vez por no penetrar bien sus intenciones, el hecho fue que se enzarzaron en disputas interminables acerca del método, en dificultades creadas por los mismos principios cartesianos (ocasionalismo, aplicaciones a la Eucaristía, etc.), y apenas hicieron avanzar la investigación en otras materias científicas.

Holanda.—Descartes fue a Holanda buscando un ambiente de tranquilidad y libertad para su pensamiento. Pero apenas apareció el *Discurso del Método* se encendió una fuerte polémica en las Universidades de Utrecht, Breda, Leyde y Lovaina, donde comenzaron a discutirse las novedades del cartesianismo [3]. Los primeros tropiezos serios los halló en los protestantes holandeses, que atacaron sus tesis del movimiento de la tierra, de la infinitud del universo y la pluralidad de mundos, llegando a acusarle de escéptico, materialista y ateo. Uno de sus primeros amigos fue el protestante ENRIQUE REGNIER (Réneris, 1593-1639), profesor en Deventer y luego en Utrecht.—Discípulo de éste fue ENRIQUE LE ROY (Regius, 1598-1679), médico y profesor en Utrecht, que enseñó varios años fielmente el cartesianismo. Fue duramente atacado por Gisberto Voët, que consiguió destituirlo de su cátedra y hecerlo expulsar de la ciudad (1642). Descartes lo recibió en su residencia de Endegeest. Pero más tarde, en su *Fundamenta Physices* (Amsterdam 1646) y en la *Explicatio mentis humanae sive animae rationalis, ubi explicatur quid fit et quid esse possit* (Utrecht 1647), alteró de tal modo el cartesianismo que el mismo Descartes lo desautorizó en el prólogo a la traducción de los *Principios* (1647), y más duramente en sus *Notae in programma quoddam* (Amsterdam 1648). Regius conservó la física cartesiana, pero puso en duda el valor de las pruebas de la existencia de Dios. Admite tres almas: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Unas veces exagera la distinción entre alma y cuerpo, haciendo del hombre un compuesto accidental y otras viene a reducir el espíritu a un modo de la sustancia corpórea.—En Utrecht se mantuvieron fieles al cartesianismo JUAN DE BRUYN, PEDRO BURMAN y el médico LAMBERTO DE VELTHUYSEN, que escribió *Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis* (Utrecht 1676). Reaccionó contra Spinoza, pero derivó hacia el ateísmo.

En Leyde, JUAN DE RAEY, discípulo de Regius, mezcla la escolástica con el cartesianismo en su *Clavis philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana* (Leyde 1654). No se propone destruir la escolástica, sino depurarla.—ADRIÁN HEEREBOORD (1614-59) se lamenta de que la escolástica española invadía las universidades protestantes y de que los manua-

[3] E. J. DIJKSTERHUIS, *Descartes et le cartésianisme hollandais. Etudes et documents* (Paris 1951).

les filosóficos estaban calcados sobre las *Disputationes Metaphysicae* de Suárez. Presenta el cartesianismo en forma escolástica, pero proclamando la libertad en filosofía. Escribió *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae naturalis* (1643), *Metelemata philosophica maximam partem metaphysica* (1654), *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* (1654), *Ermeneia Logica* (1657).—El calvinista ABRAHAM HEIDAN (1597-1678) defendió el cartesianismo contra Gisberto Voet.

En Breda enseñó POLLOT, gran amigo de Descartes.—En Groningen, MARCOUD, que tradujo el *Tratado de las Pasiones* al latín.—El protestante francés ESTEBAN CHAUVIN (1640-1725) sigue fielmente el cartesianismo en su *Lexikon rationale, sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus* (Rotterdam 1692).

BALTASAR BEKKER (1634-98), ministro calvinista, natural de Wetslawier (Frisia oriental). Estudió en Franecker y Groningen. Defendió a Descartes contra los teólogos y fue perseguido y expulsado de la iglesia reformada. En su *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera* (Wesel 1668) separa radicalmente la razón y la fe, la filosofía y la teología y deforma el cartesianismo para defender la libre interpretación de la Biblia. La razón es soberana en todo aquello que la fe no define claramente. En filosofía, el pensamiento es absolutamente libre. La única filosofía razonable es la cartesiana, en la cual no hay nada contrario a la ortodoxia. Combatió la magia y los sortilegios. Para librar a la gente de preocupaciones a propósito de un cometa que apareció en 1680 escribió *El mundo encantado (De betoverde Weereld*, en cuatro volúmenes, Leeuwarden 1689-90, Amsterdam 1691-97), que fue traducido al francés, alemán, italiano y español. Los espíritus no pueden obrar sobre la materia, y, por lo tanto, tampoco los demonios sobre el cuerpo humano.

Bélgica.—ARNOLDO RENERIO GEULINCX de Volder (1625-69). Natural de Amberes. Enseñó en Lovaina. Atacó a la escolástica y se inclinó al cartesianismo en su *Saturnalia* o *Quaestiones quodlibeticae* (Leyde 1653). Pero, apoyado por tres colegas, pudo sostenerse cinco años, hasta que tuvo que huir en 1658, refugiándose en Leyde, donde se hizo calvinista y fue bien acogido por Abraham Heidan. Se doctoró en medicina (1658) y enseñó filosofía en la Universidad. Murió de peste en 1669. Publicó *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta* (Leyde 1662). *Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicuntur* (L. 1663). *Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus* (L. 1664). Después de su muerte aparecieron: Γνῶθι σεαυτόν, *sive Arn. Geulincx Ethica* (L. 1675). *Compendium Physicum o Physica vera* (Franecker 1688). *Annotata praecurrentia ad Renati Cartesii Principia* (Dordrecht 1690). *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam* (Amsterdam 1691). *Annotata maiora in Principia philosophiae R. Cartesii* (Dordrecht 1691). *Collegium oratorium* [4].

[4] G. MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique* (Bruselas 1886); *Arnoldi Geulincx Antuerpiensis Opera philosophica*, ed. J. P. N. Land, 3 vols. (La Haya 1891-1893); J. P. N. LAND

El ocasionalismo.—Una vez establecida la distinción radical entre alma (pensamiento) y cuerpo (extensión), ¿cómo se explica la interacción y la correspondencia de las acciones de una y otro? Descartes había recurrido a los «espíritus animales», los cuales servirían como puente de transmisión entre las dos sustancias. Sus discípulos vuelven a plantear el problema, proponiendo otras soluciones. Una de ellas es el ocasionalismo, que se encuentra plenamente formulado en Geulincx, al que seguirán La Forge, Cordemoy y Malebranche.

Partiendo de principios cartesianos (la distinción irreductible entre cuerpo y alma como sustancias distintas entre las cuales no puede haber acción recíproca), Geulincx llega a conclusiones que Descartes habría rechazado en absoluto. El alma, recluida dentro de sí misma (antalogía, conversio mentis intra seipsam), realiza una inspección de su propio ser (inspectio mentis). Se contempla a sí misma, y a la vez el cuerpo a que está unida, las verdades eternas y el mundo exterior. Pero se da cuenta de que ella no ha podido crear todas esas cosas. El hombre no es autor de aquello que no comprende cómo se hace (quod nescis quomodo fiat, id non facis). En este mundo no somos actores, sino sólo espectadores. No vemos las cosas en sí mismas, porque de suyo son invisibles, sino en virtud de una fuerza que solamente Dios posee, en cuanto que está presente a la vez en nosotros y en el mundo. Si Dios no estuviera presente a la vez en nosotros y en el mundo, no habría ni inteligente ni inteligible, ni sujeto ni objeto de conocimiento. Nuestro conocimiento no llega más que a nuestras propias acciones o pasiones subjetivas (afirmación y negación, amor y odio). Pero la ciencia y el conocimiento infinito de todas las cosas solamente se halla en Dios. La conclusión es que el alma no ve las cosas en sí mismas ni en ella misma, sino en Dios.

De la misma manera, tampoco somos actores, sino solamente espectadores en la producción de los movimientos que Dios causa en nosotros, y de los acontecimientos y efectos que produce en el mundo. Observando mis propios movimientos, me doy cuenta de que puedo mover libremente los miembros de mi cuerpo. Pero no puedo explicarme cómo se verifica este movimiento ni tampoco los que unos cuerpos producen en otros. Mi voluntad es espiritual. Por lo tanto, puede actuar sobre las ideas, pero no sobre los músculos de mi cuerpo. La actividad del alma es puramente interna y no sale de sí misma (intra me manet). A la inversa, el cuerpo no puede actuar sobre el espíritu, ni ser causa de las sensaciones que recibe la conciencia. Por consiguiente, nosotros no somos causas. No hay más que una causa única y verdadera de todos los movimientos, que es Dios (Deus solus motor), del cual dependemos por completo. Sólo Dios obra. Al dar un pensamiento a nuestra alma, causa a la vez el

Arnold Geulincx und seine philosophie (La Haya 1895); P. HAUSSMANN, *Das Freiheitsproblem bei Geulincx* (Bonn 1934); J. SANTLEBEN, *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas* (Halle 1885); E. TERRAILLON, *La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes* (París 1912); V. VAN DER HAEGHEN *Geulincx. Etudes sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages* (Gante 1886).

movimiento correspondiente en el cuerpo. Así, pues, alma y cuerpo no son más que *ocasiones*, causas ocasionales, instrumentos que reclaman la acción de Dios. Ni el cuerpo causa las sensaciones en el alma ni el alma los movimientos del cuerpo. Dios es quien causa ambas cosas, con ocasión de los deseos del alma o de las modificaciones sufridas por el cuerpo. Entre los deseos del alma y los movimientos de los miembros del cuerpo hay una armonía maravillosa, establecida por el mismo Dios. Son como dos relojes que no se influyen entre sí pero cuya armonía y concordancia vigila el mismo Dios por una acción inexplicable que equivale a un milagro continuo.

Geulincx no se detiene aquí, sino que estas consideraciones le dan ocasión para elevarse a efusiones sentimentales y seudomísticas, que le llevan a conceptos muy próximos al panteísmo de Spinoza. Dios, Causa única de todo, es nuestro Padre y Creador. Los cuerpos no son más que extensión y movimiento. El alma es puro pensamiento. Pero Dios lo es todo para nosotros. El hombre no es una verdadera sustancia, sino un espíritu incorporado (non est aliud quam incorporatus). El alma es nuestra materia y el cuerpo nuestra forma (mens velut materia in homine). El cuerpo circunscribe el alma y determina la individualidad. Nuestro cuerpo y nuestra alma solamente tienen una realidad modal. Cuando desaparece el cuerpo, el alma no se distingue de la unidad infinita de Dios. Solamente queda el Pensamiento eterno y universal (in illo vivimus, movemur et sumus). Los cuerpos particulares, divisibles, son modos del cuerpo en sí (la extensión única indivisible). Las almas individuales son también modos del Espíritu único, que es Dios. Dios lo es todo y lo puede todo. Nosotros no podemos hacer ni cambiar nada. Solamente podemos y debemos humillarnos y someternos a la acción universal y necesaria de Dios.

En estos principios basa Geulincx su moral. El hombre no puede nada por sí mismo. Debe ser espectador de lo que Dios obra en él. Las virtudes fundamentales son la humildad y la obediencia. La obediencia a Dios es tan necesaria al hombre como en el marinero la relación con el barco que lo lleva irresistiblemente. La razón es la palabra de Dios en nosotros, y su voz interior nos hace reconocernos como miseria, impotencia y nada (inspectio et despectio sui). Pero si pensamos en la bondad de Dios, nuestra humildad se transforma en amor y nos proporciona gozo, felicidad y vida eterna, que hacen fácil la práctica de la caridad y las virtudes sociales.

Alemania.—JUAN CLAUBERG (1622-65). Natural de Solingen. Estudió en Brema, Gottingen y Groningen. En París conoció a Luis de la Forge y a Clerselier, y en Leyde a Juan de Raey y Enrique Regius, que lo iniciaron en el cartesianismo. Enseñó en Herborn (1650) y Duisberg (1652). Hizo una paráfrasis clara y minuciosa de las *Meditaciones*. Escribió: *Differentia inter cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam* (1651). *Defensio cartesiana* (contra Revius, Amsterdam 1652). *Logica vetus et nova vel novantiqua* (Duis-

berg 1656, utilizada por los autores de la Lógica de Port Royal y por Kant). *De corporis et animae in homine coniunctione* (1656). *Metaphysica de ente, sive Ontosophia, seu De cognitione Dei et nostri quatenus naturali rationis lumine secundum veram philosophiam potest comparari, centum exercitationes* (Duisberg 1656, en el mismo volumen). *Initiatio philosophi, seu Dubitatio cartesiana* (Mühlberg 1687), donde acumula veinticinco razones para justificar la duda metódica.

Era hombre muy religioso y, anticipándose a Malebranche, imprime al cartesianismo un sentido platónico y místico. Entre la fe y la razón hay una concordia completa. La razón nos aproxima fácilmente a la revelación. Poseemos la idea clara, distinta y positiva de Dios, la cual es tan evidente que no es necesario demostrar su existencia. «El Señor no está lejos de cada uno de nosotros: en El vivimos, nos movemos y somos». De una manera especial vive y está presente en nuestra inteligencia por la idea del infinito, que es la fuente de todas las demás ideas.

Considera el problema de la unión e interacción entre el alma y el cuerpo como un misterio inexplicable, que supone un milagro constante. Una sustancia no puede actuar sobre otra. El alma, que no se mueve, ¿cómo podría mover el cuerpo?. Y el cuerpo, que no piensa, ¿cómo podría hacer pensar al alma? El cuerpo no puede actuar sobre el alma, porque el efecto no puede ser superior a la causa. Ni tampoco el alma sobre el cuerpo. A lo más podría dirigir sus movimientos a la manera del piloto su navío. Lo único que cabe decir es que los movimientos del cuerpo son ocasión para despertar ideas en el alma y para suscitar en ella movimientos que contenía en potencia (menti occasionem dant). A su vez, el alma no es causa física, sino moral (procatártica) de los movimientos del cuerpo.

Clauberg ensalza la acción de Dios, en detrimento de la de las criaturas. Crear y conservar es la misma cosa. Dios vive, está presente y obra en todas las cosas, al mismo tiempo que las sostiene en el ser. Todo volvería a la nada si Dios cesara en su acción. La acción de Dios es omnipotente. «Dios es de tal manera dueño de sus criaturas que éstas no pueden de ningún modo resistir a su voluntad. Ellas dependen tan estrechamente de El, que si Dios apartara de ellas su pensamiento una sola vez, inmediatamente volverían a la nada» [5].

Con este concepto de Dios, Clauberg no solamente compromete la libertad humana, sino llega a acercarse peligrosamente al panteísmo, en cuanto que presenta las cosas del mundo como acciones y operaciones de Dios. Nuestra realidad respecto de Dios es la misma que la de nuestros pensamientos respecto de nuestra inteligencia. «Nos erga Deum idem esse quod cogitationes nostrae sunt erga mentem nostram, et adhuc aliquid minus». Es posible que los movimientos de los cuerpos exteriores y del nuestro propio no sean más que puras apariencias o simples fenómenos.

[5] «Deus suarum creaturarum adeo dominus est, ut voluntati suae resistere minime valeant, et ab eo tam stricte dependent ut, si semel ab eis cogitationem suam averteret, statim in nihilum redigerentur» (*De cognitione Dei et nostri*, exercitatio 28).

Clauberg no llegó a una formulación del ocasionalismo, a la manera de Geulincx y Malebranche. Pero es fácil apreciar la pendiente resbaladiza que sigue el cartesianismo a través de estos autores, hasta llegar al panteísmo de Spinoza.

CRISTÓBAL WITTICH (Wittichius, 1625-87). Alemán, de Silesia. Discípulo de Clauberg en Herborn. Enseñó teología en Duisberg, Nimega y Leyde y tuvo mucha autoridad en Holanda. Fue moderado y defendió la ortodoxia del cartesianismo. *Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta* (Nimega 1659). *Annotationes ad R. Descartes Meditationes* (Dordrecht 1688). Impugnó a Spinoza: *Anti-Spinoza sive Examen Ethices B. de Spinoza et Commentarius de Deo eiusque attributis* (Amsterdam 1690).

Inglaterra.—EVERARDO DIGBY (1578-1606). Noble inglés. Retornó al catolicismo y fue ejecutado por orden del rey Jacobo I por haber tomado parte en una conspiración. *Theoria analytica, viam ad monarchiam scientiarum demonstrans* (Londres 1579).—Su hijo, Sir KENELM DIGBY (1603-65), se convirtió al catolicismo en 1636. Conoció a Descartes en París (1638) y le siguió en muchas doctrinas, especialmente en física. Montó un buen laboratorio y realizó muchas experiencias, inclinándose al empirismo sensista: «No hay en el entendimiento nada que antes no haya estado en los sentidos». Da acogida a las ideas modernas, pero sin abandonar el aristotelismo. Expuso una física corpuscular dinamista, en que los corpúsculos se constituyen por el peso, la condensación y la rarefacción. Escribió *A Treatise on the nature of Bodies* (Londres 1644). *A Treatise declaring the operations and nature of Man's Soul, out of wich the Immortality of reasonable Soul is evinced* (L. 1644). *Institutionum peripateticarum libri V, cum appendice theologica de origine mundi* (París 1651). *Discours sur la poudre de sympathie* (París 1658).—THOMAS WHITE (1582-1676), sacerdote católico. En su tratado *De Mundo* (1646) expone las ideas de Kenelm Digby en forma escolástica.—WILLIAM MOLINEUX, irlandés. Tradujo al inglés las *Meditaciones* de Descartes junto con las objeciones de Hobbes (Londres 1671). Se le atribuye el panfleto *Papas Ultraiectinus* contra Voët (Londres 1668).—El franciscano ANTONIO LE GRAND († 1699), profesor en Douai, hizo un viaje a Inglaterra y trató de introducir el cartesianismo en Oxford, donde lo defendió contra el obispo Samuel Parker. *Apologia pro Cartesio contra Samuelem Parkerum* (Londres 1679). Escribió muchas obras inspiradas en el más estricto cartesianismo. *Le sage stoïque* (La Haya 1662). *Philosophia vetus e mente Renati Descartes more scholastico digesta* (Londres 1671). *Institutiones Philosophiae secundum principia Renati des Cartes nova methodo adornatae* (L. 1672-1678). *Cours complet de philosophie suivant les principes du célèbre René des Cartes* (L. 1694).

Italia.—Las prohibiciones eclesiásticas influyeron en el escaso desarrollo del cartesianismo. En Nápoles se formó un grupo de ten

dencias cartesianas, al que pertenecieron: el físico TOMÁS CORNELIO (1614-84).—JUAN ALFONSO BORELLI (1608-79), que en su tratado *De motu animalium* (1680) da una explicación mecanicista de la vida. GREGORIO CALOPRESE (1650-1715), médico.— CONSTANTINO GRIMALDI.— NICOLÁS AMENTA.— TOMÁS CAMPAILLA (1668-1740).— EDUARDO CORSINI [6].

Francia.—En Holanda el cartesianismo fue discutido entre teólogos y profesores de las universidades. En Francia fue bien acogido por algunos físicos y matemáticos y entre un público medio aficionado a la filosofía fácil. Pero no aparece ninguna figura genial. La mayor parte de los físicos, como Gil Personne de Roberval (1592-1675), Pedro de Fermat (1601-61), Nicolás L'Herminier (1657-1719), fueron hostiles o indiferentes. En el siglo XVIII la física cartesiana fue suplantada definitivamente por la de Newton. Las controversias se centraron en torno a la aplicación de las teorías cartesianas a la Eucaristía. Unos defendieron su ortodoxia y otros procuraron desligarlas del sistema general para no comprometerlo [7].

CLAUDIO CLERSELIER († 1686), abogado del Parlamento de París. Gran amigo de Descartes, a quien defendió de los ataques de los teólogos, presentándolo como un apologista de la fe cristiana. Recogió sus manuscritos (1553) y editó en tres volúmenes el *Traité de l'Homme, Traité de la conformation du foetus* y *Traité du Monde ou de la Lumière* (1664).—LUIS DE LA FORGE, médico de Saumur y gran amigo de Descartes. Escribió *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec le corps, d'après les principes de Descartes* (París 1664. Traducido al latín: *Tractatus de mente humana eiusque facultatibus et functionibus*, París 1666). Plantea en términos cartesianos el problema de la unión y el mecanismo de la interacción entre alma y cuerpo. Distingue una causa general, que es la voluntad divina, y otra particular, que es la voluntad humana. Dios es la causa de la unión del cuerpo y el alma, así como de ciertas ideas y movimientos generales. Pero la voluntad humana es la causa eficiente próxima de las acciones voluntarias. A las ideas del alma, residente en la glándula pineal (conarion) responden los movimientos de los espíritus vitales, que hinchan los músculos y les hacen moverse. Pero el cuerpo es inerte y no puede obrar sobre el alma. Es el primero que emplea en Francia la expresión «causa ocasional», aunque no llega al ocasionalismo, pues declara: «Vous ne me ferez pas dire que c'est Dieu qui fait tout et que le corps et l'esprit n'agissent pas véritablement l'un sur l'autre». Pero se sitúa en la línea que desarrollarán Clauberg y Malebranche.— Abate GERALDO DE CORDEMOY (1620-84). Natural de París. Consejero del rey. Protegido pór Bossuet, que lo hizo nombrar lector del delfín hijo de Luis XIV. Es un ferviente admirador de Descartes, aunque no le sigue en al-

[6] Sobre el cartesianismo en Padua, ALBERTO GRAMMATICO, O. C. D., *Un cenacolo cartesiano a Padova alla fine del settecento*, en *Cartesio*, etc.: RFNS p.437-443.

[7] DAMIRON, *Essai sur l'Histoire de la philosophie en France*, 2 vols. (París 1846); F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols. (París 1854.1868[3]); SAISSET, *Précurseurs et disciples de Descartes* (París 1862); A. G. A. BALZ, *Cartesian Studies* (Nueva York 1951).

gunas doctrinas. Se aparta de él, admitiendo los átomos y el vacío a la manera de Gassendi. A continuación del *Traité du Monde* de Descartes (1664) publicó un discurso sobre la acción de los cuerpos. Contra el P. Cossart escribió *Lettre à un savant religieux de la Compagnie de Jésus pour montrer: 1.°, que le système de Descartes et son opinion n'ont rien de dangereux; 2.°, que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré de la Genèse* (1668). En su *Discours physique de la parole* (París 1666) expone una curiosa teoría del lenguaje, basada en el ocasionalismo. Su obra más notable es *Le discernement de l'âme et du corps en six discours* (P. 1666.1704). Tomando como base la distinción radical entre alma y cuerpo, expone su teoría ocasionalista. Dios es la única verdadera causa eficiente y produce los movimientos del cuerpo con ocasión de los pensamientos del alma. «A considérer la chose exactement, il me semble qu'on ne doit pas trouver l'action des esprits sur les corps plus inconcevable que celle des corps sur les esprits, car nous reconnaissons que, si nos âmes ne peuvent mouvoir nos corps, les corps ne peuvent aussi mouvoir d'autres corps; et comme on doit reconnaitre que la rencontre des deux corps est une occassion à la puissance qui mouvait le prémier, de mouvoir le second, on ne doit point avoir de peine à concevoir que nôtre volonté soit une occassion á la puissance qui meut déjà un corps d'en diriger le mouvement vers un certain coté répondant à cette pensée» [8].—JACQUES ROHAULT (1620-72). Notable físico y matemático, natural de Amiens. Yerno de Clerselier, en cuya casa conoció a Descartes. Expuso el cartesianismo en unas lecciones de 1658, que publicó en 1671 con el título *Traité de Physique*. Fue muy leído en el siglo XVII, hasta que en el siguiente fue sustituido por los *Principia*, de Newton. En sus *Entretiens sur la Philosophie* (1671) trata de demostrar la concordancia entre el cartesianismo y la escolástica, la ortodoxia de su doctrina física aplicada a la transubstanciación, y pretende que los partidarios del alma de los animales son quienes comprometen la inmortalidad del alma.—PEDRO SILVANO RÉGIS (1632-1707). Se educó con los jesuitas en Cahors y después fue discípulo de Rohault. Divulgó el cartesianismo en Toulouse (1665), Montpellier (1671) y París (1680). Publicó un *Cours entier de Philosophie, ou Système général selon les principes de R. Descartes* 4 vols. (París 1690). Defendió a Descartes contra Huet, *Réponse au livre qui a pour titre Censura philosophiae cartesianae* (P. 1691), y contra Duhamel, *Usage de la raison et de la foi* (P. 1704). Derivó hacia un empirismo semejante al de Gassendi. En la cuestión de las relaciones entre el alma y el cuerpo debilita exageradamente la acción de las criaturas ante la de Dios. Admite las causas segundas, pero subordinadas como puros instrumentos a Dios, que es la causa principal.—El médico GABRIEL LAMY defendió el cartesianismo contra el animismo de Claudio Perrault en su *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive* (P. 1678).—CLAUDIO GADROIS, en su *Discours sur les influences des*

[8] *Le discernement du corps et de l'âme*, 5.° discurso.

astres selon les principes de M. des Cartes (P. 1671), intentó justificar la astrología en virtud del influjo de la materia sutil. Su *Système du Monde* (P. 1675) tiene escaso valor.

El cartesianismo halló fuerte resistencia, pero también algunos de sus más fervientes partidarios en el clero y órdenes religiosas. En unos casos, porque su física les parecía preferible a la escolástica, y en otros, por creer en su valor apologético contra el materialismo y el escepticismo de los «libertinos». En el Oratorio, centro de misticismo agustiniano y neoplatonizante, halló Descartes algunos de sus más celosos seguidores, entre los que descuella Malebranche. A los consejos de su fundador, el cardenal Pedro de Bérulle (1575-1629), se debió su orientación a dedicar su talento y su método a la defensa de la religión [9]. Le sucedió CARLOS DE CONDREN (1588-1641), santo varón, que se dejó embaucar algún tiempo por el jansenista Saint Cyran, que pretendía enfrentar el Oratorio a la Compañía de Jesús. Fueron favorables a Descartes GUILLERMO GIBIEUF, tercer general, que primero fue molinista y después agustiniano y antimolinista en su discutido libro *De libertate Dei et creaturae* (P. 1630).—N. POISSON tradujo el tratado de mecánica al latín y escribió *Elucidationes Physicae in Cartesii Musicam* y *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de René Descartes*, etc. (Vendôme 1670). Oratorianos fueron también los PP. SANCY y DE BARDE.—JUAN BAUTISTA DUHAMEL (1624-1706), de Normandía, perteneció al Oratorio, pero salió de la Orden. Fue el primer secretario de la Academia de Ciencias. Adopta una actitud conciliadora, aunque más bien favorable a la filosofía tradicional. Con esta intención escribió *De consensu veteris et novae philosophiae* (1663). Su gran obra es la *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata*, llamada también *Philosophia universalis* o *Philosophia burgundica* 4 vols. (1678). Emplea la palabra *Ontologia* para designar la metafísica general. Sirvió a Malebranche de orientación para conocer a San Agustín.—ANDRÉ MARTIN (Ambrosius Víctor, 1621-95) ingresó en el Oratorio en 1641 e introdujo la filosofía cartesiana amparada bajo la etiqueta de San Agustín. Por su antiaristotelismo fue separado de la enseñanza de la filosofía y después destituido de su cátedra de teología en Saumur por sus afinidades con los jansenistas. En su *Philosophia christiana, Ambrosio Victore theologo collectore* (París 1667, 5 vols.; París, Durand, 1862) expone doctrinas cartesianas bajo el nombre de San Agustín.

La influencia cartesiana se aprecia en el benedictino ROBERTO DESGABETS (1620-78), que escribió *Supplément à la philosophie de M. Descartes* y *Critique de la critique de la Recherche de la Vérité* (P. 1675). Fue depuesto de su cátedra por explicar el misterio de la transubstanciación en sentido cartesiano. Admite la objetividad de las cosas sensibles y considera peligrosa la duda universal. Pero cree que el cartesianismo, una vez purgado de sus defectos, es como el «pórtico de la teología católica», porque ha establecido sólidamen-

[9] DTC XI 1131-1133.

te la certeza de nuestros conocimientos contra los escépticos, ha puesto las bases firmes de una ciencia física y ha demostrado la existencia de Dios y la inmortalidad del alma contra los «libertinos» [10]. En el *Traité des études monastiques* del gran historiador JUAN MABILLON se encuentran algunos resabios cartesianos.

Los jesuitas, en general, permanecieron fieles a la filosofía tradicional y se mantuvieron reservados y más bien hostiles ante el cartesianismo, aunque no faltaron algunos simpatizantes [11]. Los PP. VATIER y MESLAND mantuvieron correspondencia con su antiguo discípulo de La Flèche. Siguen tardíamente el cartesianismo los PP. PAULIAN, que con propósitos conciliadores dedicó tres volúmenes a un *Traité de paix entre Descartes et Newton;* JOSÉ MANGOLD (1719-87) y ANTONIO GUÉNARD, cuyo elogio de Descartes ganó el premio de elocuencia de la Academia francesa (1754). Lo presenta como tipo del espiritualismo moderno y del cristianismo contra los materialistas y ateos. El P. FRANCISCO PARA DU PHANJAS (1724-97) en su *Théorie des êtres sensibles, ou Cours complet de Physique spéculative, expérimentale, systématique et géométrique, mise a la portée de tout le monde* (París 1788, I, p. II) proclama: «Donnez-moi de la matière et du mouvement, disoit l'immortel Descartes, et je construirai ce monde visible. Nous n'adoptons point son système; mais nous adoptons son principe». En sus *Eléments de Métaphysique sacrée et prophane, ou théorie des êtres insensibles* (Besançon 1767) mezcla el cartesianismo con doctrinas de Malebranche y de la escolástica. Su entusiasmo se manifiesta en este elocuente párrafo: «¡Apareció Descartes! Armado de todas las fuerzas del genio, se atrevió a luchar él solo en favor de la filosofía y de la razón contra el universo esclavizado al peripatetismo... Espíritu amplio, sublime, profundo, pero tal vez demasiado audaz. Descartes tendrá eternamente la gloria de haber llevado al mundo pensante hacia el descubrimiento de la verdad, ya que no siempre tuvo la gloria de alcanzarla él mismo. A este genio feliz es a quien debe la filosofía su restablecimiento y sus inmensos progresos» [12]. En el mismo volumen figuran *Trois discours sur la Religion,* contra los deístas. Al fin de su vida publicó *Institutiones philosophicae ad usum seminariorum et collegiorum* (París 1782).

Entre los Mínimos merece mención especial el P. MARINO MERSENNE (1588-1648), natural de Oizé (Marne). Estudió en el colegio de La Flèche (1604-9), en la Sorbona y el Colegio de Francia. En 1612 ingresó en la orden de los Mínimos. A pesar de haber coincidido con Descartes en La Flèche, parece que apenas se trataron allí. Su amistad comenzó en París en 1623, y desde entonces mantuvieron estrecha relación y abundante correspondencia. Con-

[10] P. LEMAIRE, *Dom Robert Desgabets. Son système, son influence et son école* (París, Alcan, 1902).

[11] GASTON SORTAIS, S. I., *Le cartésianisme chez les jésuites français au XVII et au XVIII siècle,* en *Archives de Philosophie* vol.6 cah.3 p.253-361 (París, Beauchesne, 1929).

[12] Traducida al latín con el título *Theoria entium insensibilium sive Metaphysica sacra et prophana, omnium captui accommodata*'(Venecia 1782). No obstante, en la aplicación a la Eucaristía rechaza las teorías cartesianas: «Physica Cartesii systemata ingeniosae fabulae sunt nulla ratione suffultae» (vol.3 p.493).

tribuyó poderosamente a la difusión de las doctrinas cartesianas, pero personalmente fue independiente o ecléctico. Por temperamento se inclinaba más bien al mecanismo de Hobbes y Gassendi. Leibniz dice que «el P. Mersenne no es tan cartesiano como él mismo cree serlo». Combatió a los escépticos y «libertinos» [13].

En realidad, ni Mersenne ni Maignan pueden considerarse como epígonos de Descartes. Como Gassendi, tienen personalidad propia y son, cada uno a su manera, representantes de un mismo espíritu, cada vez más acentuado, de oposición a la física escolástica y de un ansia creciente de renovación de la ciencia dentro de un concepto experimental, mecanicista y corpuscular de la materia. Dentro de esta afinidad común hay entre ellos notables diferencias. Descartes prescinde de los sentidos e intenta construir una física esencialmente racional y matemática. Mersenne se mueve también dentro de una tendencia más matemática que experimental. Gassendi se decide abiertamente por el empirismo y por una física corpuscular, con átomos homogéneos, a la manera de Epicuro. Maignan sigue también la tendencia empirista en física, llenará su habitación de Toulouse de toda clase de instrumentos que admiraron en 1660 al rey Luis XIV cuando le hizo una visita camino de San Juan de Luz, pero defenderá un atomismo heterogéneo. Exactamente ha escrito Roberto Lenoble: «Cuando uno se acerca al siglo XVII partiendo, como es el buen método, de la filosofía del siglo XVI, se ven surgir antes de Descartes o a su lado las múltiples corrientes que forman el pensamiento moderno. Todas tienen un carácter común: el mecanicismo; pero no todas pasan por Descartes. El cartesianismo no fue sino uno de los caminos posibles del mecanicismo, sin duda el más espléndido; pero otros pensadores abrieron también otros caminos más modestos, pero que han sido seguidos también por mucho tiempo» [14].

MANUEL MAIGNAN (1600-76).—Mínimo de la provincia de Toulouse, profesor en el convento de la Trinità dei Monti en Roma. Además de otras obras físicas y matemáticas escribió un *Cursus philosophicus concinnatus ex notissimis cuique principiis ac praesertim quoad res instauratus, ex lege naturae sensatis experimentis comprobatus* (4 vols. [Toulouse 1652], 2.ª edición, Lyón 1673). *Philosophia sacra, sive entis tum supernaturalis tum increati*, etc. (1.ª parte. Tou-

[13] Escribió *Quaestiones celeberrimae in Genesim... in hoc volumine athei et deistae impugnantur et expugnantur et Vulgata editio ab haereticorum calumniis vindicatur* (Paris 1623). *L'impiété des déistes et des plus subtils libertins découverte et refutée par raison de théologie et de philosophie* (P. 1625). *Traité de l'harmonie universelle* (P. 1628). *La vérité des sciences contre les sceptiques et Pyrrhoniens* (P. 1625); *Harmonie universelle* (P. I, 1636; II, 1637). *Cogitata physico-matematica* (P. 1644). HILARION DE COSTE, *Vie du R. P. Marin Mersenne* (Paris 1649); *Correspondance du Père Marin Mersenne religieux minime*, publiée par Mme. Paul Tannery, ed. et annotée par C. de Waard y R. Pintard, 3 vols. (París 1933-1946).

[14] R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (París 1943) p.3.

«Maignan representa, junto a Mersenne y otros ilustres pensadores del siglo XVII, uno de los múltiples caminos abiertos entonces a la concepción mecanicista del mundo natural, y con ello le toca no pequeña parte en la evolución decisiva producida en aquel siglo, esto es, en la formación del pensamiento moderno» (R. CEÑAL, S. I., *La filosofía de Emmanuel Maignan*: RevFil 13 [Madrid 1954] 15-68).

louse 1661; 2.ª parte, Lyón 1672), a la que añadió cinco apéndices para responder a las objeciones de sus impugnadores [15].

Adopta una actitud independiente, pero a la vez acogedora de las nuevas tendencias empiristas y mecanicistas, apartándose decididamente de la escolástica [16]. Le parece ocioso entretenerse en cuestiones dialécticas [17]. Considera la metafísica como una «Philosophia entis», a la que sería mejor llamar *Prophysica*, y cuyo objeto no son los entes inmateriales, lo cual pertenece a la teología, sino sólo las nociones generales sobre el ser en universal (non alia tradere quam de ente sunt universaliter sumpto). Le interesa pasar cuanto antes a la física, que es la verdadera ciencia de los seres reales. En física, el método propio es el experimental, que debe prevalecer por encima de todas las especulaciones abstractas [18]. Su actitud es netamente mecanicista. Niega el hilemorfismo. Una cosa es la extensión abstracta (matemática) y otra los cuerpos físicos. Niega las formas sustanciales y la distinción real de los accidentes respecto de la sustancia. La cantidad no es un accidente realmente distinto de las partes sustanciales del ser cuanto [19]. Tampoco hay cualidades reales. Las especies sensibles (intencionales) no son más que la acción de los objetos sobre los órganos de los sentidos. Los cuerpos se constituyen por átomos heterogéneos, específicamente distintos entre sí [20]. Aplicando sus teorías al misterio de la Eucaristía, sostiene que en ella cesa la sustancia del pan y su actividad es suplida por la acción de Dios (insuper ex his habes, quid sit ea, quam dixi, species seu repraesentatio similitudinaria vel apparentia panis et vini) [21].

Las teorías de Maignan suscitaron fuerte oposición. Le impugnaron los jesuitas Teófilo Raynaud y Juan Guilleminot [22] y los dominicos Nicolás Arnu, Vicente Barón y Nicolás Gennaro (*Adversus atomos redivivas opusculum dogmaticum* (Tolosa 1705). Salieron en defensa suya los mínimos JACOBO SALIER (1615-1707), *Historia scholastica de speciebus eucharisticis*, y JUAN SAGUENS († 1718), su discípulo predilecto, que escribió *Accidentia profligata, species instauratae, sive*

[15] RAMÓN CEÑAL, S. I., *Emmanuel Maignan. Su vida, su obra, su influencia*: RevEstPol 66 (1952) 111-149.

[16] «Quidquid sit de Cartesio et Gassendo, quibus ego sane conferre me nolim, ego tamen... nullatenus me profiteor esse Epicuraeum, sed neque Aristotelaeum, neque Platonicum; cum nulla sit huiusmodi secta quae non per fidem sit castiganda» (*Appendix* II p.151).

[17] «Non satis video cui bono futurae sint amplissimae et decantatissimae disputationes circa Logicae obiectum, subiectum, finem, nomina» (*Cursus Philosophicus* p.2).

[18] «Nescio quo malo saeculorum, sic Scholae Physices parum assueverint sensatis experimentis physicis, et totae sint in metaphysicis praecisisque subtilitatibus, formalitatibus, abstractionibus, et abstractionum abstractionibus, ut non defuerit, qui propositas e physicis conclusiones defendens, arguenti a contraria experientia satis facili et trita, responderit. *Nego experientiam*» (*Cursus Phil.* p.127).

[19] «Materia compositi physici vi suae entitatis, absque omni sibi addito accidente a se distincto, habet partes tum ab invicem distinctas tum extra se invicem positas tum denique impenetrabiles» (*Cursus Phil.* p.510).

[20] «Tales namque ego atomos pono, quales non figura solum et situ differant aliae ab aliis; verum diversitatem etiam habeant naturae, stante licet figurae similitudine (*Cursus Phil.* p.590).

[21] M. GRABMANN, *Die Philosophie des Cartesius und die Eucharistielehre des E. Maignan* en *Cartesio*, etc.: RFNS (1937) 425-436; E. AMMANN, en DTC IX 1453-54.

[22] *Selectae ex universaliore Philosophia Quaestiones, in quibus recentiorum Philosophorum doctrina, quatenus Aristotelicae contraria refellitur* (París 1617)

de speciebus panis et vini post consecrationem dumtaxat manentibus (Milán 1700). *Philosophia Maignani scholastica sive in formam concinniorem et auctiorem scholasticam digesta distributa in tomos quatuor* 4 vols. (Toulouse 1703), que fue incluida en el *Indice de libros prohibidos* (7 junio 1707). *Systema gratiae philosophico-theologicum* (T. 1705), que corrió igual suerte en 26 de enero de 1706. Contra el dominico Gennaro escribió *Systema eucharisticum Maignani vindicatum adversus atomos redivivas* (T. 1705) [23].

La Iglesia no había condenado más obras de Maignan que su libro *De usu licito pecuniae, dissertatio theologica* (decreto de 24 de octubre de 1674), pero su actitud quedaba clara al condenar las obras de su discípulo Saguens. No obstante, las doctrinas maignanianas encontraron amplio eco y defensores en España, episodio del que hablaremos más adelante.

Anticartesianos.—No todas las objeciones que acompañan a las *Meditaciones* son de anticartesianos. Pero son un indicio de la oposición que sus doctrinas encontraron desde el primer momento. Antes de publicarse las *Meditaciones*, el P. Mersenne dio a conocer el manuscrito a varias personas, con el ruego de que le manifestaran su opinión. Descartes publicó a continuación del texto de las *Meditaciones* las observaciones que le hicieron, acompañadas de las respuestas correspondientes. Las primeras objeciones son de Caterus (Kather), teólogo de Amberes; las segundas, de varios teólogos interrogados por el P. Mersenne; las terceras, de Hobbes; las cuartas, de Antonio Arnauld; las quintas, de Gassendi; las sextas, de varios teólogos y filósofos; las séptimas, del P. Bourdin, S. I., que Descartes añadió en la segunda edición.

El adversario más encarnizado en Holanda fue Gisberto Voët (1593-1676), natural de Heusde. Estudió en Leyde. Pastor protestante, profesor de teología y lenguas orientales y rector de la universidad de Utrech [24]. Escribió *Selectae disputationes theologicae* y *Exercitia pietatis*. Atacó desaforadamente a Descartes, acusándolo de «papista», de espía de los jesuitas («jesuitaster»), presentando sus doctrinas como contrarias a la fe, propicias al escepticismo y peligrosas para la religión y el Estado. Logró que en 16 de marzo de 1642 se abriera proceso contra su «philosophia nova et praesumpta», pero pudo cortarse, gracias a la protección del príncipe de Orange y a la intervención del embajador de Francia. Descartes se vio obligado a contestar con su *Lettre au très célèbre Voët*, en que responde a sus invectivas con moderación, a la vez que con fina ironía. Voët hizo destituir de su cátedra al médico cartesiano Regius, contra el cual escribe: «Una filosofía que rechaza las formas sustanciales de las cosas, con sus facultades propias y sus cualidades activas, y, por consiguiente, las naturalezas distintas y específicas de las cosas... no puede concordarse ni con la física de Moisés ni con todo lo que enseña la Sagrada Escritura. Esta filosofía es peligrosa, favorece el escepticismo, es apta para destruir nuestra

[23] R. Ceñal, a.c.: RevEstPol (1952) p.138ss.
[24] M. de Wulff, *Histoire de la Philosophie en Belgique* (Bruselas-París 1910) c.3 p.182ss.

fe acerca del alma racional, la procesión de las divinas personas en la Trinidad, la encarnación de Jesucristo, el pecado original, los milagros, las profecías, la gracia de nuestra regeneración y la posesión de los demonios». Colaboró en la ofensiva su discípulo MARTÍN SCHOOCKIUS, de Lovaina, que escribió un libelo, *Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Des Cartes* (1644), acusándole de «Nuevo Loyola», discípulo de los jesuitas, escéptico, materialista y ateo como Vanini.—El luterano REVIUS, en su *Suarez repurgatus* (1644) atacó duramente la escolástica y el cartesianismo.—CONNING († 1681) se destacó como antiaristotélico y anticartesiano.—JUAN COCCEIUS (1603-69), natural de Brema. Estudió en Hamburgo. Fue profesor de hebreo en Franecker y de teología en Leyde (1649-69). Sostenía que en las figuras del Antiguo Testamento estaban anunciados todos los acontecimientos futuros. Contra su voluntad se vio colocado al lado de los cartesianos. Atacados por Voët y Desmarets, los cocceianos hicieron causa común con los cartesianos de Franecker para combatir a la escolástica.

Descartes encontró también adversarios entre los católicos, pero en general fueron más moderados en sus críticas, que versan especialmente sobre la aplicación de su teoría de la sustancia y la extensión al misterio de la Eucaristía. El P. LAGRANGE, oratoriano, manifestó su desconfianza del cartesianismo y defendió la realidad de las formas sustanciales. Los jesuitas se mantuvieron más bien reservados y, en algunos casos, hostiles a la nueva filosofía. El P. PEDRO BOURDIN (1595-1653) atacó duramente a Descartes en las séptimas objeciones, pero después mantuvo buenas relaciones con él. El P. HONORATO FABRI (1626-86) niega las formas sustanciales en su libro *De plantis et de generatione animalium* (París 1666), pero se opuso al concepto cartesiano de sustancia como peligroso en su aplicación a la Eucaristía. La misma actitud tomaron los padres PARDIES y LUIS LE VALOIS. El segundo presentó a la asamblea de obispos y arzobispos un escrito bajo el seudónimo de Louis Delaville, titulado *Sentiments de M. Descartes, touchant l'essence et les propriétés du corps, opposés à la doctrine de l'Eglise et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie* (París 1680). A este escrito contestó Malebranche con la *Défense de l'auteur de la «Recherche de la vérité» contre l'accussation de M. Louis de-la-Ville*. Fueron también anticartesianos el inglés TOMÁS COMPTON-CARLETON (1561-1666), profesor en Lieja, que escribió una *Philosophia universa* (Amberes 1649). RENATO RAPIN (1621-87), autor de *Reflexiones in philosophiam* y de *Comparaison de Platon et d'Aristote, avec les sentiments des Péres sur leur doctrine* (París 1671). El cardenal TOLOMEI († 1726). El P. JUAN HARDOUIN, en su *Athei detecti* (1733), califica de ateos a Descartes y Malebranche. El P. GABRIEL DANIEL (1649-1718), natural de Rouen y profesor en Rennes, autor de una *Histoire de France*, satirizó el cartesianismo en su *Voyage du monde de M. Descartes* (1690), *Historia de la conjuración formada en Estocolmo contra M. Descartes*[25]. *Nouvelles difficultés proposées*

[25] *Viage de el mundo de Des-Cartes, escrito en francés por el P. Gabriel Daniel de la Cía. de Jesús*, traducido por don Juan Baptista de Ibarra (Madrid, en la Imprenta del Reyno).

par un Peripateticien touchant la connaissance des bêtes (1696). En su *Traité métaphysique de la nature du mouvement* (París 1724) refuta el mecanicismo cartesiano.

CAPITULO XV

Nicolás Malebranche (1638-1715) *

Vida.—Nació en París. Su padre era un alto funcionario de la corte y secretario del rey. Nicolás fue el último de trece hermanos. Por su endeble salud, hasta los dieciséis años estudió en casa con profesores particulares. De 1654-56 completó la filosofía en el colegio de la Marche con el aristotélico M. Rouillard. Estudió teología en la Sorbona, graduándose de bachiller en 1659. Ninguno de estos estudios, que hizo con bastante superficialidad, consiguió entusiasmarle. Más bien quedó disgustado de las discusiones y sutilezas de la escolástica de su tiempo. Rehusó una canongía en Notre-Dame, y a los veintidós años ingresó en el Oratorio de Bérulle (18 enero 1660). Allí encontró un ambiente de agustinismo místico, de paz y sosiego para entregarse de lleno a sus meditaciones. Su biógrafo Ives André, S. J., hace notar que «durante su noviciado se distinguió por su fervor, y principalmente por su tierna devoción a Nuestro Señor». En su formación intelectual «se preocupó por las ciencias

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres complètes* 11 vols. (París, David, 1712); *Oeuvres*, ed. SIMON, 2 vols. (París 1842); *Oeuvres complètes*, ed. crítica por D. ROUSTAN y P. SCHRECKER (París 1938ss); *Oeuvres complètes*, dirigidas por A. ROBINET (París, Vrin, 1958-1965), 20 volúmenes en proyecto, en curso de publicación; *Conversaciones sobre Metafísica*. Trad. A. ZORAYA (Madrid, Bibl. Econ. Filosófica, 1889), 3 vols.

Estudios: BLAMPIGNON, E. A., *Études sur Malebranche* (París 1862); BLONDEL, M., *L'anticartésianisme de Malebranche:* Rev. Mét. Mor, (1916); BRETON, MGR. G., *Les origines de la philosophie de Malebranche:* Bull. de Litt. ecclésiastique del'Institut Catholic de Toulouse (marzo 1912); BRIDET, L., *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche* (París 1929); CHURCH, R. W., *A Study in the Philosophy of Malebranche* (Londres 1931); DELBOS, V., *Etudes sur la philosophie de M.* (París, Bloud et Gay, 1924); DE MATTEIS, F., *L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. M.* (Nápoles 1936); DEL NOCE, A., *La veracità divina e i rapporti di ragione e fede nella filosofia di Malebranche:* RivFilNeosc (Milán 1938). Suplemento al volumen XXX p.143-178; ID., *Bibliografia malebranchiana:* ibid., p.361-380; DUCASSÉ, P., *Malebranche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie* (París 1942); GAONACH, J. M., *La théorie des idées dans la philosophie de M.* (Rennes 1909); GUÉROULT, M., *Malebranche* 3 vols. I: *La visión en Dieu.* II: *Les cinq abîmes de la Providence. L'ordre et l'occasionalisme.* III: *La Nature et la grâce* (París, Aubier, 1955-59; ID., *Etendue et psychologie chez M.* (París 1940); GOUHIER, H., *La vocation de M.* 2 vols. (París, Vrin, 1926); ID., *La philosophie de M. et son expérience religieuse* (París 1926, 1948); ID., *Malebranche. Textes et commentaires* (París, Les moralistes chrétiens, 1929); JOLY, H., *Malebranche* (París, Alcan, 1901); LABBAS, L., *La grâce et la liberté dans M.* (París 1931); LAIRD, J., *Great Thinkers.* VII: *Malebranche.* Artículo en *Philosophy* (1936); LE MOINE, A., *Les vérités éternelles selon M.* (París 1936); LUCE, A. A., *Berkeley and Malebranche* (Londres 1934); MENNICKEN, P., *Die Philosophie des N. Malebranche* (Leipzig 1926); MONTCHEUIL, Y., DE, *Malebranche et le quiétisme* (París, Aubier, 1946); MOUY, P., *Les lois du choc des corps d'après M.* (París, Vrin, 1927); MADU, P. S., *M. and Modern Philosophy* (Calcuta 1944); OLLÉ-LAPRUNE, L., *La Philosophie de M.* 2 vols. (París 1870-72); PILLON, F., *L'évolution de l'idéalisme au XVIII siècle:* L'Année Philosophique (1893): *Malebranche et ses critiques;* (1894): *Spinozisme et malebranchisme;* (1895): *L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle;* ROBINET, A., *Malebranche et Leibniz* (París, Vrin, 1955); ROBINSON, L., *Le «cogito» cartesien et l'origine de l'idéalisme moderne:* Revue philosophique (1937); STIELER, G., *Malebranche* (París 1915). Trad. esp. por RAMÓN GÓMEZ DE LA SERNA (Madrid, Rev. de Occ., 1931); VIDGRAIN, J., *Le christianisme dans la philosophie de M.* (París, Alcan, 1923); ID., *Revue de Mét. et de Morale* (1916). Número especial dedicado a Malebranche, estudios de M. Blondel, Em. Boutroux, P. Duhem, V. Delbos, etc.; ID., *Malebranche nel terzo centenario della sua nascita* (Milán, Vita e Pensiero, 1938).

que podrían ser más convenientes a su estado. Los más hábiles del Oratorio, viendo en él un talento tan grande, abierto y fácil, cada uno quiso atraerlo a su especialidad. Los teólogos no le predicaban más que la escolástica, el P. Lecointe su historia, el P. Simón su hebreo y sus rabinos». De momento tuvo éxito el P. Lecointe. Malebranche comenzó a estudiar historia. Pero se cansó pronto, porque le pareció una ciencia no terminada. Un día preguntó a su profesor: Adán ¿era perfecto en el paraíso? Al contestarle que sí, replicó: Pues bien, aquel hombre, que lo sabía todo, sin embargo no sabía ni historia ni cronología» [1]. Se entregó con ardor al estudio de las Sagradas Escrituras y San Agustín, y así se preparó para el sacerdocio, que recibió en 20 de septiembre de 1664. Ese mismo año, yendo un día de paseo, entró en una librería, y entre las novedades le enseñaron el *Traité de l'homme*, de Descartes, que acababan de editar Clerselier y Schuyl. A pesar de sus prejuicios contra el cartesianismo, que hasta entonces no conocía, le causó tal impresión que tuvo que suspender su lectura, pues las palpitaciones de su corazón le impedían respirar. Se dice que exclamó: «Et moi aussi je suis peintre». Quedó seducido por su sencillez, y desde entonces Descartes fue para él el filósofo por excelencia, dedicando cuatro años a estudiarlo a fondo, creyendo encontrar en él un conjunto de doctrinas que continuaban y completaban a San Agustín, y una base filosófica firme para sus propósitos apologéticos. A pesar de su delicada salud fue un trabajador infatigable. A su labor apologética consagró su larga vida, en la que apenas resaltan más episodios que la publicación de sus libros y las polémicas que tuvo que sostener a propósito de algunas doctrinas. Con ellas adquirió gran fama como filósofo. Fueron a visitarle Leibniz y Berkeley. Murió en 13 de octubre de 1715.

Fue un hombre profundamente cristiano y piadoso en su vida y su pensamiento. Es un espíritu concentrado, que mira más hacia dentro que hacia el exterior. Escribe meditando, y con frecuencia sus meditaciones terminan en plegaria. La firmeza de sus convicciones, a veces mantenidas hasta la tozudez, le hizo sostener incesantes controversias a pesar de su carácter afable y pacífico. Una vez establecido un principio y adoptada una posición, no se detiene hasta llegar a las últimas consecuencias. Mantuvo polémicas con Simón Foucher (1644-96), canónigo de Dijon, a propósito de la *Recherche de la vérité*; con Arnauld, acerca de la gracia y de la naturaleza de las ideas; con el P. Luis de Valois, S. I. (Luis Delaville), acerca de la Eucaristía; con Bossuet, sobre la gracia y la providencia de Dios; con el benedictino Francisco Lamy, sobre el amor de Dios; con Fenelón acerca de la cuestión del puro amor; con Leibniz sobre la realidad del mundo exterior, la armonía preestablecida y las leyes del movimiento; con el jansenista Francisco Boursier (1679-1749), doctor de la Sorbona, acerca de la premoción física; con los jesuitas del *Journal de Trévoux* sobre la cuestión de los ritos chinos (mayo 1713). No parece cierto el episodio que cuenta Dugald-Steward, según el cual Berkeley, de

[1] Ives André, S. I. *La vie du R. P. Malebranche*. Publicada por el oratoriano P. Ingold (París 1886).

paso por París, habría ido a visitarle y le halló en su habitación ocupado en preparar un remedio para un catarro. La discusión se animó y Malebranche falleció poco después. Lo único cierto es el propósito de Berkeley de visitar a Malebranche en un viaje que hizo en 1713 («mañana pienso ir a visitar a Malebranche»). Pero en 1715 Berkeley se hallaba en Londres. Su biógrafo Ives André no menciona semejante episodio.

Como escritor es uno de los mejores prosistas en lengua francesa. Su estilo, a veces un poco difuso y verboso, es claro, fluido, transparente, armonioso, expresivo y delicadamente matizado. Con una gran sobriedad de elementos logra efectos admirables y páginas de la más auténtica elocuencia, comparables a Bossuet y Fenelón [2].

Obras.—Los tres primeros libros de la *Recherche de la vérité* aparecieron en París (1674-75). Las críticas del canónigo Foucher (1675) dieron origen a otro volumen de *Eclaircissements* (1678). En 1676 compuso unos *Dialogues sur la religion et la morale de Jésus-Christ*, que publicó con el título de *Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la Religion et de la Morale de Jésus-Christ* (Lyón 1677). De una discusión con Antonio Arnauld, a propósito de la doctrina de la gracia, procede el *Traité de la nature et de la grâce* (Amsterdam 1680), que al fin fue incluido en el *Indice de libros prohibidos* (1689). Contra Arnauld publicó también su *Réponse au livre des vraies et des fausses ideés*, que Bossuet calificó de «pulchra, nova, falsa». En 1676 comenzó sus *Méditations chrétiennes et métaphysiques*. Publicó las cuatro primeras en 1677 y las restantes en Colonia en 1683. *Traité de Morale* (Rotterdam 1684). Los *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (Rotterdam 1688) es la exposición más clara de su pensamiento, en que trata de ordenar sistemáticamente las doctrinas dispersas en otras obras. *Traité de la communication des mouvements* (París 1692). Su delicado estado de salud le inspiró unos *Entretiens sur la mort*, que publicó en 1696. En el *Traité de l'amour de Dieu* (Lyón 1697) discute la cuestión del puro amor contra Fenelón, y fue alabado por Bossuet. *Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* (París 1708). *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* 4 vols. (París 1709). Su última obra fue *Réflexions sur la prémotion physique* (París 1715), contestando a la *L'action de Dieu sur les créatures ou de la prémotion physique* (1713), del jansenista Boursier. Sus éxitos de librería fueron extraordinarios. Solamente la *Recherche de la vérité* alcanzó seis ediciones en vida de su autor.

Influencias.—Malebranche posee una información científica amplia y sólida. Conoce las matemáticas, la física, la mecánica, la biología. Pero considera esas ciencias poco dignas de interés en sí mismas. Solamente las estima en cuanto que pueden valer para ponerlas al

[2] Pero resulta un poco exagerado decir: «On l'a dit, nous ne sommes pas assez fiers de notre Malebranche; c'est un Platon chrétien» (J. CALVET, *Littérature française* [París 1929] p.112).

servicio de la revelación. Sus grandes preocupaciones son de orden religioso y teológico, centradas en torno a los dos grandes temas agustinianos, Dios y el alma. Desde sus primeros años se disgustó de la filosofía escolástica, que considera inspirada en el paganismo de Aristóteles [3].

Malebranche recibió su formación religiosa bajo el P. Bourgoing, cuyo riguroso ascetismo hubo de ser atenuado por su sucesor P. Gibieuf. En el Oratorio predominaba la espiritualidad berulliana, esencialmente teocéntrica. La realidad de la criatura casi quedaba disipada ante la realidad plena de Dios. El autor preferido era San Agustín, que fue el predilecto de Malebranche, al que estudió intensamente y cuyas citas aparecen en sus obras a cada paso, si bien fijándose siempre en sus doctrinas más imbuidas de neoplatonismo [4].

A pesar de una cierta adhesión oficial al aristotelismo, «la nueva filosofía» de Descartes había ganado fervorosos partidarios en el Oratorio. En ella creyó Malebranche encontrar lo que no había hallado en la escolástica: un método claro, fácil, exacto, preciso, racional, deductivo y un vehículo más apto para la expresión de su pensamiento, que piensa poder combinar con sus especulaciones y su misticismo. Descartes no se somete a los sentidos, sino a la veracidad de Dios. Por eso «ha encontrado más verdades en treinta años que todos los demás filósofos anteriores en dos mil». Malebranche reconoce su deuda con «ce savant philosophe, à qui je dois plus qu'à tous les autres ensemble». San Agustín y Descartes serán las dos influencias fundamentales, en cuyas doctrinas tratará de apoyar sus propósitos apologéticos de defensa del cristianismo. Del cartesianismo tomará el método, su desconfianza en los sentidos y su confianza ilimitada en el poder de la razón, su distinción de las tres sustancias: la divina, el pensamiento y la extensión, y también su física y su psicología. No obstante, el cartesianismo no es más que la fachada exterior de la filosofía de Malebranche. Internamente lo somete a profundas modificaciones, una veces apartándose decididamente de él en numerosas teorías, y otras llevando sus principios hasta conclusiones que habrían asustado al mismo Descartes.

Propósitos.—Malebranche se propone, ante todo, ser un apologista del cristianismo. Entre la razón y la fe no puede haber oposición, pues ambas provienen de una misma fuente, que es la luz divina del Verbo. La fe se completa con la filosofía, y la filosofía con la fe. Pero sólo la fe es verdaderamente

[3] Aristóteles está lleno de contradicciones (Aristote se contredit souvent). La «miserable filosofía que enseña estas cosas no es la que se ha recibido de Adán, sino la que se ha recibido de la serpiente, porque, después del pecado, el espíritu del hombre es pagano por completo». En cambio, el cartesianismo, o «la filosofía que se llama nueva, que se representa como un espectro para asustar a los espíritus débiles, que se menosprecia y se condena sin escucharla; esta filosofía arruina todos los argumentos de los libertinos, estableciendo su más grande principio, que está perfectamente de acuerdo con el primer principio de la religión cristiana, que no hay que amar ni temer más que a un Dios, porque solamente Dios puede hacernos felices» (*Recherche* VI 2.ª parte c.3).

[4] PIERA TAVECCHIO, *La spiritualità berulliana e la filosofia di Malebranche. Malebranche nel terzo centenario della sua nascita*: RFNS, suplemento al vol.30 (Milán 1938) 1-45.

infalible. La certeza y la verdad total se logran en la íntima compenetración entre ambas. Por esto la filosofía tiene que ser esencialmente cristiana.

Descartes conservó su fe de cristiano y mantuvo un respeto más bien negativo hacia la teología. Pero disoció por completo el orden racional y el revelado, el filosófico y el sobrenatural. Malebranche incurre en el extremo opuesto. Distingue perfectamente los dos órdenes, el natural y el sobrenatural, pero a la vez los mezcla de tal modo, que da origen a fuertes confusiones. Se esfuerza por construir una síntesis filosófica en que la ciencia quede envuelta en la fe (la foi enveloppant la science), y hace intervenir más de lo debido el influjo del pecado original, el cual corrompió la naturaleza y obnubiló la inteligencia. Por esto la razón humana no puede alcanzar la verdad sin ayuda de la fe. La pura razón no basta para llegar a la verdad. «Los filósofos, mi querido Aristo, están obligados a la religión revelada, porque solamente ella puede sacarlos del atolladero en que se encuentran» [5]. Malebranche distingue entre la razón y la fe. Considera la filosofía como obra de la razón, y no toma los principios de la fe para deducir conclusiones filosóficas. Sin embargo, no las separa suficientemente, y mantiene entre ellas una homogeneidad que le hace dar frecuentes saltos de un orden a otro. Una misma es la Razón trascendente divina, que ilumina a la razón humana de dos maneras, internamente por medio de la evidencia y el raciocinio, y externamente por medio de la revelación y la fe. Esa Razón tiene un valor absoluto. «La Razón de que yo hablo es infalible, inmutable, incorruptible, ella debe ser siempre la dueña; Dios mismo la sigue» [6]. La fe guía a la inteligencia. Pero la inteligencia ilumina al hombre y es la que lo lleva a la verdad y lo hace virtuoso. «La evidencia, la inteligencia, es preferible a la fe, puesto que la fe pasará, pero la inteligencia subsistirá eternamente». «La sabiduría eterna, que es nuestro verdadero camino y la única luz que puede iluminarnos, muchas veces no brilla más que a los ciegos, y, con frecuencia,

[5] «C'est par cette dépendence, par ce rapport, par cette union de notre esprit au Verbe de Dieu et de notre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu; et quoique cette image soit beaucoup effacée par le péché, cependant il est nécessaire qu'elle subsiste autant que nous» *(Recherche de la vérité* III 2.ª parte c.6). *Entretiens* IV n.17. «Les philosophes ne peuvent donc s'assurer d'aucune chose, s'ils ne consultent Dieu, et si Dieu ne leur répond. Ils ont beau se récrier sur cela, il faut qu'ils se rendent, ou qu'ils se taissent».

[6] En el prólogo de las *Méditations chrétiennes* exclama: «O sagesse éternelle, je ne suis pas ma lumière a moi même; et les corps qui m'environnent ne peuvent m'éclairer; les intelligences mêmes, ne contenant point dans leur être la raison qui les rend sages, ne peuvent communiquer cette raison à mon esprit. Vous êtes seule la lumière des anges et des hommes; vous êtes seule la raison universelle des esprit; vous êtes même la sagesse du Père, sagesse éternelle, immuable, nécessaire, qui rend sages les créatures et même le créateur, quoique d'une manière bien differente» *(Prière)*.

no habla más que a los sordos, cuando les habla en el secreto de la razón, pues nosotros estamos casi siempre derramados hacia el exterior».

La filosofía de Malebranche es un intento de exposición y defensa del cristianismo a la luz de las doctrinas de San Agustín y de la filosofía de Descartes. De todo lo cual resulta una extraña mescolanza de cristianismo, agustinismo, cartesianismo, racionalismo y fideísmo, en que los principios, llevados con lógica implacable hasta sus últimas consecuencias, terminan en uno de los conjuntos filosóficos más extraños y chocantes, a la vez que más devotos, que se han dado en la historia.

La visión en Dios.—El ontologismo de Malebranche proviene de dos fuentes. En primer lugar, del cartesianismo, acentuando el dualismo radical y la incomunicabilidad absoluta entre cuerpo y alma. Nuestras ideas no pueden provenir de los sentidos, sino que es preciso buscarles otro origen superior. Malebranche considera también las «ideas» como objeto inmediato de nuestro conocimiento. No conocemos las cosas directamente, sino por medio de las ideas. Pero, a diferencia de Descartes, opina que las ideas no están en nuestro entendimiento, sino fuera de nosotros. Son seres reales y espirituales, situados en otro mundo inteligible, mucho más perfecto que el material y visible que perciben los sentidos. Este segundo concepto cree hallarlo en la teoría de las «verdades eternas e inmutables» de San Agustín. «Reconozco y protesto que es a San Agustín a quien debo la opinión que he expuesto sobre la naturaleza de las ideas».

Actitud previa. El proceso de la demostración en la *Recherche de la vérité* es netamente cartesiano. Comienza pasando revista a todas las causas posibles de error, a fin de buscar los medios para librarnos de ellas [7]. Ante todo hay que desconfiar de los sentidos. Los sentidos tienen un fin práctico. Sirven para la conservación de la vida y para nuestra comodidad, pero no para conocer la verdad y la naturaleza de las cosas [8]. No nos engañan dentro del campo de su propia competencia, sino que somos nosotros quienes nos engañamos, creyendo que la

[7] «Afin qu'on se délivre tout à fait de la facilité et de l'inclination que l'on a à suivre ses sens dans la recherche de la vérité, on va faire dans les chapitres suivants une déduction des principales et des plus générales erreurs ou ils nous jettent» (*Recherche* I n.3).

[8] «Il faut toujours se souvenir que les sens ne nous sont pas donnés pour nous découvrir la vérité, ou les rapports exacts que les objects ont entre eux, mais pour conserver notre corps et tout ce qui peut lui être utile» (*Entretiens* XII 2,1). «Ce ne sont de fidèles témoins que pour ce qui regarde le bien du corps et la conservation de la vie. A l'égard de tout le reste, il n'y a nulle exactitude, nulle vérité dans leur déposition» (*Entretiens* I n.1). «Faux témoins par rapport à la vérité, mais moniteurs fidèles par rapport a la conservation et à la commodité de la vie» (*Entretiens* IV n.15).

realidad es tal como aparece representada en nuestras sensaciones [9].

Hay «cualidades» primarias y secundarias. Solamente son verdaderas las sensaciones que responden a las cualidades primarias (extensión). Fuera de nosotros no existe más realidad objetiva que la extensión, con sus dos modos: figura y movimiento. Dios es admirable, por haber sido capaz de producir tantas y tan variadas cosas solamente con la extensión, sin necesidad de formas sustanciales. Las sensaciones que responden a las cualidades secundarias (color, sabor, sonido, calor) carecen de realidad objetiva. No son más que simples modificaciones subjetivas. Nuestros sentidos son esencialmente causa de error. Por lo tanto, si queremos llegar a la verdad, debemos prescindir de ellos y confiar tan sólo en nuestra razón [10].

Origen de nuestras ideas.—Basta la experiencia de cada uno para saber que conocemos ideas, y las distinguimos de las sensaciones. Las sensaciones son oscuras y confusas, las ideas claras y distintas. Las sensaciones son propias de cada uno, y no pueden expresarse con palabras. Yo no puedo hacer experimentar a otro mi placer, mi dolor, ni mi sensación de color. En cambio las ideas son generales, comunes a todos los hombres, definibles y comunicables por la palabra.

Conocemos ideas. Pero ¿de dónde provienen? Según Malebranche no las poseemos dentro de nosotros mismos, sino que tenemos que buscar su origen fuera y por encima de nosotros. En la *Recherche de la vérité* hace un largo recorrido por todas nuestras facultades, para llegar a la conclusión de que no tenemos ideas, sino que es preciso buscarlas fuera y por encima de nosotros.

a) No pueden provenir de los sentidos.—Malebranche no admite las ideas adventicias de Descartes, pero centra su crítica contra las «especies» sensibles de Aristóteles, intermedias entre las cosas y nuestros sentidos [11]. Según Aristóteles, los cuerpos materiales actúan sobre nuestros sentidos, y el alma adquiere sus ideas mediante la experiencia sensible y la

[9] «Nous devons observer exactement cette règle de *ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps*» (*Recherche de la vérité* I c.5 n.3).

[10] «Rejetez, Ariste, tout ce qui vous est entré dans l'esprit par les sens. Faites taire votre imagination. Que tout soit chez vous dans un parfait silence. Oubliez même, si vous le pouvez, que vous avez un corps, et ne pensez qu'à ce que je vais vous dire... Sans ce travail, ou ce combat de l'esprit contre les impressions du corps, on ne fait point de conquêtes dans le pays de la vérité» (*Entretiens* I n.1).—«Non, je ne veux plus écouter mes sens. Je veux toujours rentrer dans le plus secret de moi-même, et vivre de l'abondance que j'y trouve. Mes sens sout propres à conduire mon corps à sa pature ordinaire: je consens qu'il les suive. Mais que je les suive, moi! c'est ce que je ne ferai plus. Je veux suivre uniquement la raison, et marcher par mon attention dans ce pays de la vérité, ou je trouve des mets délicieux et qui seuls peuvent nourrir des intelligences» (*Entretiens* II).

[11] *Recherche*, l.1, *Des sens*; l.3, 2.ª parte c.2.

abstracción. Pero esto es imposible, por muchas razones. 1) Los cuerpos no pueden desprender ninguna especie representativa, porque, si así fuera, disminuirían sensiblemente a lo largo del tiempo. Además, ¿por qué el aire no podría también producir imágenes por las cuales pudiéramos verlo? 2) Los cuerpos son materiales, y no pueden obrar sobre el alma, que es espiritual, porque la sustancia corpórea y la sustancia pensante son dos cosas heterogéneas e incomunicables. 3) Los cuerpos son radicalmente inertes y no pueden ejercer ninguna actividad causal. 4) Las sensaciones y las ideas tienen caracteres completamente distintos. Luego no pueden provenir de una misma fuente.

Tampoco pueden provenir de la imaginación, la cual no es más que un sentido más amplio y genérico que sirve para reproducir las sensaciones en ausencia de los objetos; o mejor dicho, para dar a Dios ocasión de producirlas en el alma. Los sentidos y la imaginación son causas de error, tanto más cuanto que han sido corrompidos por el pecado original, doctrina que desempeña un papel muy importante en la filosofía de Malebranche [12].

b) Tampoco pueden provenir de nosotros mismos (contra las ideas «a meipso factae» de Descartes). El alma no tiene poder para producir ideas. Producir es crear. Ninguna criatura es capaz de crear, porque toda causalidad productiva tiene algo de divino. Tenemos la idea de Infinito, y, por lo menos ésta, no ha podido ser producida por nosotros, porque la causa debe ser proporcionada al efecto, y un entendimiento finito no puede producir un efecto infinito [13].

c) Tampoco pueden ser innatas, o creadas por Dios en nosotros a la vez que creó nuestro entendimiento [14]. En el mundo hay infinitas cosas e infinitas figuras que podemos representarnos de infinitas maneras. Para esto necesitaríamos tener en nuestro entendimiento un almacén (magasin) infinito de ideas para representarlas en cada caso. Y ¿cómo seríamos capaces de manejar ese arsenal infinito de ideas? Tampoco es digno de Dios estar causando o suministrándonos las ideas que necesitamos, pues en cada momento podemos pensar las cosas más diversas. «Dieu agit toujours par les voies les plus simples», y hay otros medios más sencillos y naturales para explicar nuestro conocimiento, sin recurrir a la creación de un número infinito de seres.

[12] *Recherche* l.2, *De l'imagination.*
[13] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.3.
[14] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.4.

d) Rechaza también la opinión de los que piensan que «el entendimiento, para percibir los objetos, no tiene necesidad más que de sí mismo, y que, considerando sus propias perfecciones, puede descubrir todas las cosas que existen fuera de él» [15]. Estos pretenden que las cosas superiores contienen en alguna manera eminentemente (éminemment) las perfecciones de las entidades inferiores. Así el alma sería «como un mundo inteligible que encerraría en sí todo cuanto comprende el mundo material y sensible e incluso infinitamente más». Pero esto es inadmisible, porque San Agustín ordena: «No digáis que vosotros mismos sois vuestra propia luz» *(Sermo* 8 *de verbis Domini)*. Solamente Dios, como causa ejemplar, contiene en sí todas las cosas. Solamente El «ve en sí mismo todos los seres, considerando sus propias perfecciones en que se representan. El conoce además perfectamente su existencia, porque todos ellos dependen de su voluntad para existir. Dios ve en sí mismo no sólo la esencia de las cosas, sino también su existencia». Pero no sucede lo mismo con los espíritus creados, los cuales son limitados. Pueden conocer infinitas cosas, pero no las contienen en sí mismos. Es imposible que vean en sí mismos ni las esencias ni la existencia de las cosas, porque no están contenidas en ellos ni dependen de ellos.

Por consiguiente, hay que buscar otra explicación «más sencilla», y es la que propone en el capítulo siguiente. Las ideas no son solamente representaciones claras y distintas, sino realidades o seres reales, eternos, infinitos, necesarios, inmutables, divinos, total e intrínsecamente verdaderos. Las ideas son extrínsecas e independientes de nuestro entendimiento. No están en nosotros, sino fuera de nosotros, en Dios, que es donde nosotros las vemos [16].

Dos mundos: el inteligible y el corpóreo.—Malebranche lleva su lógica hasta el extremo, afirmando la existencia de un doble mundo: el de las Ideas, «tout rempli de beautés intelligibles», y el corpóreo, o material. Es más fácil demostrar la existencia del primero que la del segundo, porque las ideas «tienen una existencia eterna y necesaria y para comprenderlo basta con consultar a la razón; mientras que la existencia del mundo corpóreo no es necesaria. Solamente existe porque Dios ha querido crearlo, y «nosotros no podemos ver sus voluntades arbitrarias en la razón necesaria» [17]. Ese mundo

[15] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.5.

[16] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6: *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*

[17] «Il est bien plus facile de démontrer la réalité des idées, que de démontrer l'existence de ce monde materiel. Et voici la raison. C'est que les idées ont une existence éternelle et nécessaire, et que le monde corporel n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer. Ainsi, pour voir le monde intelligible, il suffit de consulter la raison, qui renferme les idées, ou les essences

es, de suyo, invisible, y solamente podemos estar ciertos de su existencia si Dios nos lo revela [18]. Solamente vemos el mundo corpóreo en las impresiones (traces) que Dios produce en nuestra inteligencia, nuestra imaginación o nuestros sentidos. Dios podría aniquilar el mundo material, y seguir produciendo en nuestro cerebro las mismas impresiones (toutes les mêmes traces), y nosotros seguiríamos viendo todas las cosas y todas las bellezas del mundo, sin que éste existiera [19]. Con lo cual tenemos afirmada la posibilidad de un acosmismo semejante al de Berkeley.

Con ese doble mundo—ideal y corpóreo—relaciona Malebranche el dualismo radical entre alma y cuerpo, pensamiento y extensión. Cada uno de ellos vive en un mundo distinto. Las almas viven en el mundo inteligible de las Ideas, y los cuerpos en el de la extensión, y resulta que éstos, de suyo, son invisibles. «Si, pues, la realidad de nuestras ideas es verdadera, y con más razón si es necesaria, eterna, inmutable, es claro que nos hallamos arrebatados a otro mundo distinto del que habita nuestro cuerpo, a un mundo henchido de bellezas inteligibles» [20]. «Es evidente que los cuerpos no son visibles por sí mismos y que no pueden obrar sobre nuestro espíritu ni representarse a él. Esto no necesita prueba, sino que se descubre a simple vista sin necesidad de razonar» [21].

Dios, lugar de las Ideas. Malebranche, lo mismo que Descartes, prescinde del testimonio de los sentidos, con lo cual cierra la fuente exterior de nuestras ideas, las cuales no pueden provenir de las percepciones sensibles. Tanto uno como otro se recluyen en su interioridad, comprometiendo la objetividad de las ideas. Descartes trató de salvarla recurriendo al innatismo y a la garantía de la veracidad divina. Malebranche rechaza el innatismo cartesiano y pretende salvar también la objetividad de las ideas. Pero no en el sentido de que tengan un valor representativo de objetos exteriores, sino haciéndolas seres reales, separados y subsistentes. Su raciocinio es muy

intelligibles, éternelles et nécessaires, ce que peuvent faire tous les esprits raisonables, ou unis a la raison. Mais pour voir le monde matériel, ou plutot pour juger que ce monde existe, car ce monde est invisible par lui-même, il faut par nécessité que Dieu nous le révèle, parce que nous ne pouvons pas voir ses volontés arbitraires dans la raison nécessaire» (*Entretiens* I n.5).

[18] Malebranche distingue dos revelaciones, por las cuales Dios nos hace conocer la existencia de las criaturas, una «por la autoridad de los libros sagrados, y otra por medio de nuestros sentidos». Por la primera, «que no se puede rechazar, se demuestra en rigor la existencia de los cuerpos. Por la segunda se nos asegura suficientemente la existencia de tales o cuales cuerpos» (ibid.). «Car encore que les corps soient invisibles par eux-mêmes, le sentiment de couleur que nous avons en nous... nous persuade que nous le voyons eux mêmes, à cause que l'opération de Dieu en nous n'a rien de sensible" (*Entretiens* XII, II n.1.)

[19] *Entretiens* I n.5.

[20] «Nous voilà dans un monde tout rempli de beautés intelligibles» (*Entretiens* I n.5).

[21] *Xe Eclaircissement.*

sencillo: las Ideas son seres reales, eternos, necesarios, inmutables, infinitos. Unos seres semejantes no pueden estar en las cosas corpóreas y sensibles. Tampoco pueden estar en nuestro entendimiento. Luego no pueden estar más que en Dios, que es el «único ser cuya perfección no es inferior a la de esos arquetipos» [22]. Con lo cual ciertamente evita el innatismo cartesiano, pero a costa de incurrir en el intuicionismo y el ontologismo [23]. «Es absolutamente necesario que Dios tenga en sí mismo las ideas de todos los seres que ha creado, porque de otra suerte no los habría podido producir». «Porque todas nuestras ideas claras están en Dios en cuanto a su realidad inteligible, y allí es donde las vemos nosotros, en la razón universal que ilumina todas las inteligencias (ce n'est qu'en lui que nous les voyons). Si nuestras ideas son eternas, inmutables, necesarias, vos veis bien que ellas no pueden hallarse sino en una naturaleza inmutable. Sí, Aristo, Dios ve en sí mismo la extensión inteligible, el arquetipo de la materia de que está formado el mundo y donde habitan nuestros cuerpos; y, aún más, nosotros la vemos en El» [24].

Dios, lugar de los espíritus.—«Dios está estrechamente unido por su presencia a nuestras almas, de suerte que puede decirse que El es el lugar de los espíritus, lo mismo que, en cierto sentido, los espacios son el lugar de los cuerpos» [25]. «Porque nuestros espíritus no habitan sino en la razón universal, en esta sustancia inteligible que encierra las ideas de todas las verdades que nosotros descubrimos» [26]. Siendo esto así, nada más natural que Malebranche siga la pendiente hasta llegar a las últimas consecuencias. No sólo vemos las Ideas en Dios, sino que, como éstas son los arquetipos de todas las cosas, en ellas vemos también todas las cosas particulares. «El espíritu puede ver en Dios las obras de Dios, pues es cierto que «el espíritu puede ver aquello que en Dios representa a los seres creados. Todo lo cual es «très espirituel, très intelligible et très present à l'esprit» [27].

[22] «Il est certain que Dieu renferme en lui-même d'une manière intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a crées ou qu'il peut créer, et que c'est par ces perfections intelligibles qu'il connoit l'essence de toutes choses, comme c'est par ses propres volontés qu'il connait leur existences». «Or ces perfections sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'homme» *(Xe Eclaircissement)*.

[23] «On ne voit que dans la sagesse de Dieu, les vérités éternelles, immuables, nécessaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette sagesse, l'ordre que Dieu même est obligé de suivre, ainsi que je viens de dire. L'esprit n'est fait que pour cette sagesse, et il ne peut en un sens voir qu'elle. Car s'il peut voir les créatures, c'est que celui qu'il voit, quoique d'une manière fort imparfaite pendant cette vie, les comprend toutes dans l'immensité de son être, d'une manière intelligible et proportionnée à l'esprit» *(Xe Eclaircissement)*.

[24] *Entretiens* I n.10.

[25] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6.

[26] *Entretiens* I n.10.

[27] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6. El abate ex oratoriano Faydit († 1704) le dedicó este verso «Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou».

Dios, Razón universal y Sol de los espíritus.—Es necesario que exista una Razón universal, que ilumine por igual a todos los hombres, y en la cual vean éstos las verdades eternas e inmutables. Dios es el Sol que ilumina el mundo inteligible de los espíritus. «Hay quizás un sol (Sap 5,6) para los espíritus, así como tú ves que hay uno para los cuerpos. Hay quizás una luz (Io 1,9) y una sabiduría eterna, una razón universal, inmutable, necesaria, que ilumina a todos los hombres y los hace razonables» [28].

Malebranche encuentra innumerables razones para demostrar su tesis hasta la evidencia: 1.ª Por el hecho de la coincidencia de todos los hombres en admitir las mismas verdades. «Es, pues, necesario que haya una razón universal que me ilumine a mí y a todas cuantas inteligencias existan. Porque, si la razón que yo consulto no fuese la misma que responde a los chinos, es evidente que yo no podría estar tan seguro como lo estoy de que los chinos ven las mismas verdades que yo veo» [29]. 2.ª Por economía y sencillez. «Dios no hace nunca por caminos difíciles lo que puede hacer por caminos sencillos y fáciles, porque no hace nada inútilmente y sin razón» [30]. Dios con la sola extensión produce todas las cosas materiales y todas las maravillas del universo, incluso la vida y el movimiento de los animales, sin necesidad de formas sustanciales, de almas ni de facultades distintas, como pretenden los escolásticos. Es, pues, mucho más sencillo que los espíritus vean todas las cosas en el arquetipo de la idea única de la extensión inteligible que no que tengan que ver las cosas en sí mismos por medio de una infinidad de ideas. 3.ª Porque de esta manera las inteligencias creadas están más cerca, más unidas y en una dependencia total respecto de Dios, lo cual resulta muy fácil de probar con múltiples textos de la Sagrada Escritura: «Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra a Deo est» (2 Cor 3,5). «Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum» (Io 1,11). Es muy conveniente que los hombres sepan «très distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu». 4.ª Porque, al fijarnos en un ser particular, lo hacemos considerándolo como encuadrado en el conjunto de todos los seres. Ahora bien, si todos los seres están presentes en nuestro espíritu, es porque también está presente Dios, «el cual encierra todas las cosas en la simplicidad de su ser». Tenemos ideas generales o abstractas, y de

[28] *Méditations chrétiennes* I 4.
[29] *X*e *Éclaircissement.*
[30] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6.

aquí se deduce «la presencia de Aquel que puede iluminar el espíritu de una infinidad de maneras diferentes». «Nada puede obrar inmediatamente en el espíritu sino lo que es superior a él, nada puede hacerlo sino sólo Dios; porque solamente el autor de nuestro ser puede cambiar sus modificaciones». 5.ª Dios no puede proponerse en sus operaciones otro fin que a sí mismo. Ahora bien, si Dios creara un espíritu y le diera otro objeto cualquiera como objeto inmediato de conocimiento, equivaldría a hacer ese espíritu para ese objeto y no para sí mismo. Dios no puede crear un espíritu para que conozca sus obras, sino para conocerlo a El. Solamente puede hacer un espíritu que, viendo a Dios, vea al mismo tiempo sus obras en El. Por lo tanto, si nosotros no vemos a Dios, tampoco vemos ninguna otra cosa. 6.ª Porque así se ven las cosas con orden, en cuanto que nuestras inteligencias reciben la iluminación del Verbo divino. De esta manera, percibiendo todas las cosas «por la presencia íntima de Aquel que lo comprende todo en la simplicidad de su ser, Dios será todo en nosotros, y nosotros todo en Dios». Y así también seremos semejantes a Dios por la participación del Verbo divino. «In ipso enim vivimus, movemur et sumus» (Act 17,18). A la objeción de que, según San Juan, «nadie ha visto nunca a Dios», y al hecho de que, si vemos las cosas en Dios, nuestra visión no se distinguiría de la visión beatífica de los bienaventurados en el cielo, responde Malebranche: «Vemos las cosas en Dios, pero no vemos la esencia de Dios» [31]. Pero, en realidad, una vez más, al pretender escapar del mediatismo aristotélico y del innatismo cartesiano, lo único que consigue es incurrir en el intuicionismo y el ontologismo.

¿Cuántas ideas vemos en Dios?—Con la visión de las ideas en Dios quedarían resueltos de golpe todos los problemas de la filosofía. Lo extraño es que, después de haber insistido tanto en ello, cuando Malebranche llega a concretar qué ideas vemos en Dios, las reduce a una sola, que es la de la extensión inteligible, arquetipo de la extensión material, que después se divide en los cuerpos. Pero ni siquiera vemos en Dios las cosas particulares, porque, como su existencia es contingente y depende de la voluntad divina, solamente podemos conocerlas por revelación. *a)* No vemos en Dios la idea clara y distinta de nuestra alma. Más natural que contemplar en Dios el arquetipo de la Extensión inteligible parece que sería contem-

[31] *Entretiens* II 5-7. «Pero, si es verdad que la razón de la cual participan todos los hombres es universal, si es verdad que es infinita, si es verdad que es inmutable y necesaria, es cierto que ella no es diferente de la de Dios mismo, porque solamente el Ser universal e infinito encierra en sí una razón universal e infinita» (*Xe Eclaircissement*).

plar el arquetipo de Pensamiento, y en éste la esencia de nuestra alma. Sin embargo, Malebranche nos asegura que no es así: «Nosotros conocemos claramente la naturaleza y las propiedades de la materia, porque la idea de la extensión que vemos en Dios es clarísima. Pero, como no vemos en Dios la idea de nuestra alma, nosotros sentimos que somos y lo que pasa actualmente en nosotros» [32]. No tenemos idea clara y distinta de nuestra alma: 1) Porque, si la tuviéramos, en ella percibiríamos claramente todas sus propiedades, lo mismo que percibimos las de los cuerpos en la idea de extensión. Pero solamente percibimos nuestra alma por el sentimiento, que es confuso. 2) Las ideas son necesarias, y en ellas no cabe lo contingente. Pero como la existencia del alma es contingente, no podemos verla en las ideas [33]. 3) Si el alma se conociera bien a sí misma, por una idea clara y distinta, se desentendería y separaría del cuerpo. *b)* Tampoco tenemos idea clara y distinta del Infinito, es decir, de Dios. Porque Dios no puede estar contenido ni representado en ningún arquetipo anterior a El. Vemos las ideas en Dios, que es el lugar de los espíritus y de las ideas. Pero no vemos a Dios, ni conocemos su esencia infinita «tal como es... según su realidad absoluta» [34]. *c)* Solamente podemos contemplar la idea clara de la extensión inteligible y de sus modos (figura y movimiento). Por lo tanto, esa idea es el objeto propio e inmediato de nuestro entendimiento, y es el medio por el cual conocemos todos los demás objetos [35].

Con todo lo cual tenemos que la teoría tan prometedora de la visión de todas las cosas en Dios viene a quedar reducida a la contemplación del arquetipo de la extensión inteligible y de sus modos generales, figura y movimiento. Pero ni siquiera conocemos sus realizaciones particulares en los cuerpos, porque éstos son contingentes y su existencia depende de la voluntad de Dios. Así, pues, no podemos conocerlos en su Idea necesaria sino por revelación divina.

La existencia de Dios.—En Descartes, la existencia de Dios era una condición indispensable para garantizar la veracidad de sus deducciones. En Malebranche es una cosa tan

[32] X° *Eclaircissement.*

[33] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.7 n.4. «Je ne connais point l'âme, ni en général, ni la mienne en particulier, par son idée. Je sçai que je suis, que je pense, que je veux, parce que je me sens. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps; cela est vrai. Mais je ne sçai point ce que c'est que ma pensée, mon désir, ma doleur» (*Réponse à M. Arnauld* c.23).

[34] *Entretiens* II n.7.

[35] *Entretiens* II n.3 y 5: «Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée que le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype». No obstante, en la *Recherche* será la prueba fundamental para demostrar la existencia de Dios (l.3, 2.ª parte c.6).

evidente que no necesita demostración. Todo su sistema está sostenido sobre esta evidencia. Por esto no formula pruebas propiamente dichas, sino que se limita a multiplicar las expresiones de una verdad que le parece absolutamente evidente.

1.ª *Por la identidad de esencia y existencia.*—Malebranche considera válido el argumento cartesiano: «Debe atribuirse a una cosa aquello que se concibe claramente como incluido en la idea que la representa. Ahora bien, la existencia necesaria está incluida en la idea que representa un ser infinitamente perfecto. Por consiguiente, debe decirse que el ser infinitamente perfecto existe». Por su parte, lo formula de esta manera: La esencia infinita implica necesariamente la existencia. «No puede verse la esencia de un ser infinitamente perfecto sin ver allí la existencia; no se le puede ver simplemente como un ser posible; nada lo comprende; nada puede representarlo. Por consiguiente, si se piensa en él, es preciso que exista» [36].

2.ª *Por la idea de infinito.*—Malebranche entiende por idea de infinito la del ser en abstracto, prescindiendo de toda limitación y determinación. No es *tal* ser, sino *el* ser. Esa idea es real, primaria y positiva, anterior a la idea de lo finito, que es posterior y negativa. «La prueba más bella, más destacada, más sólida, la primera y la que da menos cosas por supuestas, es la idea que nosotros tenemos del infinito. Porque nos consta que el espíritu percibe lo infinito, aunque no lo comprenda» [37]. Ahora bien, «el espíritu no solamente tiene la idea del infinito, sino que incluso la tiene antes que la de lo finito. Porque nosotros concebimos el ser infinito sólo por el hecho de concebir el ser, sin pensar si es finito o infinito. Pero para concebir un ser finito es preciso recortar alguna cosa de esa noción general del ser, la cual, por consiguiente, debe ser anterior» [38]. Supuesto este principio, la aplicación es fácil. «Por la divinidad todos nosotros entendemos lo Infinito, el Ser sin restricciones, el ser infinitamente perfecto. Ahora bien, nada finito puede representar lo infinito. Por consiguiente, basta con pensar en Dios para saber que existe». Y así puede continuar Aristo: «Sí, Teótimo, yo estoy convencido de que nada finito puede tener bastante realidad para representar lo infinito. Pero yo estoy cierto de que veo el infinito. Por consiguiente, el infinito existe, porque yo lo veo, y no puedo verlo más que en sí mismo. Pero como mi espíritu es finito, el conocimiento que yo tengo del infinito es finito. Yo no lo comprendo, ni lo puedo medir;

[36] *Recherche* l.4 c.11 n.2-3.
[37] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6.
[38] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6.

... En una palabra, la percepción que yo tengo del infinito es limitada, pero la realidad objetiva en la cual se pierde mi espíritu, ésa no tiene límites. Es una cosa de la cual ahora me es imposible dudar» [39].

3.ª *Por la existencia de las Ideas.*—Existen Ideas, reales, eternas, infinitas, inmutables y necesarias. Esas Ideas tienen que estar en algún lugar. No están en las cosas, ni tampoco en nosotros, porque nada finito puede contener el infinito. El lugar de las Ideas debe ser eterno e infinito como ellas. Ahora bien, solamente la esencia de Dios es eterna e infinita. Por lo tanto, el lugar de las Ideas es Dios. Luego Dios existe necesariamente. Así, pues, la proposición «Dios existe» es tan evidente y tiene una certeza igual a la del principio cartesiano «Pienso, luego existo» [40]. «La extensión inteligible infinita no es una modificación de mi espíritu, sino que es inmutable, eterna y necesaria. Yo no puedo dudar de su realidad ni de su inmensidad. Ahora bien, todo lo que es inmutable, eterno, necesario y, sobre todo, infinito, no es una criatura ni puede pertenecer a una criatura. Por lo tanto, ella pertenece al Creador y no puede encontrarse más que en Dios. Por consiguiente, hay un Dios y una razón: un Dios en el cual se encuentra el arquetipo del mundo creado que yo habito; un Dios en el cual se halla la razón que me ilumina por las ideas puramente inteligibles que ella suministra abundantemente a mi espíritu y al de todos los hombres. Porque yo estoy seguro de que todos los hombres están unidos a la misma razón que yo; y estoy cierto de que ellos ven o pueden ver lo que yo veo cuando penetro dentro de mí mismo y cuando yo descubro allí las verdades o las relaciones necesarias que encierra la sustancia inteligible de la razón universal que habita en mí, o más bien en la cual habitan todas las inteligencias» [41].

Dicho de otra manera: Todo cuanto se ve, existe. La nada, o lo que no existe, no se puede ver. Vemos intuitivamente la idea de lo infinito, aunque solamente tengamos de ella una percepción muy ligera e infinitamente pequeña (fort légére, ou infiniment petite). Pero no podríamos verla si lo infinito no existiera. Luego lo infinito existe. Ahora bien, esa idea no podemos verla ni en las cosas, ni en nuestra alma, ni en ningún arquetipo que la represente (por ejemplo, como el mundo está representado en el arquetipo de la extensión inteligible),

[39] *Entretiens* VIII n.1.

[40] *Entretiens* II n.5. «Vous voyez certainement par l'étendue intelligible infinite que Dieu est, car il n'y a que lui qui renferme ce que vous voyez, puisque rien de fini ne peut contenir une réalité infinie» (ibid. n.2).

[41] *Entretiens* II n.1.

porque nada finito puede representar el infinito (rien de fini ne peut pas représenter l'infini). Por consiguiente, la vemos en sí misma, vemos el infinito en sí mismo, aunque no lo veamos comprehensivamente, sino de una manera finita, debido a nuestra propia finitud. Luego el infinito existe, y vemos su idea, intuitivamente, en Dios. Por consiguiente, Dios existe.

El ocasionalismo.—*Antecedentes.*—El ocasionalismo es un intento de solucionar el grave problema planteado por el dualismo cartesiano entre alma-pensamiento y cuerpo-extensión. Descartes acudió a la teoría de los «espíritus vitales» para explicar la interacción o al menos la correlación entre las acciones de ambos, pero, al fin, terminó por declarar que le resultaba incomprensible. Geulincx, Clauberg y Cordemoy propusieron dos teorías, basadas en la intervención directa de Dios, pero sin que existiera interacción real entre cuerpos y espíritus. La primera consiste en que Dios puede haber establecido un paralelismo perfecto entre las acciones del alma y los movimientos del cuerpo, los cuales se corresponderían exactamente como dos relojes construidos por un experto relojero, pero sin influirse entre sí. Es la hipótesis que Leibniz adoptará en su «armonía preestablecida». La segunda propone una explicación suponiendo una intervención directa de Dios en cada caso. El cuerpo no influye en el alma, ni el alma en el cuerpo. Pero los deseos del alma serían *ocasión* (causa ocasional) de que Dios produjera en el cuerpo los movimientos correspondientes; y, a su vez, las impresiones recibidas por el cuerpo lo serían para que Dios produjera en el alma las sensaciones correspondientes. Esto es el *ocasionalismo*, que adoptará Malebranche, aunque dándole una amplitud mayor, pues no sólo lo aplica a las relaciones entre alma y cuerpo, sino a los espíritus y a todos los cuerpos extensos entre sí [42].

Fuentes.—El ocasionalismo de Malebranche supone dos tesis cartesianas: 1.ª La inercia absoluta de los cuerpos, los cuales, por ser pura extensión, no pueden tener actividad propia ni, por lo tanto, influirse mutuamente, ni menos influir sobre el alma, que es pensamiento [43]. 2.ª El dualismo radical entre alma y cuerpo, como dos sustancias distintas y heterogéneas entre las cuales no puede haber causalidad recíproca. A esto se suman otros dos principios propios de Malebranche:

1.º La única causa es Dios, Razón universal, Luz y Sa-

[42] P. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique* II p.59.

[43] «Il y a contradiction, je dis contradiction, que les corps puissent agir sur les corps» (*Entretiens* V n.5). «Dieu seul meut les corps par la même action par laquelle il les produit ou les conserve» (*Méditations* V n.14).

biduría eterna, que es la fuente de toda acción y de todo movimiento. 2.º Toda causalidad y actividad es propia de Dios. «No hay más que una verdadera causa, porque no hay más que un verdadero Dios»[44]. «Todo depende de estos dos principios, de los cuales yo estoy convencido: *a)* Que solamente el Creador de los cuerpos puede ser su motor, y *b)* que Dios no nos comunica su potencia sino por el establecimiento de algunas leyes generales, cuya eficacia determinamos nosotros por nuestras diversas modalidades»[45]. Malebranche cree que la causalidad equivale a una verdadera creación, en cuanto que es una producción de ser (sustancial o accidental). No hay causas creadas. Las criaturas no pueden crear, luego tampoco causar. Todas las criaturas, tanto las espirituales como las corpóreas, son puramente pasivas. No pueden crear, ni actuar, ni obrar por sí mismas, ni tampoco influir unas en otras. Los espíritus no pueden conocerse directamente, pues no pueden conocer nada sino en la visión en Dios. Tampoco pueden influirse mutuamente, pues nada pueden obrar sin la determinación de Dios. Lo mismo sucede entre los seres compuestos de alma y cuerpo. Ni el alma mueve el cuerpo, ni el cuerpo influye sobre el alma, como tampoco unos cuerpos sobre otros. Por consiguiente, no puede haber causalidad entre alma y cuerpo, ni de unos espíritus ni de unos cuerpos sobre otros. Los objetos exteriores solamente pueden producir impresiones (traces) en los órganos de nuestros sentidos, con ocasión de las cuales Dios produce en el alma las sensaciones correspondientes[46].

Mecanismo de la acción.—La energía causal o creadora es propia de Dios, que es la única causa. Dios nunca comunica su causalidad a las criaturas. Solamente atiende a sus deseos o impresiones para ejercerla por sí mismo. Pero esa causalidad llega hasta nosotros ordenadamente, a través de las leyes establecidas por el mismo Dios. Hay leyes: *a)* simples, generalísimas e inmutables (par volontés générales et selon les lois les plus simples), las cuales realizan el máximo de efectos con el

[44] *Recherche* l.6, 2.ª parte c.3. «Il n'y a que le Créateur qui puisse être le moteur; que celui qui donne l'être aux corps, qui puisse les placer dans les entroits qu'ils occupent» (*Entretiens* VII n.11). «Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet, l'esprit aperçoit une liaison nécessaire... Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel et les effects l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause».

[45] *Entretiens* VII n.14.

[46] «Car, mon fils, retiens bien ceci: Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait pour exécuter ses desseins d'une manière uniforme et constante, par les voies les plus simples, les plus dignes de sa sagesse et de ses autres attributs» (*Meditations* V n.17). «Comment les objets sensibles auraient-ils la puissance d'agir en moi et sur les corps qui m'environnent? Non, Seigneur, la puissance, qui donne l'être et le mouvement aux corps et aux esprits, ne se trouve qu'en vous» (*Méditations* VI n.22).

mínimo de medios (la simplicité des voies); *b)* particulares, que son esas mismas leyes generales, especificadas en su aplicación por la ocasión que en cada caso les ofrece el estado de las cosas creadas [47]. La Sabiduría infinita de Dios establece las leyes generalísimas, inmutables. Estas son canalizadas, por decirlo así, a través de las leyes particulares, las cuales a su vez son condicionadas por las ocasiones que les presentan los deseos del alma o las conmociones (ébranlements) del cuerpo, Todo ello determina el decreto divino, por el cual se determina una acción o un efecto concreto. Es decir, el efecto se sigue de manera infalible de la acción de Dios, canalizada a través de las leyes generales, particulares y de las ocasiones. Pero, en último término, todo el efecto proviene de la causalidad divina. De esta manera se explica la correlación de los movimientos del alma y el cuerpo, los de unos cuerpos respecto de otros y la comunicación de los espíritus entre sí [48]. Pero ninguno de ellos son verdaderas causas, sino solamente *ocasiones* de que Dios se sirve para realizar sus decretos. Cuando queremos mover un brazo, nuestra voluntad no es más que una ocasión para que Dios decrete la ejecución del movimiento. Cosa parecida sucede cuando chocan dos bolas de billar. El choque es solamente ocasión de que se realice el decreto divino por el cual una bola comunica a la otra una parte de su movimiento [49].

Como de costumbre, Malebranche no puede menos de sacar devotas consideraciones de una doctrina que cree sumamente conforme a las Sagradas Escrituras. Sabiendo que solo Dios es el que obra en las criaturas y que todo está en Dios, nuestra alma se mueve a tributarle temor, gloria y honor. «C'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles. *Soli Deo honor et gloria*» [50].

La libertad.—Admitidos los principios del ocasionalismo, no resulta fácil salvar el hecho de la libertad humana. Sin embargo, Malebranche aborda el tema en numerosos pasajes [51]. Su explicación consiste en lo siguiente: 1) Dios es la causa

[47] *Entretiens* VI n.3.7.

[48] «Ainsi, il est évident que Dieu, voulant unir des esprits à des corps, a dû établir pour cause occasionelle de la connaissance confuse que nous avons de la présence des objets et de leurs propriétés par rapport a nous... les divers ébranlements de ces mêmes corps» *(Entretiens* IV n.15).

[49] «Cette recontre de deux boules est occasion à l'auteur du mouvement de la matière d'executer le décret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes les choses, en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la première» *(Recherche* l.3, 2.ª parte c.).

[50] «C'est en lui que nous sommes. C'est en lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'Apôtre: *In ipso vivimus, movemur et sumus*» *(Entretiens* VIII n.4).

[51] *Recherche* l.1 c.1; *Ier Eclaircissent; Ière Lettre touchant celles de M. Arnauld; Traité de la Nature et de la grâce.*

única y universal de todo cuanto hay en nosotros de real y físico: ser, movimiento, sensaciones, percepciones. 2) Dios crea nuestra voluntad y nuestra libertad, pero no nuestro consentimiento. 3) Nuestra voluntad no es libre ante el Sumo Bien, que la atrae necesariamente. Pero es libre ante los bienes particulares. «Comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens..., nous sentons qu'il nous est libre de nous y ârreter; que nous avons du mouvement pour aller plus loin» [52]. 4) Dios nos mueve hacia el bien, pero nosotros podemos resistir a su voluntad y detener el impulso de la moción divina o desviarlo hacia el mal. Es decir, que en realidad no tendríamos libertad positiva (contradictionis), sino negativa (contrarietatis), de suspensión del consentimiento y, por lo tanto, del efecto, la cual solamente serviría para resistir a la moción de Dios que nos inclina al bien.

El conocimiento del mundo corpóreo.—El dualismo radical entre alma-pensamiento y cuerpo-extensión plantea otro difícil problema al tratar de explicar el conocimiento del mundo exterior. Malebranche no ve dificultad en que el alma se conozca a sí misma y a Dios, pero la encuentra muy grande en que pueda conocer los cuerpos, ya que no puede establecer contacto directo con ellos en virtud de la imposibilidad de la comunicación mutua. El alma solamente puede conocer directamente las ideas en Dios, pero no los cuerpos, que son pura extensión, inertes e incapaces de ejercer ninguna acción ni ninguna causalidad. Por lo tanto, no pueden influir sobre el alma y, de suyo, son invisibles.

Descartes zanjó la dificultad recurriendo a la veracidad divina, la cual garantiza nuestra deducción de la existencia real de los cuerpos partiendo de la idea de extensión. Pero Malebranche no encuentra más recurso que acudir a la revelación divina.

La cuestión tiene dos aspectos. Uno, la contemplación del mundo corpóreo en su arquetipo de la extensión inteligible, en el cual están contenidas y representadas todas las cosas corpóreas *posibles*. Es una contemplación ideal y directa de las cosas tal como se contienen en la inteligencia divina. Este primer aspecto no tiene dificultad para Malebranche. La idea de la extensión inteligible es real, eterna, infinita, necesaria e inmutable. Es la inmensidad del Ser divino, infinitamente participable por las criaturas corpóreas [53]. Es una

[52] I.er *Eclaircissement*. «Dieu te porte invinciblement à aimer le bien en général, mais i ne te porte invinciblement à aimer les biens particuliers» (*Méditations* VI n.17).

[53] «Mais tu dois distinguer deux espèces d'ètendue: l'une intelligible, l'autre matericlle. L'ètendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire; c'est l'immensité de l'Etre divin. en

idea común a todas las inteligencias: de Dios, de los ángeles y de los hombres. Es imborrable, y siempre está presente a nuestro espíritu. De esa idea formamos nosotros todas las figuras inteligibles y sensibles. De ese arquetipo inteligible se deriva la extensión material, de la cual participan todos los cuerpos particulares del mundo sensible [54].

Otra cosa es el conocimiento de los cuerpos particulares existentes en el mundo. Nuestra alma contempla en Dios la idea universal de la extensión inteligible. Pero en la esencia divina no están contenidas las realizaciones concretas de los individuos corpóreos, porque las existencias particulares son contingentes y dependen de la voluntad creadora de Dios [55]. Por lo tanto, el alma (pensamiento) no puede conocer directamente la existencia de los cuerpos. Tampoco podemos dar una demostración estricta, porque «la noción del Ser infinitamente perfecto no encierra relación necesaria a ninguna criatura... La materia no es una emanación necesaria de la divinidad... La existencia de los cuerpos es arbitraria. Si los hay, es porque Dios ha querido crearlos». «Donc il n'est pas posible de démontrer en rigueur qu'il a des corps» [56].

Sin embargo, tenemos la convicción de que existe un mundo material y una multitud de individuos corpóreos fuera de nosotros. Si no existiera, podríamos decir que Dios era causa de que nos engañáramos. Pero su existencia efectiva no podemos conócerla si Dios mismo no nos la revela. «No sólo hay que demostrar que existe Dios y que es veraz, sino también que nos garantiza efectivamente que ha creado el mundo. Y esto sólo podemos saberlo por revelación divina». «Por lo tanto, no hay más camino que el de la revelación que pueda asegurarnos que Dios ha querido crear los cuerpos» [57]. Es decir, que, en último término, para conocer la existencia del mundo corpóreo, tenemos que hacer un acto de fe [58].

Hay una doble revelación: la sobrenatural de los libros sagrados, y la natural, que es el testimonio de nuestros sen-

tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense; c'est, en un mot, l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles... C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible; car le monde que Dieu, a créé est invisible par lui même. La matière ne peut agit dans ton esprit, ni se représenter à lui; elle n'est intelligible que par son idée, qui est l'étendue intelligible» (*Méditations* IX n.9).

54 *Entretiens* I n.8; VI 5; *Méditations* IX n.10.

55 «Et comme l'existence des créatures ne dépend point de nos volontés, mais de celle du créatur, il est encore clair que nous ne pouvons nous assurer de leur existence que par quelque sorte de révélation ou naturelle ou surnaturelle» (*Recherche* l.4 c.9 n.3).

56 *Entretiens* VI n.5.

57 *Entretiens* VI n.5.

58 «Oh mi único Maestro, ¡cuántas verdades me enseñáis, en las cuales yo nunca había pensado! ¡Que los hombres no teman ni amen las criaturas... porque no son más que causas ocasionales que determinan la eficacia de sus leyes!... ¡Cuánto orden y sabiduría en los designios y en la conducta de nuestro Padre: Yo lo adoro y me someto a Él» (*Méditations* I n.18).

tidos. Pero solamente la primera es infalible y tiene una autoridad absoluta, mientras que la segunda está sujeta a muchos errores. Sin embargo, «aunque pueden formularse muchas objeciones que parecen insolubles contra la existencia de los cuerpos, principalmente a los que no saben que Dios debe obrar en nosotros por medio de leyes generales, con todo, yo creo que nadie puede dudar seriamente de ello»[59]. Una de esas dificultades la formuló Berkeley. Si nosotros no conocemos objetivamente más que la extensión-idea, entonces la extensión material no tiene razón de ser, y, por lo tanto, la existencia del mundo corpóreo es superflua o, por lo menos, no es cognoscible. Malebranche responde que directamente no conocemos más que la idea de la extensión inteligible, pero el alma puede conocer la existencia de los cuerpos particulares por revelación divina. Sin embargo, admite que Dios puede causar en nuestros sentidos las mismas impresiones (traces) que causarían los cuerpos aun cuando éstos no existieran. Los cuerpos no son más que ocasiones para que Dios obre esas impresiones en nosotros. Pero Dios puede obrar libremente sin necesidad de ocasiones. Luego podríamos conocer los cuerpos aunque no existieran y, por lo tanto, como objeta Berkeley, la existencia del mundo corpóreo es superflua.

Otra objeción le puso J. J. Dourtous de Mairan (1678-1771). Según Malebranche, «la extensión inteligible es eterna, inmensa, necesaria, es la inmensidad del ser divino en cuanto participable infinitamente por las criaturas corpóreas, en tanto que significa una materia inmensa» (*Med.* IX 9-10). Pues bien, esos caracteres de la extensión son los mismos que Spinoza asigna a la extensión como atributo de Dios. Por consiguiente, la extensión inteligible es un atributo de la divinidad. Dios sería extenso, con lo cual incurrimos en el monismo de Spinoza[60]. Malebranche contesta: La extensión inteligible es una pura idea, un arquetipo que no incluye la existencia. Mientras que la extensión-atributo de Spinoza es una extensión sustancial, que incluye la existencia real. Spinoza confunde, además, la *idea* y el *ideatum* (mundo corpóreo). La idea es un puro arquetipo, que no incluye la existencia. El *ideatum*, por el contrario, es concreto, finito, real, y debe ser conforme

[59] «Ainsi je suis assuré qu'il y a des corps, non seulement par la révélation naturelle des sentiments que Dieu me donne, mais encore beaucoup plus par la révélation surnaturelle de la foi» (*Entretiens* VI n.8).

[60] JUAN JACOBO DORTOUS DE MAIRAN (1678-1771). Natural de Béziers. Sucedió a Fontenelle como secretario de la Academia de Ciencias de París. Espíritu un poco quisquilloso, mantuvo correspondencia con Malebranche, empeñado en buscarle afinidades con Spinoza (*Méditations métaphysiques et correspondence de N. Malebranche avec J. J. D. de M.*, publiées par Feuillet de Conches [1841]. Edición por V. Cousin, en *Fragments de philosophie cartésienne*, París 1852).

a la idea, pero no es infinito como ella ni un atributo de Dios. Nosotros no conocemos en Dios el *ideatum*, sino solamente su arquetipo, la idea de la extensión inteligible. La respuesta salva la ortodoxia de Malebranche, pero deja el problema sin resolver. Tenemos que contentarnos con saber que «el mundo no es una emanación necesaria de la divinidad. Dios es perfectamente suficiente a sí mismo, y la idea del ser infinitamente perfecto puede ser concebida separada por completo de toda otra. La existencia de las criaturas es debida a los libres decretos de Dios». Y, claro está, si no podemos percibirlas directamente, siempre nos queda el recurso de conocerlas por revelación divina.

Física.—Carece de originalidad. Se reduce a desarrollar los principios cartesianos, contraponiéndolos a la física aristotélica, «esa filosofía abstracta y quimérica que explica los efectos naturales con términos generales de acto, de potencia, de causa, de efecto, de formas sustanciales, de facultades, de cualidades ocultas, etc.»[61] La esencia de la materia es la extensión. «Yo no creo que, después de haber pensado seriamente, se pueda dudar que la esencia del alma no consista más que en el pensamiento, así como que la esencia de la materia no consista más que en la extensión; y que, así como, según las diversas modificaciones del pensamiento, el alma ve, imagina o tiene otras formas particulares, así también, según las diversas modificaciones de la extensión, la materia es agua, madera, fuego o cualquier otra forma particular... No es posible concebir una materia que no sea extensa, aunque sea fácil concebir una que no sea ni tierra, ni metal, ni cuadrada, ni redonda, ni en movimiento... Pero una materia sin movimiento sería inútil e incapaz de aquella variedad de figuras para las cuales ha sido hecha». El movimiento no es la esencia de la materia; la esencia de la materia es la extensión; y la capacidad de ser movida es inseparable de la materia, aunque no le sea esencial. Toda la materia de hecho es movida, pero puede concebirse materia sin movimiento[62]. «Por consiguiente, la extensión es una sustancia y no una manera de ser. La extensión y la materia no son más que una misma sustancia. Yo puedo percibir mi pensamiento, mi deseo, mi placer, sin pensar en la extensión e incluso suponiendo que no haya exten-

[61] «Pretenden explicar la naturaleza con sus ideas generales y abstractas, como si la naturaleza fuese abstracta; y quieren absolutamente que la física de su maestro Aristóteles sea una verdadera física que explique el fondo de las cosas, y no simplemente una lógica»... «Aquí está la causa de la extrema ignorancia en que ellos están de los verdaderos principios de la física» (*Recherche* l.3, 2.ª parte c.8,1). CARLO GIACÓN, *La cosmologia di Malebranche. Malebranche nel terzo centenario della nascità*: RFNS, suplemento al vol.30 (Milán 1938) 125-142.

[62] *Recherche* l.3, 1.ª parte c.1,1).

sión. Por lo tanto, todas esas cosas no son modificaciones de la extensión, sino de una sustancia que piensa, siente, desea, y que es muy diferente de la extensión. Todas las modificaciones de la extensión no consisten más que en relaciones de distancia»[63]. Una de las maravillas del poder de Dios es que realiza las obras más complicadas y admirables con los medios más sencillos. Con la sola extensión produce todo cuanto vemos de admirable en la naturaleza, incluso da la vida y el movimiento a los animales. «Los que quieren a toda costa que existan formas sustanciales, facultades y almas en los animales, diferentes de su sangre y de los órganos de su cuerpo para realizar todas sus funciones, quieren al mismo tiempo que Dios carezca de inteligencia o que no pueda hacer esas cosas admirables con la sola extensión. Miden la potencia y la soberana sabiduría de Dios por la pequeñez de su inteligencia»[64].

Al final de la *Recherche de la vérité* (VI 2.ª parte c.4) hace una exposición más detenida de la física y cosmogonía cartesianas, en que su idealismo exagerado no sirve para preservarle de caer en un no menos exagerado mecanicismo. Con lo cual tendríamos que todas las elevaciones místicas de la visión intuitiva de las cosas en Dios y la infalibilidad del criterio de la razón y la evidencia, corroborado por la veracidad y la revelación del Verbo, terminan en una apología del método y del mecanicismo cartesiano, que de esta manera viene a resultar el primer beneficiario de todas las cautelas y seguridades cognoscitivas indagadas, expuestas y defendidas por Malebranche a lo largo de su obra.

Seguidores de Malebranche.—Malebranche no formó escuela propiamente dicha. Pero su orientación tuvo un eco inmediato dentro y fuera del Oratorio. Sus doctrinas, mezcladas con el cartesianismo, hallaron un grupo bastante numeroso de admiradores, aunque en su mayor parte de escaso relieve. P. THOMASSIN (1619-95). Oratoriano. Enseñó en Saumur y París, en el seminario de Saint-Magloire. Sigue una orientación platonizante y agustiniana parecida a Malebranche, aunque nunca lo cita. *Dogmata theologica. Méthode d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie.*—BERNARDO LAMY (1645-1715). Oratoriano. Profesor en Angers y Saumur. Combina a Descartes con Malebranche, o más bien corrige al primero con el segundo. *Entretiens sur les sciences*, cuya tercera edición contiene un *Essai de Logique* y un *Discours sur la philosophie*. A imitación del *Traité de Morale*, de Malebranche, escribió una *Demonstration de la vérité de la Morale chrétienne*, en que se propone demostrar la identidad de la moral natural y la cristiana.—FRANCISCO LAMY (1636-

[63] *Entretiens* I n.2.
[64] *Recherche* l.3, 2.ª parte c.6.

1711). Benedictino. Nació en Monthyvean. Primero fue capitán de caballería y gran duelista. Se convirtió e ingresó en la abadía de San Mauro, donde se dedicó a la filosofía, siendo ferviente seguidor de Descartes y, sobre todo, de Malebranche. *De la connaissance de soi-même* 6 vols. (1694-98). *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza* (París 1696). *Les premiers éléments, ou Entrée aux connaissances solides en diverses entretiens proportionnée a la portée des commençants et suivie d'un Essai de Logique* (P. 1706). *Lettres philosophiques* (P. 1703). *L'incrédule amené a la religion par la raison* (P. 1710).—RENÉ FEDÉ, matemático y físico. Sigue a Malebranche, aunque en algunas doctrinas tiende al spinozismo. *Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme, sa nature, sa béatitude, son devoir, son desordre, son rétablissement et sa conservation* (1683).—IVES MARIE ANDRÉ, S. J. (1675-1764). Nació en Chateaulin. Amigo, biógrafo, defensor y divulgador de las doctrinas de Malebranche, que lo inició en el cartesianismo. Su *Vie du R. P. Malebranche* fue rechazada por la censura. Se encontró en 1873 y fue publicada por el oratoriano P. Ingold (París 1886). Sus doctrinas le acarrearon serios disgustos y persecuciones, llegando a ser encerrado en la Bastilla. Se opone a la teoría escolástica del origen de nuestros conocimientos, sosteniendo que destruye la ciencia y la moral. Escribió un *Essai sur le Beau* (1741). En la biblioteca de Caen se conserva un *Curso de filosofía* en latín (Metafísica y Física)[65].—CLAUDIO LEFORT DE MORINIÈRE. *De la sciencie, qui est en Dieu* (París 1718).—LEVEL resumió en manuales las doctrinas de Malebranche.—El abate DE LANION, bajo el seudónimo de Wander, escribió *Méditations sur la Métaphysique* (París 1678).—ANDRÉS FRANCISCO BOUREAU DESLANDES (1690-1757), natural de Pondichery. Es autor de una *Histoire critique de la Philosophie* (3 vols. [1737]; 4 vols. [1756]).

MIGUEL ANGEL FARDELLA (1650-1718). Franciscano. Natural de Trapani. Enseñó en Módena y Padua. En París entró en relación con Malebranche, Lamy y Arnauld (1678). Mezcló el agustinismo con doctrinas de Descartes y Malebranche, considerando a éstos como los mejores comentaristas de San Agustín. La existencia de los cuerpos solamente podemos conocerla por revelación divina. *Universae usualis mathematicae theoria* (1691). *Universae philosophiae systema* (1691). *Logica* (1691). *Animae humanae natura ab Augustino detecta* (1698).—PABLO MATÍAS DORIA sigue a Descartes y Malebranche. Combatió el empirismo de Locke, *Difesa della metafisica contro il signor G. Locke* (1732).—El monje tirolés P. GIOVENALE (1635-1713) tiene afinidades con Malebranche en su obra *In Solis intelligentiae, lumen indeficiens ac inextinguibile, illuminans omnem hominem,* etcetera (1686).—JACINTO SEGISMUNDO GERDIL (1718-1802). Nació en Saboya, pero vivió en Italia. Perteneció a la orden de los barnabitas. Hombre de confianza de Benedicto XIV y Clemente XIV. Fue nombrado cardenal por Pío VI en 1777. El veto de Austria, presentado

[65] G. SORTAIS, *Le cartésianisme chez les jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècle,* en Arch.Phil. VI 3 (1929); IVES ANDRÉ, *Oeuvres philosophiques*, ed. V. Cousin (París 1843).

por el cardenal Hertzan, impidió que fuera elegido Papa. Es quizá el representante más destacado de la filosofía católica en el siglo XVIII. Escribió en latín, francés e italiano. Sus obras comprenden veinte volúmenes en la edición romana (1806-21). En su juventud sigue las doctrinas de Malebranche, que opone al empirismo de Locke. Pero a lo largo de su vida fue evolucionando hacia posiciones de carácter más escolástico y tomista. Su primera obra es *L'immortalité de l'âme demontré contre M. Locke* (1747). A ésta siguió la *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke* (1748). En ella plantea el problema del origen de las ideas proponiendo cinco hipótesis: 1.ª Las ideas de las cosas son producidas en el alma directamente por las cosas mismas. 2.ª El alma tiene en sí misma el poder de producir ideas. 3.ª Dios las produce en el alma, o todas juntas en el momento de crearla, o en cada acto de pensamiento. 4.ª El alma contiene en sí misma las ideas de todos los elementos reales (perfecciones) que ve en las cosas. 5.ª El alma intuye las ideas en Dios, donde se encuentran desde toda la eternidad. Excluidas las cuatro primeras, Gerdil adopta la última, y así, «quand on dit que nous voyons toutes choses en Dieu, ce n'est pas une expression métaphorique, mais qu'elle a un sens très littéral». «Es preciso, pues, confesar que el sentimiento del P. Malebranche sobre la naturaleza de las ideas es, en todos los aspectos, el más verosímil de todos los que han sido propuestos hasta ahora, y quizá, si se leen atentamente sus pruebas, llegan a convencer de que es esencialmente verdadero». En una nueva edición (1787) antepuso una *Advertencia*, en la cual rectifica muchos de estos conceptos, introduciendo modificaciones muy profundas y elementos escolásticos y tomistas. «De que el alma sea pasiva en la simple percepción no se sigue que deba serlo en el juicio, y mucho menos respecto de los actos y determinaciones de la voluntad». En 1760 publicó *Dissertationes de principiis philosophiae et religionis*, una de las cuales *(Anti-Emilio)* está destinada a refutar las teorías educadoras de Rousseau. Su alejamiento del cartesianismo y de Malebranche es aún mayor en una *Histoire des sectes des philosophes*, que dejó manuscrita, y en que afirma que «voir en Dieu; expression métaphorique, peu juste, et qui a aisément prêté au ridicule dont on a cherché de le couvrir». Aunque convencido de que la física peripatética debía dejar el lugar a la física moderna «delle accademie d'Europa», en los *Discorsi preliminari* a su *Introduzione allo studio della religione* manifiesta abiertamente su estima de Aristóteles y Santo Tomás. El pensamiento de Gerdil llega a la madurez en su *Dissertazione dell'esistenza di Dio e della immaterialità delle nature intelligenti*, publicado en 1755 junto con la *Dissertazione dell'origine del senso morale*, en que excluye por completo todo resto de ontologismo y apriorismo. En su larga vida pudo comprobar cómo el cartesianismo y las teorías de Malebranche iban perdiendo terreno, sustituidas por el empirismo de Locke y Condillac, que se imponen desde mediados del siglo XVIII.

En Inglaterra, TOMÁS TAYLOUR tradujo la *Recherche de la vérité* (Oxford 1694), contra la cual Locke escribió en 1695 *An Examination*

of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God (publicada en 1706). Taylour escribió además *The two covenants of God with Mankind* (Londres 1704).—JOHN NORRIS (1675-1711), *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World* (1701-4), combate el empirismo de Locke y acepta la teoría de la visión de las cosas en Dios.

Adversarios.—El P. JUAN HARDOUIN, S. I. (1646-1729), gran filólogo, pero un poco extravagante en sus ideas, en su libro *Athei detecti* (1733) presenta como ateos a Descartes y Malebranche. Pero en la lista figuran Platón, André Martin, Thomassin, Quesnel, Pascal, Arnauld, Nicole, Antonio Le Grand y Silvano Régis. Para Hardouin son ateos todos los que al hablar de Dios emplean expresiones generales, como el ser de los seres, la esencia infinita, la verdad absoluta, etc., y, desde luego, todos los enemigos de la Compañía. En su escrito *Réflexions importantes* manifiesta así sus sentimientos: «Todo lo que yo deseo es que en el porvenir, por lo menos, se extermine el cartesianismo y el malebranchismo de nuestras clases hasta los menores vestigios. ¡Qué servicio haríamos a nuestra santa religión si nuestros filósofos, en lugar de seguir este maldito sistema, hicieran ver su veneno y su horror en todos sus puntos! ¿Dejaremos hacer esto a otros, que tarde o temprano nos acusarán de ignorancia o de indolencia criminal?».—El P. DUTERTRE, S. I. († 1762), regente de filosofía en La Flèche, primeramente fue cartesiano y favorable a Malebranche. Pero, amonestado por sus superiores, viró en redondo y se pasó al aristotelismo. Aludiendo a su conversión, dice el P. Ives André: «Yo no sabría hacer como el P. Dutertre, que, en virtud de santa obediencia, por la noche se acostó malebranchiano y por la mañana se levantó aristotélico». Contra Malebranche escribió: *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M...., auteur de la «Recherche de la vérité»* (París 1715). Atacó también a Boursier en su libro *Le philosophe extravagant dans le Traité de l'action de Dieu sur les créatures* (Bruselas 1716).

CAPITULO XVI

Baruch Spinoza (1632-1677) *

Vida y obras.—Nació en Amsterdam, de una familia de judíos sefarditas emigrados de Portugal (Vidigueira, cerca de Beja) y originarios de España [1]. La familia de Spinoza se encuentra establecida

[1] El apellido de Spinoza se halla escrito de muchas maneras: Espinosa, Espinoza, De Espinoza, D'Espinoza, De Espinose. El firmaba: Benedictus de Spinoza, Despinoza o Spinoza. La *Jewish Encyclopedie* prefiere la forma D'Spinoza.

* **Bibliografía:** *Ediciones: Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt*, ed. por J. VAN VLOTEN y J. P. N. LAND (en 2 vols., La Haya 1882-83; en 3 vols., 1895; en 4 vols., 1914); *Spinoza Opera*, ed. CARL GEBHARDT, 4 vols. (Heidelberg, Carl Winter, 1923-24); *Oeuvres de Spinoza*, ed. CHR. APPUHN, 3 vols. (Paris, Garnier, 1904, 1913); *Tratado teológico-político*: Biblioteca Económica Filosófica Zozaya n.6.7.8 (Madrid 1904); *Obras de Spinoza. Tratado teológico-político*, trad. por D. REUS Y BAHAMONDE (Madrid 18); *Etica* (Madrid,

en Holanda desde fines del siglo XVI, dedicándose al comercio en el Burgwal. Estaba bien acomodada económicamente y era muy estimada en la comunidad israelita, de la cual fue varias veces jefe su padre, Miguel. Su madre, Hannah Deborah, murió cuando Spinoza contaba seis años. En 1639 ingresó en la escuela de la comunidad hebrea (Kéter Torah), donde permaneció hasta los dieciocho años,

Librería Perlado, 1940); *La reforma del entendimiento humano* (Buenos Aires, Aguilar, 1954); *Etica*, trad. de O. COHAN (México, Fondo de Cultura Económica, 1958).

Estudios: AGRI, F., *Una nuova esposizione del sistema dello Spinoza* (Firenze 1877); ALEXANDER, B., *Spinoza* (Munich, E. Reinhardt, 1923); APPUHN, C., *Spinoza* (París 1927); AVENARIUS, R., *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus* (Leipzig 1868); BIDNEY, D., *The Psychology and Ethics of Spinoza. A Study in the History and Logic of Ideas* (Nueva Haven, USA, 1940); BRANDT, C., *Spinoza y el panteísmo* (Buenos Aires 1941); BROCHARD, V., *Le Dieu de Spinoza:* Etudes de Phil. ancienne et moderne p.332-370. *L'eternité des âmes dans la philosophie de Spinoza:* ibid., p.371-83; BRUNNER, C., *Spinoza contre Kant.* Trad. H. Lurié (París, Vrin, 1933); ID., *Probleme der Teleologie bei Maimonides, Thomas von Aquin und Spinoza* (Heidelberg 1928); BRUNSCHVICG, L., *La logique de Spinoza:* Rev. Mét. Mor. (París 1893); ID., *Spinoza et ses contemporains* (París 1894 1906 1923[3]); ID., *Le platonisme de Spinoza:* Chronicon spinozanum 3 (1923) 253-269; BUSOLT, G., *Die Grundlage der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas* (Berlin 1875); CAIRD, J. *Spinoza* (Londres 1888); CAMERER, TH., *Die Lehre Spinozas* (Stuttgart 1877, 1914[2]); CERIANI, G., *Spinoza* (Brescia, La Scuola, 1943); COELHO, A., *O problema da liberdade en Spinoza:* RevPort Fil 20 (Braga 1964) 293-313; COLERUS (Juan Koehler), *Korte, dog waarachtige Levens-Beschrijving van B. de Spinoza* (Amsterdam 1705). Ed. FREUDENTHAL (1898). Trad. francesa de SAISSET-PRAT; COUCHOUD, P. L., *Benoît de Spinoza* (París 1902, 1908, 1916); COVOTTI, A., *Spinoza* (Nápoles 1935); CRESSON, A., *Spinoza* (París 1940); CHARTIER, E., *Spinoza* (París 1938); DARBON, A., *Etudes spinozistes* (Ed. J. Moreau, París 1946); DELBOS, V., *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza:* Rev. Mét. Mor. (París 1908) 783-788; ID., *Le spinozisme* (París, Lecène, Oudin, 1916; Vrin, 1916, 1950); ID., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (París, Alcan, 1893); DUJOVNE, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia* 4 vols. (Universidad de Buenos Aires 1941-45); DUNIN BORKOWSKI, E., S. I., *Spinoza nach dreihundert Jahren* (Berlin-Bonn 1932); ID., *Der junge De Spinoza* I (Munich 1910). *Aus den Tagen Spinozas* II-IV (Münster i. Westf. 1933-1936); DONNER, J., *Baruch Spinoza and Western Democracy* (Nueva York 1955); FISCHER, K., *Baruch Spinoza's Leben und Charakter* (Heidelberg 1946); FRANCK, A., *Moralistes et philosophes* (París 1874); FREUDENTHAL, J., *Die Lebensgeschichte Spinozas* (Leipzig 1898). *Spinoza, sein Leben und seine Lehre.* I: *Das Leben Spinozas* (Stuttgart 1904). Ed. por C. GEBHARDT (Heidelberg 1927); FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza* (París, Gallimard, 1946[3]); GEBHARDT, C., *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des menschlichen Verstandes* (Heidelberg 1905); ID., *Lebensbeschreibungen und Gespräche* (Leipzig 1914); ID., *Spinoza. Vier Reden* (Heidelberg 1927); ID., *Die Religion Spinozas:* Arch. f. Gesch. d. Philos. 41 (1932) 339-62; GILSON, E., *Spinoza interprète de Descartes:* Chronicon spinozianum 3 (La Haya 1923) 68-87; GUYOT, H., *L'infinité divine* (París 1906); GUZZO, A., *Il pensiero di B. de Spinoza* (Firenze, Valecchi, 1924; Turín 1964); HALLET, H. F., *Aeternitas. A spinozistic Study* (Oxford 1930); ID., *Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy* (Londres 1957); HAMPSHIRE, S., *Spinoza* (Penguin Books 1951); HÖFFDING, H., *Spinozas Ethica* (Heidelberg 1924); HORN, J. E., *Spinozas Staatlehre zum ersten Mahle dargestellt* (Dresde 1863); HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza* (París 1914); JOACHIM, H. H., *A Study of the Ethica of Spinoza* (Oxford 1901); ID., *Spinoza's Tractatus de intellectus emmendatione. A Commentary* (Oxford 1940); JOEL, M., *Zur Genesis der Lehre Spinozas* (Breslau 1871); ID., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Breslau 1876); KAYSER, R., *Spinoza. Portrait of a Spiritual Hero* (Nueva York 1946); KLINE, G. L., *Spinoza in Soviet Philosophy* (Londres 1952); LACHIÈZE-REY, P., *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (París, Alcan, 1932, 1950[2]); LASBAX, E., *La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza* (París 1919); LÉON, A., *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste*, etc. (París 1907); LÉVÊQUE, R., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza* (Estrasburgo 1923); LUCAS, J. M., *La Vie et l'esprit de M. Benoît Spinoza* (la biografía más antigua de Spinoza, escrita hacia 1688, publicada en Amsterdam 1719). Es un personaje desconocido. Médico y librepensador. MAZZANTINI, C., *Spinoza e il teismo tradizionale* (Turín 1935); MCKEON, R., *The Philosophy of Spinoza: the Unity of his Tought* (Nueva York 1928); MEIJER, W., *Spinoziana* 1897-1922 (Heidelberg, Carl Winter, 1922); PARKINSON, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge* (Oxford 1954); POLLOCK, Sir F., *Spinoza. His Life and Philosophy* (Londres 1880); ID., *Spinoza* (Londres 1936); RATNER, J., *Spinoza on God* (Nueva York 1930); RIVAUD, A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza* (París, Alcan, 1906, 1916); ROBINSON, L., *Kommentar zu Spinozas Ethik* (Leipzig 1928); ROSA, G. DE, S. I., *La religione nella vita e nel pensiero di Spinoza:* Divus Thomas (Piac) 44 (1961) 241-265; ROTH, L., *Spinoza, Descartes and Maimonides* (Oxford 1924); ID., *Spinoza* (Londres 1929, 1954[2]); RUNES, D., *Spinoza Dictionary, with a foreword by Albert Einstein* (Nueva York, Philosophical Library, 1951); RUVO, V. DE, *Il problema della verità da Spinoza a Hume* (Padua 1950); SAW, R. L., *The*

cursando las enseñanzas corrientes en la educación judía: dos años de hebreo, Pentateuco, libros históricos, libros proféticos, Misnah, Talmud. Fue iniciado en la cábala por Menaseh ben Israel. Desde muy temprano manifestó una gran independencia de pensamiento. Antes de los quince años proponía a sus maestros dificultades que no eran capaces de resolver. Para aclarar sus dudas se entregó a la lectura de los antiguos filósofos judíos, pero sólo le sirvió para acabar de consolidar su incipiente racionalismo. Su padre le había enseñado español y portugués. Comenzó a estudiar latín con Francisco Van den Enden, el cual había sido expulsado de la Compañía de Jesús por sus ideas racionalistas antes de ordenarse de sacerdote (1633), y terminó sus días ajusticiado por haber tomado parte en una conspiración contra Luis XIV. En su casa se reunían algunos «libertinos» para ridiculizar los dogmas y ceremonias de la religión. Por medio de Van den Enden pudo conocer Spinoza algo de filosofía escolástica, aunque poco más que de oídas, y no por lecturas directas. Por entonces leyó el Evangelio, y le causó profunda impresión, considerándolo muy superior al judaísmo. «Una sabiduría más que humana ha asumido nuestra naturaleza en la persona de Cristo, y Cristo ha sido el camino de la salvación» [2]. Pero tampoco fue muy exacto su conocimiento del cristianismo. Spinoza no trató con católicos, sino con partidarios de las muchas sectas protestantes que pululaban en Holanda: luteranos, calvinistas, socinianos, remontrantes, gomaristas, anabaptistas, colegiantes, mennonitas, etc. Muchos de sus amigos colegiantes, como Simon Joosten de Vries [3], Jang Jelles, Jan Rieuwerts, eran racionalistas declarados. Con estas influencias terminó por perder la fe y fue alejándose cada vez más del judaísmo. Mientras vivió su padre siguió frecuentando la sinagoga y cumpliendo externamente las prácticas rituales. Pero después de su fallecimiento († 1654) las abandonó por completo y comenzó a exponer abiertamente doctrinas poco ortodoxas.

Las autoridades judías trataron de evitar el escándalo de la apostasía del hijo del antiguo jefe de su comunidad. Para imponerle si-

Vindication of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Spinoza (Londres 1951); SÉROUYA, H., *Spinoza. Sa vie et sa philosophie* (París, Excelsior, 1933 1947[2]); SIWEK, P., S. I., *L'âme et le corps d'après Spinoza* (París, Alcan, 1930); ID., *Spinoza et le panthéisme religieux* (París, Desclée de Brouwer, 1937, 1950); ID., *Au coeur du spinozisme* (París, Desclée de Brouwer, 1952); SOLMI, E., *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo* (Módena 1903); VERNIÈRE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* 2 vols. (París, P. U. F., 1954); VULLIAUD, P., *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque* (París 1934); WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, Mass., USA, 1934. 1948); ZWEIG, A., *El pensamiento vivo de Spinoza presentado por Arnold Zweig*. Trad. por F. AYALA (Buenos Aires, Losada, 1944); *Spinoza nel terzo centenario della sua nascita*: RivFilNeosc (Milán 1934); *Travaux du deuxième Congrès des Sociétés de Philosophie Françaises et de Langue française*. Théme historique: *Spinoza*. Théme de philosophie générale: *L'idée de l'Univers* (Lyón 1939).

[2] «Quare non credo, ullum alium ad tantam perfectionem supra alios pervenisse, praeter Christum, cui Dei placita, quae homines ad salutem ducunt, sine verbis aut visionibus, sed immediate revelata sunt. . Et ideo vox Christi, sicuti illa, quam Moyses audiebat, Vox Dei vocari potest. Et hoc sensu etiam dicere possumus, Sapientia Dei, hoc est Sapientiam, quae supra humanam est, naturam humanam in Christo assumpsisse. Et, Christum viam salutis fuisse» (*Tractatus theologico-politicus*, c.1, *De Prophetia*).

[3] En sus *Exercitationes rationales* (1695) combatió la pluralidad de mundos y el movimiento de la Tierra. En el libro *Cartesius mosaizans* trata de concordar el cartesianismo con el judaísmo.

lencio, Morteira le ofreció una pensión de mil florines, que Spinoza rechazó. Incluso recurrieron a las amenazas y la violencia. Un fanático intentó asesinarlo. Spinoza quedó herido levemente, con un agujero en la capa, que conservó como recuerdo. Todo fue en vano, y, por fin, el 27 de julio de 1656, a sus veinticuatro años, fue excomulgado solemnemente y expulsado de la sinagoga, el mismo día que su amigo el pintor Rembrandt [4]. Las autoridades calvinistas, presionadas por los judíos, lo desterraron por unos meses de Amsterdam, y buscó refugio en el pueblo inmediato de Ouwerkerk. Regresó al poco tiempo, y para ganarse la vida se dedicó al oficio de pulir vidrios para aparatos de óptica.

Por este tiempo comenzó a manifestarse la tuberculosis que lo llevaría lentamente al sepulcro. Para atender a su salud y también para alejarse de posibles molestias por parte de sus hermanos de raza se estableció en el campo, en Rijnsburg, cerca de Endegeest. donde había residido Descartes. Allí permaneció tres años (1660-63). Compuso el *Tractatus brevis de Deo, homine, eiusque felicitate* (1658-60), que es un resumen de su filosofía destinado a sus amigos [5]. *De Intellectus emmendatione* (h. 1661, inacabado). Fruto de unas lecciones particulares a Juan Käser (Casearius, † 1677), estudiante de teología en Leyde, fue el libro *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae. Accesserunt eiusdem Cogitata Metaphysica* (Amsterdam, J. Rieuwerts, 1663). Es la única obra que publicó con su propio nombre, pero en ella no expone su propio pensamiento, sino el de Descartes. En Rijnsburg comenzó a redactar su *Ethica*, hacia 1661, cuya primera parte, la más importante, circulaba entre sus amigos hacia 1663. La tercera estaba casi terminada en 1665, pero no la dio por acabada hasta 1675, y se imprimió después de su muerte (1667). Mantuvo relación con colegiantes y mennonitas, y de aquí surgió el rumor de su conversión al cristianismo, cosa que carece de fundamento, pues en realidad los amigos de Spinoza fueron más bien librepensadores, como el librero Jan Rieuwerts, el pintor Daniel Tydemann y el alemán Enrique Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres, con quien mantiene correspondencia desde 1660.

En 1663 se trasladó a Voorburg, cerca de La Haya, donde permaneció seis años (1663-1670), alojándose en casa de Tydemann. Buscaba la soledad y la tranquilidad para poder trabajar, pero su

[4] Spinoza no asistió a la ceremonia, cuya fórmula era: «Según el juicio de los ángeles y de los santos, excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch de Espinoza, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda esta comunidad; delante de estos libros de la Ley, que contienen trescientos trece preceptos, la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, la maldición que Elías profirió contra los niños, y todas las maldiciones escritas de la Ley: que sea maldito de día, y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no le perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel, después de haberlo cargado con todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley», etc.

[5] Se ha perdido el original latino. Eduardo Boehmer halló en 1851 una versión holandesa (*Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs welstand*) en una copia de la biografía de Colerus. En 1861, Fr. Müller encontró otra copia manuscrita. Van Vloten publicó la primera edición, con traducción latina (Amsterdam 1862). Más tarde hizo otra Schaarsmidt (Amsterdam 1869). CHR. SIGWART, *B. de Spinoza, Kurzer Tractat* (Tubinga 1870).

nombre era ya famoso y acudían a visitarle numerosos amigos, entre otros el físico Huygens, para que le enseñara a pulir lentes. Por este tiempo entabló amistad con el Gran Pensionario Jan de Witt († 1672), en la que entró un poco de interés por ambas partes. Por la de Spinoza, hallar protección y ayuda para imprimir sus obras (le fue asignada una pensión anual de doscientos florines), y por la del famoso hombre público, encontrar un apoyo científico a su política absolutista y laicista. Witt hizo traducir al holandés el *Leviathan* de Hobbes (1667). Spinoza correspondió a sus deseos componiendo el *Tractatus theologico-politicus*, que se imprimió en 1670 sin nombre de autor y con pie de imprenta falso (Hamburgo y Amsterdam). En esa obra, a la vez que prestaba a su amigo un buen servicio, hacía la justificación de su propio racionalismo religioso. Aunque proclame que «en una sociedad libre debería ser lícito a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa», en realidad atribuye al poder civil el derecho absoluto de someter todas las religiones, con el pretexto de lograr la paz y la cesación de las luchas religiosas [6]. El *Tractatus* provocó una violenta reacción. Hasta el librepensador Oldenburg se asustó. Fue condenado como impío, pernicioso, nocivo, blasfemo y peligroso en numerosos sínodos eclesiásticos. Sin embargo, Witt y sus sucesores impidieron que fuese proscrito, hasta que Guillermo III lo prohibió en 1674.

Quizá por la hostilidad de los habitantes de Voorburg o para estar más cerca de la protección de las autoridades civiles, Spinoza se trasladó a La Haya en 1671. Su fama se había extendido por toda Europa y acudían a visitarle los hombres de ciencia más eminentes, entre ellos Leibniz, que por mediación de Tschirnhaus consiguió en 1676 una entrevista que, al parecer, fue poco sincera y cordial. También le visitó Samuel Pufendorf, que sacó de él una impresión pésima. La Universidad de Heidelberg le ofreció una cátedra en 1673. Pero Spinoza la rechazó por no querer comprometer su libertad de pensamiento y de palabra.

Las noticias acerca de su muerte son muy confusas. Solamente asistió a ella su amigo el médico Luis Meyer. Según unos, a petición del mismo Spinoza, le habría suministrado una fuerte dosis de opio o de jugo de mandrágora. Según otros, el filósofo habría mandado correr las cortinas de su lecho para que nadie le viera en los últimos espasmos de la agonía. Según unos, murió gritando: «Oh Dios, ten misericordia de mí, pecador». Según otros, murió dulcemente, convencido de haber enseñado la verdad. «Impuram animam... placide efflavit» (Chr. Kortholt). «Mortuum eum esse placide, et cum persuassione se vera docuisse» (Stolle-Hallmann) [7]. Fue enterrado el 25 de febrero de 1677, seguido de un cortejo de seis carrozas, con asistencia de numerosos amigos y personajes ilustres. El doctor

[6] Capítulo 20: El título completo es: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et Reipublicae pace posse concedi; sed eamdem, nisi cum pace Reipublicae ipsaque pietate, tolli non posse.*

[7] «L'hypothèse du suicide nous paraît la plus plausible. Elle concorde mieux que toutes les autres avec les circonstances de sa mort». P. Siwek, S. I., *Spinoza et le panthéisme religieux* (París 1950) p.102.

Luis Meyer y Schuller recogieron sus manuscritos, que fueron impresos el mismo año en Amsterdam por Jan Rieuwerts, con el título *B. d. S. Opera posthuma.* Comprenden el *Tractatus de intellectus emmendatione, Ethica ordine geometrico demonstrata, Tractatus politicus, Gramática hebrea* y *Cartas* [8].

Carácter.—Sus biógrafos hacen resaltar su amor a la independencia y la libertad, su firmeza y sinceridad intelectual, la lealtad a sus amigos, su vida sobria y sencilla, su desprendimiento de las riquezas y su poca estima de los honores. «La naturaleza se contenta con poco». Una vez le regalaron un vestido y contestó: «Es un contrasentido cubrir con una envoltura preciosa cosas que no valen nada». Simón Joosten de Vries quiso donarle 2.000 florines y Spinoza le aconsejó que los regalara a sus hermanos. Al morir le dejó una renta de 600 florines y solamente aceptó 350. Luis XIV le ofreció una pensión a condición de que le dedicara alguna obra y Spinoza se negó. Por espíritu de libertad rechazó la cátedra que le ofreció la Universidad de Heidelberg. Es posible que su vida austera y tranquila, tanto como a virtud se deba a que necesitaba administrar cuidadosamente su salud, minada desde muy joven por la tuberculosis [9].

Fuentes.—Es difícil precisar sus fuentes de inspiración, pues Spinoza apenas cita más que a Descartes. Alude vagamente a los «antiguos hebreos», «los antiguos filósofos», «los metafísicos», «los escolásticos», pero sin concretar las referencias. Algo puede orientarnos el examen de los 161 volúmenes de su biblioteca, entre los que figuran ocho obras de Descartes, Hobbes, Maquiavelo, Grocio, la *Utopía* de Tomás Moro, la *Institución* de Calvino, la *Retórica* de Aristóteles, el *Manual* de Epicteto, la *Guía de perplejos* de Maimónides, los *Diálogos de amor* de León Hebreo, la *Lógica* de Clauberg, el *Arte de Pensar* de Port Royal, un *Epítome* de las obras de San Agustín y clásicos de la literatura latina. No es admisible el juicio de Trendelenburg: «Spinoza ha pensado mucho, pero ha leído poco». Pudo haber leído y, desde luego, leyó muchos más libros de los que figuran en su pequeña biblioteca personal. Y también, por encima de todas las influencias reales o posibles, hay que reconocer su vigorosa personalidad intelectual y la originalidad de su pensamiento [10].

Juan Regius, Pedro Bayle y Leibniz consideran el spino-

[8] A. Bestetti, *La vita di Spinoza in rapporto al suo pensiero (Spinoza nel terzo centenario della sua nascita:* RFNS, suplemento al vol.25 [Milán 1934] p.195-210).

[9] «Su vida, tan ordenada, sobria y simple, no es la de un asceta, sino la de un enfermo para quien la salud es un bien precioso». Em. Bréhier, *Historia de la Filosofía*, trad. D. Náñez (Buenos Aires 1944) II p.152.

[10] En carta a Alberto Burgh le dice: «Quomodo sciam, meam philosophiam optimam esse inter illas omnes, quae unquam in mundo doctae fuerunt, etiamnum docentur, aut unquam in posterum docebuntur?... Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio» *(Ep.* 76).

zismo como un desarrollo lógico de los principios cartesianos. Para Regius, Descartes es el verdadero arquitecto del spinozismo. Titula su obra: *Cartesius verus Spinozismi architectus* (1719). Según Leibniz, «Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de M. Descartes» [11]. «Le spinozisme... est un cartésianisme outré» [12]. Bayle afirma que «l'abus qu'il fit de quelques maximes de ce philosophe (Descartes) le conduisit au précipice» (del ateísmo). Más tarde Emilio Saisset sostiene que «Spinoza est un enfant de Descartes» [13].

Contra esta tesis reaccionaron los historiadores judíos del spinozismo—Jacobi, Carlos Joël, Carlos Gebhardt, Lewis Robinson, Dubnow—, los cuales sostienen que las fuentes del panteísmo de Spinoza no son cartesianas, sino judías y neoplatónicas. Víctor Brochard y Octavio Hamelin lo relacionan con el neoplatonismo alejandrino.

Posteriormente ha prevalecido otra interpretación, que integra las diversas influencias. Paolo Rotta distingue tres fuentes en la formación del pensamiento spinoziano: 1) Judías, que despertaron en él la conciencia del problema y provocaron su crisis de pensamiento. 2) Neoplatónicas, que le sugirieron la solución. 3) Descartes, que le proporcionó los elementos para su exposición y demostración racional [14]. El P. Marèchal piensa asimismo que el panteísmo de Spinoza se formó con independencia del cartesianismo. Antes de conocer a Descartes, Spinoza se había orientado ya hacia un racionalismo monista y místico. El cartesianismo le suministró los cuadros técnicos para precisarlo y exponerlo. Pero desde entonces se compenetran y se hacen inseparables, reaccionando el uno sobre el otro [15]. Una tesis parecida sostienen A. Rivaud y P. Siwek [16].

La formación del pensamiento de Spinoza hay que buscarla en el ambiente en que vivió en sus años de estudiante. Su racionalismo y su panteísmo se definieron muy pronto bajo la influencia de fuentes neoplatónicas judías. Desde su primera juventud conoció el Antiguo Testamento y el Talmud. Pero se desengañó de la noción antropomórfica de Dios que en ellos creyó encontrar. Le disgustaron asimismo las fantasmagorías de la Cábala. «Legi et insuper novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam numquam mirari satis potui» [17]. No obstante, de ésta puede haber tomado algunos conceptos,

[11] *Phil. Schrif.* II p.563.
[12] Carta al abate Nicaise, 1696.
[13] *Introduction aux oeuvres de Spinoza* (París 1860) p.221.
[14] P. Rotta, *Spinoza* (Milán, ed. Athena, p.31ss). Id., *Il Cusano e lo Spinoza* (*Spinoza*, etcétera: RFNS [1934] p.22).
[15] P. Maréchal, S. I., *Précis d'Histoire de la Phil. moderne* (Louvain 1933) p.107ss.
[16] A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie* (París 1950) III p.272; P. Siwek, o.c., p.38ss.
[17] *Tract. Theol. Pol.* c.9.

como la unidad e infinitud de Dios, su inmanencia en el mundo, la teoría de los «intermediarios», el pananimismo, el conocimiento *sub specie aeternitatis*, la oposición entre pensamiento y extensión, etc.

Para salir de dudas en la crisis religiosa que le sobrevino, acudió primeramente a los filósofos judíos: Ibn Gabirol *(Fons Vitae)*, Maimónides *(Guía de perplejos*=Moreh Nebuchim), Levi ben Gerson, o Gersónides *(Los combates de Dios*=Michalmot Haschem), Chasdai Crescas, a quien menciona en la carta 12, y que sostiene la tesis de que la extensión es un atributo de Dios; León Hebreo *(Dialoghi di amore)*, en quien pudo hallar la idea de la unidad de Dios y el mundo y la teoría del *amor intellectualis Dei*. Sin duda conoció la *Porta Caeli* de Abraham de Herrera († 1639), que es una adaptación del *Zohar* (Amsterdam 1656), con la cual coincide el comienzo de la *Ethica*. En ella pudo hallar afirmaciones como éstas: «Todo es uno en Dios». «No existen dos sustancias del mismo atributo». «En rigor no existe más que una sola sustancia, con infinitas propiedades». «Esta sustancia se determina según una pluralidad de esencias finitas, que no son más que modificaciones suyas» [18]. Pudo conocer también obras de judíos contemporáneos de espíritu liberal y contrarios al Talmud y a la Cábala, como León de Módena (1571-1649), maestro de José del Médigo, y al librepensador y materialista Uriel de Acosta, que acabó suicidándose. Sus obras *Examen de las tradiciones farisaicas* y *Exemplar humanae vitae* fueron refutadas por Felipe Limborch y por R. Samuel da Silva en su *Tratado de la inmortalidad del alma, contra Uriel da Costa* (1623). No consta positivamente que haya conocido filósofos árabes, pero es posible, pues eran muy leídos en las escuelas rabínicas.

En cuanto a las fuentes griegas y latinas, Spinoza conoce poco y mal la filosofía griega. Estudió algo de griego, pero no lo suficiente para poder leer los autores antiguos. «Et etiam quia tam exactam linguae graecae cognitionem non habeo, ut hanc provinciam suscipere audeam» [19]. En cambio, en su moral influye grandemente el estoicismo, muy difundido por los Países Bajos (Justo Lipsio, Scioppius), y que conoce a través de Séneca y Cicerón.

Spinoza habla en general de «metaphysici», «scholastici», «tomistas», y cita una vez a Santo Tomás [20]. Según J. Freudenthal, debería algunos conceptos y terminología a la escolástica. Más bien parece que la conoció muy superficialmente y de

18 STANISLAUS VON DUNIN BORKOWSKI, S. I., *Der junge De Spinoza* (Munich 1910) p.189.
19 *Tract. Theol. Pol.* c.10.
20 *Korte Verhandeling* I 1.

segunda mano, a través de Van Enden, o de manuales cartesianos corrientes en su tiempo, como Adrián Heereboord, Bartolomé Keckermann, H. Bisterfeld, A. Geulincx [21].

Es fácil apreciar muchas coincidencias entre Spinoza y los neoplatónicos del Renacimiento, como Cusa, Marsilio Ficino y sobre todo Jordano Bruno. Pero en su biblioteca no figuran obras de ninguno de ellos. Con Bruno, coincide en emplear la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*, que se halla ya en Escoto Eriúgena. Pudo haberlo conocido a través de la refutación del P. Mersenne, *L'impiété des deistes et des plus subtils libertins découverte et refutée* (París 1625). Pero es posible que unos y otros dependan de fuentes neoplatónicas comunes. También es de tener en cuenta el ambiente de misticismo difundido en los Países Bajos en los siglos XV y XVI y sus derivaciones panteístas en el misticismo protestante (Boehme, Weigel, Sebastián Franck).

En cuanto a Descartes, su influencia es innegable. Pero hay que precisar su alcance y extensión. Spinoza debe a Descartes la idea del método, su vocabulario, su terminología, numerosas definiciones, muchos esquemas filosóficos en que ordena y sistematiza sus propias ideas, su psicología y su física (espacio, tiempo, movimiento, vacío, acción). El cartesianismo le sirvió como medio de expresión, o quizá de careta encubridora, de ideas que tenía ya muy maduras antes de conocerlo. Pero el spinozismo no es un cartesianismo, ni siquiera un desarrollo lógico de la filosofía cartesiana. Hay entre ellos divergencias muy fundamentales, que los definen como dos sistemas completamente distintos. Descartes no es panteísta ni monista, aunque dé una definición de sustancia que él mismo reconoce que propiamente sólo podría aplicarse a Dios. No hay fundamento ninguno para sostener que Spinoza dedujo su panteísmo de esa famosa definición. Por el contrario, propone otra muy distinta y más conforme a la noción escolástica [22]. Descartes toma como punto de partida la idea clara y distinta del *cogito ergo sum*, y pasa después a la contemplación de su idea clara y distinta de lo perfecto e infinito (Dios). Pero no deduce de la idea de Dios la existencia de las cosas particulares, sino de su idea clara y distinta de extensión, garantizada por la veracidad divina. En cambio, lo característico de Spinoza es su intuición fundamental de la existencia de una Sustancia única, que es a la vez el *primum logicum* y el *primum ontologicum*, y de ella trata de deducir *more geometrico*, no sólo

[21] J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik* (Leipzig 1887).

[22] «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur» (*Ethica* I def. 2.ª).

la idea, sino también la realidad de las cosas particulares, como derivaciones de sus modos de pensamiento y extensión. Pero, contra lo que suele decirse, Spinoza no sigue el camino difícil, sino el fácil del panteísmo. El camino fácil es el de Parménides y el de todas las formas de panteísmo, aunque sea a costa de chocar contra el testimonio de los sentidos y de la razón. El difícil, que es también el real, es coordinar la existencia de Dios y la existencia propia de cada uno de los seres particulares del mundo sensible. Lo difícil no es afirmar la existencia de una sola sustancia, sino demostrar la existencia o la coexistencia de una pluralidad de seres sustancialmente distintos, tal como se da en la realidad. Es el problema ante el cual Spinoza no supo hacer más que un conjunto de afirmaciones terminantes, pero sin acertar a demostrarlas.

Propósitos.—A pesar de su apariencia exterior rigurosamente técnica, el spinozismo tiene un profundo carácter práctico. Es significativo el título de *Ethica*, con que Spinoza designa su obra principal. Como los estoicos, considera la moral como la culminación de toda la filosofía. De hecho, la *Ethica* abarca todo el conjunto del sistema de Spinoza. Comprende la teología, la física y la antropología, y termina en un tratado místico.

Descartes se proponía «chercher la vérité dans les sciences». También Spinoza busca la verdad por procedimientos racionales y científicos. Pero con un propósito más amplio de resolver el problema moral del sentido de la vida humana y hallar el medio para llegar a la verdadera felicidad. No se trata de una simple especulación científica desinteresada, sino orientada en último término a conseguir la perfección de la naturaleza, y el bien total e integral del hombre. «Unde quisque iam poterit videre, me omnes scientias ad unum finem et scopum velle dirigere, scilicet, ut ad summam humanam, quam diximus, perfectionem perveniatur» [23]. «Ut ad exemplar humanae naturae quod nobis proponimus magis magisque accedamus» [24].

Así lo manifiesta al principio del tratado *De intellectus emmendatione*, que viene a ser una pequeña exhortación moral. La experiencia nos enseña que las cosas ordinarias de la vida —riquezas, honores, placeres—son fútiles y vanas, distraen el ánimo y no se encuentra en ellas nada que sea verdaderamente bueno ni malo. Es, pues, preciso buscar otra cosa que sea el verdadero bien y que, una vez conseguida, baste por sí sola para calmar los deseos del alma y en la cual se halle la felici-

[23] *De Intellectus emmendatione*, ed. Gebhard, II p.9.
[24] *Ethica* IV, Praefatio.

dad suprema, continua y perpetua [25]. Esta felicidad consiste en llegar al «conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la naturaleza» (ad cognitionem unionis, quam mens cum tota natura habet). En llegar a la «unión con Dios por el conocimiento y el amor, hasta llegar a ser una sola y misma cosa con El» (een dezelfde zaak) [26].

La condición previa para esto es una reforma del entendimiento. «Ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio liceat, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime intelligat» [27]. Es una actitud socrática y estoica. Para amar el bien es preciso conocerlo. Y para conocerlo hay que purificar el entendimiento, rechazando todo aquello que no nos conduzca al último fin y a la perfección de nuestra naturaleza.

Punto de partida.—Spinoza se coloca desde el primer momento en un punto de vista semejante al de Plotino y los neoplatónicos, radicalmente distinto del de Aristóteles, Santo Tomás y el mismo Descartes. Santo Tomás procede de abajo arriba, del mundo a Dios, pero sin menoscabar ni comprometer, ni menos anular, la realidad de los seres particulares. Parte de los hechos de experiencia y de la percepción de las realidades concretas particulares y móviles del mundo sensible, desde las cuales se remonta hasta llegar a la afirmación de la existencia de un Dios trascendente y personal. Los seres proceden de Dios por un acto libre de creación, pero no pueden «deducirse» ni de su idea ni de su realidad. Descartes prescinde de los sentidos, y toma como punto de partida la intuición primaria del hecho cierto de conciencia de su yo o su existencia pensante *(cogito, ergo sum)*. Pero en seguida experimenta su insuficiencia para construir una filosofía, y acude a remediarla introduciendo otras dos ideas claras y distintas (infinito y extensión). Y no contento tampoco con su evidencia intrínseca, trata de corroborarla con la garantía exterior de la veracidad divina. Pero tampoco se le ocurrió «deducir» la realidad de los seres de la idea ni de la realidad de Dios.

Spinoza adopta, en principio, el método cartesiano, pero lo aplica de una manera mucho más rigurosa, llevándolo hasta

[25] «Postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse... constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum, et sui communicabile esset, a quo solo, reiectis caeteris omnibus, animus afficeretur; immo an aliquid daretur, quo invento et acquisito, continua ac summa in aeternum fruerer laetitia» *(De Int. emmen.)*.

[26] *Korte Verhandeling*, 2.ª parte c.5; ed. Gebhardt I 63.

[27] *De Int. emn.* ibid. «Ad primum, quod ante omnia faciendum est, me accingam, ad emmendandum scilicet intellectum, eumque aptum reddendum ad . tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur» (ibid.)

sus últimas consecuencias. No procede de abajo arriba, ascendiendo del mundo a Dios, sino de arriba abajo, descendiendo de Dios al mundo, «incipiendo a Deo». Toma como único punto de partida su idea o noción de Dios como Sustancia única e infinita, la cual no es solamente la primera idea, sino también la primera realidad, y de ella, mediante un método geométrico riguroso, trata de deducir, no sólo todas las demás ideas, sino también la realidad del mundo y de todos los seres particulares, mediante deducciones regidas solamente por el principio de identidad o de contradicción. Su criterio de veracidad es intrínseco, y no necesita corroborarlo con justificantes externos. Es un edificio mental cuyo equilibrio debe sostenerse por su propio peso, en virtud de que las ideas claras y distintas son adecuadas en relación a la Primera idea, que es el mismo Dios, el cual es a la vez la realidad fundamental [28].

Pero aquí reside el fallo fundamental del sistema spinoziano. Ciertamente que Dios es el Primer Ser, la Primera Idea y la Primera Verdad. Pero también es cierto que nosotros no poseemos semejante idea ni la vemos intuitivamente. Por mucho que insista en que la idea de Dios, es decir, de la Sustancia infinita, es clara y distinta, nadie tiene conciencia de semejante claridad y distinción. La prueba es que el mismo Spinoza comienza *demostrando* su propio panteísmo. En realidad, tanto Descartes como Spinoza, tienen de Dios la misma idea «a posteriori» que todo el mundo. Y por mucho que se intuya esa idea—adquirida y esencialmente negativa—y por mucho que se estruje con toda la orquesta de procedimientos «geométricos», no es posible «deducir» de ella todas las demás verdades, y mucho menos todos los demás seres, por la sencilla razón de que no se contienen en semejante idea.

Ciertamente que todo procede de Dios. Si el procedimiento de Spinoza fuera verdadero, su mejor demostración habría sido deducir de la intuición de esa idea una física verdadera, así como otras muchas cosas. Pero, de hecho, el resultado de sus deducciones «geométricas» es, ni más ni menos, como en Malebranche, que una física cartesiana, es decir, un mundo construido a base de extensión y movimiento. Descartes no pudo soñar un éxito mayor. Pero un resultado tan exiguo es la prueba más evidente del apriorismo y endeblez del método spinoziano.

[28] «Para servirnos correctamente de nuestro entendimiento en el conocimiento de las cosas debemos conocerlas en sus causas; ahora bien, siendo Dios la causa primera de todas las cosas se sigue que el conocimiento de Dios precede por prioridad de naturaleza *(ex natura rerum)* al conocimiento de todos los demás objetos; y así el conocimiento de todas las demás cosas debe derivarse del de la causa primera» *(Korte Verh.*, 2.ª parte c.5; G. I p.64).

EPISTEMOLOGÍA

El método. —Spinoza es profundamente realista. Parte de la plena convicción de que existen el ser y la verdad y de que somos capaces de conocerlos. El escepticismo le parece tan esencialmente absurdo, que no merece una refutación. Es tan evidente la existencia de la primera verdad, que los que dudan de ella, o mienten, o son ciegos de nacimiento, o están obcecados por prejuicios [29]. La verdad existe, y no es producida por nosotros. Solamente es preciso buscar un camino fácil y seguro para llegar a descubrirla. Spinoza conoce el procedimiento cartesiano de la duda metódica [30]. Pero no lo utiliza para nada, o, más bien, lo excluye por completo. Para hallar el criterio que permita distinguir las ideas verdaderas (adecuadas) de las falsas (inadecuadas), cree que basta con entrar dentro de sí mismo y reflexionar sobre las propias ideas. El método tendrá por resultado llegar al discernimiento de las verdaderas y al conocimiento consciente y reflejo de su posesión [31]. El verdadero método consiste en buscar ordenadamente la verdad, es decir, la esencia objetiva de las cosas [32]. De esta manera llegaremos al conocimiento reflexivo, o sea a la «idea de la idea». Pero como no se da idea de la idea si antes no se da la idea, por esto no puede darse el método si antes no se da la idea [33]. El método será bueno cuando muestre cómo debe conducirse la mente según la norma de la idea verdadera ya dada y debe justificarse por su aplicación misma [34]. No debe necesitar otro método que lo justifique, pues éste, a su vez, requeriría otro método, y así procederíamos hasta el infinito. Es necesario detenerse y llegar a un conjunto de principios primarios, simples y naturales [35].

Criterio de verdad.—La epistemología de Spinoza hay que entenderla encuadrada dentro de su sistema ontológico

[29] «Si postea forte quis Scepticus et de ipsa prima veritate, et de omnibus, quas ad normam primae deducemus, dubius adhuc maneret, ille profecto, aut contra conscientiam loquetur, aut nos fatebimur, dari homines penitus etiam animo obcaecatos a nativitate, aut a praeiudiciorum causa, id est, aliquo externo casu» *(De Int. emm.)*.

[30] *Renati Descartes Principiorum phil. Pars I et II more geometrico demonstratae*, pars I, *Prolegomenon*.

[31] «Ex quibus rursum patet, neminem posse scire, quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam, aut essentiam obiectivam alicuius rei; nimirum quia idem est certitudo et essentia obiectiva» *(De Int. emm.)*.

[32] «Vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae obiectivae rerum, aut ideae. debito ordine quaerantur» (ibid.).

[33] «Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae; ergo methodus non dabitur, nisi prius dentur ideae» (ibid.).

[34] «Illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam» (ibid.).

[35] «Hic non dabitur inquisitio in infinitum; scilicet, ut inveniatur optima methodus investigandi, non opus est alia methodo, ut methodus veri investigandi investigetur» (ibid.).

general. A diferencia de Descartes, no acude a criterios extrínsecos de veracidad que sirvan para garantizar, consolidar o corroborar su certeza. Basta la evidencia y la connexión intrínseca necesaria de unas ideas con otras, y de todas ellas con la idea de Dios. El criterio cartesiano de evidencia (ideas claras y distintas) se complementa en Spinoza con su concepto realista, en que todos los seres y todas las ideas están entramados en una concatenación rigurosamente jerárquica. Dios es la Sustancia única, el primer Ser, fuente de todos los seres, y la primera Idea, fuente de todas las ideas y de todas las verdades. El alma humana es un modo del Pensamiento infinito, atributo de Dios. No puede existir sino lo particular. Todos los seres reales existentes son particulares (en cuanto la «particularidad» y la «individualidad» pueden tener sentido en un sistema panteísta). Asimismo, todas las ideas verdaderas, claras, distintas y reales que los representan, son también particulares. Los universales no son más que ideas confusas y, por lo tanto, falsas [36]. Entre todos los seres existe una concatenación rigurosa; de arriba abajo, en cuanto que todos proceden de una misma Causa primera (Dios); y de abajo arriba, en cuanto que la serie se eleva, remontándose hasta llegar a su primera Causa. Asimismo, entre todas las ideas—modos del atributo infinito de pensamiento—existe igualmente una estricta concatenación, de arriba abajo, en cuanto que todas proceden de la primera Idea, y de abajo arriba, en cuanto que todas se remontan hasta la Idea primera. Por esto la verdad de las ideas no consiste en una denominación extrínseca, o en su carácter representativo de las cosas correspondientes a los modos del atributo paralelo de Extensión, sino en el encadenamiento intrínseco y riguroso de unas ideas con otras, hasta llegar a la primera Idea. Así, pues, todas las ideas particulares son verdaderas en cuanto que se refieren a la Idea de Dios. «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt» [37].

Para adquirir evidencia inmediata de las ideas basta con someterlas a un procedimiento riguroso de deducción, pasando de unas a otras, o sacando consecuencias de ellas, aplicándoles el principio de identidad o de contradicción. Si una idea es falsa, más pronto o más tarde llegaremos a alguna consecuencia absurda y contradictoria. Pero, si es verdadera, la serie de las deducciones nos llevará necesariamente hasta Dios, que es el principio supremo del ser y la inteligibilidad [38].

[36] «Optima conclusio erit depromenda ab essentia aliqua particulari affirmativa: Quo enim specialior est idea eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est» (ibid.).

[37] *Ethica* II pr.32.

[38] «Ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bonoque ordine ex

Nuestra mente debe elevarse hasta la fuente y ejemplar de toda la naturaleza, que es también la fuente de todas las ideas. De esta manera podrá ser, a su vez, fuente de todas las demás ideas [39]. Descartes contraponía las ideas claras y distintas a las confusas. Para Spinoza las únicas ideas claras y distintas son las *adecuadas*, es decir, las que, mediata o inmediatamente, se relacionan con Dios, que es el primer principio del ser y de la inteligibilidad. Por esto la finalidad del método spinoziano consiste en depurar nuestros conocimientos para descubrir la concatenación rigurosa que existe entre las ideas, ascendiendo hasta llegar a la primera Idea, que es la del Ser perfecto (Dios) [40].

La epistemología de Spinoza, como todas las demás partes de su filosofía, tiene un fondo netamente teológico, en virtud de su concepto de que toda la realidad se reduce a la Sustancia única divina, de la cual proceden todas las cosas. Como Parménides, abandona el testimonio de los sentidos, que nos manifiestan la pluralidad, y se atiene al de la «razón», que, a su parecer, le atestigua la unidad. Su método viene a consistir en desandar, o en andar a la inversa, el proceso de la producción del mundo por Dios, que es la Sustancia única de la cual proceden todas las cosas. Verdad es que de la existencia de las cosas particulares nos elevamos al conocimiento de la existencia de Dios. Pero también es verdad que, por mucho que nos esforcemos, no podemos llegar a conocerlo de una manera inmediata e intuitiva, de suerte que en su esencia podamos intuir todas las esencias particulares de las cosas. Ni tampoco que de esa idea podamos deducir las demás ideas, ni menos las cosas, que no son producidas por Dios necesariamente, sino por una creación voluntaria. La ilusión cartesiana de llegar a un conocimiento directo, claro, distinto e intuitivo de las cosas en sus ideas, que fascinó también a Malebranche, se convierte en Spinoza en un panteísmo radical, tratando de intuir todas las cosas, mediata o inmediatamente, en la idea de Dios.

Modos de percepción.—El proceso ascendente del conocimiento, paralelo al descendente de la producción de los

ea deducat, quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deteget; sin autem vera, tam faciliter perget sine ulla interruptione res veras inde deducere» *(De Int. emm.)*.

[39] «Ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum» *(De Int. emm.)*.

[40] «Scopus (methodi) itaque est claras et distinctas habere ideas... Deinde, omnes ideae ad unum ut redigantur, conabimur eas tali modo concatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad eius fieri potest, referat obiective formalitatem naturae quoad totum et quoad eius partes» *(De Int. emm.)*.

seres, lo expresa Spinoza distinguiendo varios grados de percepción, que tienen una cierta correspondencia con los grados de la dialéctica platónica para ascender al conocimiento de las Ideas. En el tratado *De intellectus emmendatione* distingue cuatro; dos que provienen de los sentidos externos o internos (imaginación), y otros dos del entendimiento: 1) *Por autoridad y por el testimonio de los sentidos.* «Est perceptio quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus». «Así conocemos casi todas las cosas útiles para la vida», por ejemplo, en qué día nací, quiénes son mis padres, etc.[41] 2) *Por experiencia sensible.* «Est perceptio quam habemus ab experientia vaga, hoc est ab experientia quae non determinatur ab intellectu». Es un conocimiento puramente empírico, no apoyado en principios racionales. Por ejemplo: sé que he de morir, porque todos los hombres mueren; sé que el aceite alimenta la llama y que el fuego la apaga; sé que el perro ladra, que el hombre es animal racional. 3) *Por razón discursiva.* «Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate». Es el raciocinio matemático y filosófico, en que de la existencia de un efecto colegimos que tiene una causa, o cuando de un universal deducimos alguna propiedad esencial. Es un conocimiento cierto, pero mediato, imperfecto e inadecuado, pues no conocemos claramente la causa ni su conexión con el efecto. Conocemos la esencia de una cosa, pero no en sí misma, sino deduciéndola de otra cosa. 4) *Por razón intuitiva.* «Denique perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae». Es el conocimiento perfecto y adecuado, en el que, o bien se conoce la esencia de la cosa en sí misma, o bien, como efecto de su causa próxima. Así conocemos las cosas por su definición esencial, en su verdad eterna «sub quadam specie aeternitatis». Por este medio llegamos a conocer y entender las cosas desconocidas. Es un conocimiento que se alcanza pocas veces, pero lograrlo es la máxima aspiración del método y de la filosofía. «Solus quartus modus comprehendit essentiam rei adaequatam et absque erroris periculo; ideoque maxime erit usurpandus».

En la *Ethica*, Spinoza reduce los grados de conocimiento a tres, fundiendo los dos primeros en uno: 1.º *Por los sentidos externos*: «ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis», «ab experientia vaga»[42]. *Por los sentidos internos* (opinio, imaginatio): «Ex signis, ex.gr., ex eo quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordamur, et earum quasdam ideas formamus similes iis,

[41] *De Int emm.*; G. II p 11-12.

[42] *Ethica* II 40, schol.2.

per quas res imaginamur». Es un conocimiento imperfecto, confuso, inadecuado, fuente de error y falsedad. Tiene más de pasivo que de activo, y no pasa de la opinión. Proviene de las impresiones que el cuerpo recibe de otros cuerpos. No conocemos directamente los cuerpos exteriores, sino tan sólo percibimos las modificaciones que causan en el nuestro [43]. Conocemos su existencia, pero no podemos conocer su esencia ni su naturaleza de una manera adecuada [44].

De este conocimiento proceden las llamadas «ideas universales» (notiones secundae), de las cuales da Spinoza una noción esencialmente nominalista. Son elaboradas por la imaginación. No son más que el resultado de una repetición de sensaciones semejantes procedentes de los cuerpos, las cuales se confunden en una imagen o representación compuesta, general y confusa de las cosas. Así se forman las ideas de hombre, perro, caballo, etc., y las nociones trascendentales, de ente, cosa, «aliquid», etc. Carecen de valor científico y varían de unos individuos a otros, pues cada uno forma esas imágenes a su manera. Pero conservan alguna semejanza, por la similitud de organización de los cuerpos humanos [45]. Más que falsas, debemos decir que son ideas mutiladas, inadecuadas. La abstracción conserva una parte, pero deja escapar el todo. En Spinoza, la falsedad no tiene un sentido positivo, sino negativo. Esas ideas son verdaderas en cuanto que su función no es representar los objetos exteriores, sino las «affectiones» o modificaciones que causan en nosotros. Y esas «affectiones» las representan fielmente. Son falsas, no por lo que tienen de positivo, lo cual es verdadero, sino por lo que les falta, por lo que tienen de negativo o de defecto. Para hacerlas verdaderas basta completarlas, y para ello hay que pasar al segundo grado de conocimiento, que rompe el aislamiento del individuo confinado en sus sensaciones y su particularidad, haciéndolo entrar en relación con los demás seres del universo, dándole una visión amplia y total de la naturaleza. Esto se logra mediante la deducción. En sentido moral, el estado del hombre en el primer grado de conocimiento es la esclavitud. Al conocimiento empírico corresponden las pasiones, de las cuales es preciso libertarse.

2.º *Por la razón (ratio)*.—«Ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus» [46].

[43] Ibid., II 19.
[44] «Dico expresse, quod mens nec suipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum cognitionem habeat, quoties ex communi Naturae ordine res percipit» (ibid., II pr.29, schol.).
[45] Ibid., II 40, schol.1.
[46] Ibid., II 40, schol.1.

Es un conocimiento discursivo, necesario, cierto, verdadero, adecuado, aunque no del todo perfecto, pues no rebasa el orden de la *natura naturata*. En este segundo grado pasamos de las ideas confusas a las claras y distintas, de las mutiladas e incompletas a las adecuadas, de la opinión a la ciencia, de la sensación o las «afecciones» al conocimiento adecuado. La razón suple las deficiencias de las «afecciones» y completa lo que hay de falso o negativo en las ideas inadecuadas, para convertirlas en verdaderas y adecuadas. La razón rebasa los límites del individuo y se extiende a lo que tiene de común con todos los seres del universo [47]. De las ideas «universales», elaboradas por la imaginación y sin relación entre sí, pasamos a las «nociones comunes», que la razón descubre en la misma realidad, y que sirven para hacer relaciones y deducciones verdaderamente científicas.

Las «afecciones» son propias y particulares de cada cuerpo. Pero todos los cuerpos convienen en algo, en una realidad común, que es la extensión, la cual está tanto en la parte como en el todo, y no es propia de ninguna esencia singular. Por lo tanto, en la mente divina existe la idea adecuada de extensión. Las ideas de extensión y movimiento son «nociones comunes», claras, distintas y adecuadas, y son los principios fundamentales de las matemáticas y la física. De ellas pueden deducirse lógicamente conclusiones que hacen posible un conocimiento científico del mundo [48]. Este conocimiento, basado en ideas claras, distintas y adecuadas, es necesariamente verdadero [49]. Su verdad no consiste en una denominación extrínseca ni en una relación a un objeto representado, sino que es una propiedad inherente a la misma idea, y por ello clara, distinta e indudable [50].

A diferencia de la imaginación y los sentidos, la razón percibe las cosas, no como contingentes, sino como necesarias y bajo un cierto aspecto de eternidad [51]. Pero como las cosas particulares no son más que modos de los atributos infinitos de Dios—extensión y movimiento—, la razón, al contemplar

[47] «Id, quod omnibus commune, quodque aeque in parte ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit» (ibid., II pr.37).

[48] «Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones, omnibus hominibus communes. Nam omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae ab omnibus debent adaequate, sive clare et distincte percipi» (ibid., II 38, cor.).

[49] «Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera» (ibid., II 41).

[50] «Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare» (ibid., II pr.43).—«Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet» (ibid., II def.4.ª).

[51] «De natura Rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari» (ibid., II pr.44). «De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere» (ibid., cor.2).

las cosas particulares, contempla al mismo tiempo a Dios [52]. Es más, las cosas singulares no pueden concebirse separadamente de la idea de Dios, puesto que Dios es su causa [53]. Así, pues, viendo las cosas por la razón, en sus ideas adecuadas, vemos en ellas mismas a Dios, y, por lo tanto, tenemos un conocimiento cierto, directo y adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios [54].

3.º *Por ciencia intuitiva* (scientia intuitiva).—Es el grado más elevado de conocimiento, que no se alcanza sino después que la razón se ha remontado por encima de los dos primeros. El segundo grado llegaba a Dios ascendiendo a través de los seres particulares, o mejor dicho, contemplaba a Dios en los seres particulares El tercero es el conocimiento perfecto y adecuado, que se remonta a la primera Causa, en la cual conoce todas las cosas bajo el aspecto de eternidad [55]. Las demostraciones de la *Ethica* se mueven en el segundo plano racional, ascendente, discursivo, pero en la quinta parte se insinúa este otro grado, como término y culminación del conocimiento posible de Dios. Sin embargo, no hay que equipararlo a una visión de un Dios trascendente, distinto del mundo y más allá de los seres particulares, en una especie de contemplación mística. Este Dios es totalmente ajeno al pensamiento de Spinoza. Más bien hay que interpretarlo en el sentido de un enriquecimiento de nuestras ideas adecuadas. Es un proceso descendente, en el cual se ven todos los seres particulares en Dios, contemplando de esta manera la totalidad del Ser único, en toda la infinita variedad de sus atributos y modos.

A diferencia del segundo grado, el tercero ya no es una tendencia ascendente, sino de reposo, de quietud, de descanso en la contemplación de una idea de Dios, en la cual se ve toda la riqueza de sus atributos infinitos, de sus infinitas determinaciones, de todo el grandioso despliegue de la unidad divina en sus atributos y sus modos. Es la contemplación de Dios y de todas las cosas en Dios [56]. En el segundo grado había que deducir la unidad de Dios partiendo de la pluralidad de los

[52] «Unaquaeque cuiuscumque corporis, vel rei singularis actu existentis, idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit» (ibid., II 45).

[53] «At res singulares non possunt sine Deo concipi; sed quia Deum pro causa habent, quatenus sub attributo consideratur, cuius res ipsae modi sunt, debent necessario earum ideae ipsarum attributi conceptum, hoc est, Dei aeternam et infinitam essentiam involvere» (ibid., II 45).

[54] «Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei» (ibid., II 47; cf. V 36, schol.).

[55] «Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi» (ibid., V 20). «Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur» (ibid., V 27). «Praeter haec duo cognitionis genera datur... aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus» (ibid.).

[56] «Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorumdam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum» (ibid., II 40, schol.2).

seres. En el tercero ya no hay más que contemplar a Dios y ver en El la pluralidad de los seres. Claro está que esta unidad y pluralidad hay que entenderlas en sentido spinoziano, en cuanto modos de una misma sustancia. Dios es la sustancia única. Dios es todo, y el todo es Dios. Todo está en Dios, y Dios en todas las cosas [57].

La máxima aspiración de la mente es entender con el tercer grado de conocimiento [58]. La mente humana es capaz de conocer adecuadamente la esencia infinita y eterna de Dios [59]. Cuanto más entendemos las cosas singulares, tanto más entendemos a Dios [60]. Todo lo cual es lógico, desde el momento en que se afirma que Dios y el mundo son una misma cosa. Conociendo el mundo, conocemos a la vez a Dios, que no es trascendente, sino inmanente. Lo que no se ve tan claro es a qué viene entonces tanta distinción entre sentidos, imaginación y razón, siendo así que tanto la extensión como el pensamiento son atributos y modos de Dios. ¿O es que todo el esfuerzo de la filosofía consiste en adquirir una conciencia refleja de nuestra propia unidad y de la unidad de nuestro ser en Dios?

Clases de ideas.—Spinoza distingue cuatro clases de ideas: 1) *Artificiales* (fictae), que provienen de la capacidad constructiva de la imaginación. Son compuestas, y por esto no pueden ser claras y distintas, sino confusas. No versan sobre lo necesario ni sobre lo imposible, sino sobre lo posible, es decir, sobre aquellas naturalezas que no implican contradicción para existir ni para no existir. 2) *Dudosas* (dubiae). Son también compuestas y confusas. No podemos darles asentimiento porque carecen de claridad y distinción [61]. 3) *Falsas* (falsae). Siempre son ficticias o artificiales, compuestas y confusas. Pueden referirse a la esencia o a la existencia de las cosas. Pero se distinguen de las anteriores en que a éstas les prestamos asentimiento. La falsedad no es algo positivo, sino negativo. Es un defecto de las ideas que consiste en la privación de conocimiento que implican las ideas confusas, mutiladas o inade-

[57] «Cum autem omnia in Deo sint et per Deum concipiantur, sequitur, nos ex cognitione hac plurima posse deducere, quae adaequate cognoscamus atque adeo tertium illud cognitionis genus formare, de quo diximus in scholio 2» (ibid., II 47, schol.).

[58] «Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere» (ibid., V 25; cf. p.27.28.30.33).

[59] «Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei» ((ibid., II 47).—«Hinc videmus, Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam» (ibid., schol.).

[60] «Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus» (ibid. V 24).

[61] «Dubitatio nihil aliud est, quam suspensio animi circa aliquam affirmationem, quam affirmaret vel negaret, nisi occurrerit aliquid, quo ignoto cognitio eius rei debet esse imperfecta. Unde colligitur, quod dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigetur» (*De Int. emn.*).

cuadas[62]. 4) *Verdaderas* (verae). En Spinoza la verdad de las ideas no consiste en su correspondencia objetiva, extrínseca, respecto de algún objeto representado por ellas. La verdad es algo intrínseco, una propiedad de la idea en sí misma, con independencia de los objetos exteriores. La idea es verdadera en sí misma y real, aunque no exista ningún objeto a que aplicarse. La esencia objetiva de Pedro es verdadera y real, distinta del Pedro existente. La verdad no necesita justificaciones extrínsecas, sino que se justifica por sí misma, por su evidencia intuitiva, o bien por el rigor y la coherencia racional con que se desarrolla nuestro pensamiento[63]. Las ideas verdaderas siempre son simples o compuestas de ideas simples. Son claras y distintas, ciertas e indudables. El criterio para distinguir las ideas verdaderas de las falsas es su perfecta claridad y distinción, que puede ser inmediata (intuición), o mediata (demostración), a la cual se llega por análisis o por deducción. No debemos temer equivocarnos si percibimos una cosa clara y distintamente. «Nullo ergo modo timendum erit nos aliquid fingere, si modo clare et distincte rem percipiamus». En Dios todas las ideas son adecuadas[64].

Causa del error.—Descartes atribuía la causa del error a la voluntad, que hace precipitarse al entendimiento a prestar un asentimiento prematuro a cosas que no ve con la suficiente claridad y distinción. Spinoza tiene un optimismo absoluto y una confianza ilimitada en las fuerzas y el poder de la razón, la cual es infalible si se ajusta a un método riguroso. Todas las ideas que provienen de la razón son necesariamente claras, distintas, verdaderas y ciertas. Si son compuestas, basta descomponerlas en sus elementos simples para percibirlas con toda perspicuidad. Toda definición expresa una idea clara y distinta, y «toda definición de una idea clara y distinta es verdadera» *(Carta 4)*. La fuente del error es la imaginación, que es capaz de fabricar ideas compuestas, oscuras y confusas, a base de las impresiones recibidas por el cuerpo. Su confianza en su método la expresa en su carta a Alberto Burgh: «Yo no presumo de haber encontrado la mejor filosofía, pero sí que

[62] «Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur» *(Ethica* II 33). «Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt» (pr.35).

[63] «Ad probandam veritatem et bonum ratiocinium, nullis nos egere instrumentis, nisi ipsa veritate et bono ratiocinio. Nam bonum ratiocinium bene ratiocinando comprobavi et adhuc probare conor» *(De Int. emm.)*.

[64] «Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt» *(Ethica* II 32). Ideae omnes in Deo sunt; et quatenus ad Deum referuntur, sunt verae... adeoque omnes, tam adaequatae quam inadaequatae, eadem necessitate consequuntur» (ibid., II pr.36). «Nullo ergo modo timendum erit, nos aliquid fingere, si modo clare et distincte rem percipiamus» *(De Int. emm.)*.

entiendo la verdadera filosofía»[65]. Lo fundamental consiste en distinguir y separar las ideas verdaderas de las ficticias, dudosas o falsas[66].

Todas las ideas de la razón son claras, distintas y verdaderas, porque son innatas, en cuanto que son modos del atributo divino de pensamiento, participado por la mente humana. Mientras que las ideas artificiales (fictae), elaboradas por la imaginación, son compuestas, oscuras y falsas.

El procedimiento más eficaz para descubrir la falsedad de una idea ficticia, hecha por nosotros, consiste en contrastarla con el orden jerárquico en que se escalonan todas las cosas y todas las ideas respecto de la Idea primera, que es la de Dios. Basta con someterla a un procedimiento deductivo riguroso, sacando consecuencias de ella, hasta llegar al absurdo o a la contradicción[67].

Principio fundamental de la filosofía de Spinoza.—La misma concatenación rigurosa que existe entre todas las ideas respecto de la idea de Dios existe entre todas las cosas de la naturaleza. «Concatenatio intellectus, quae naturae concatenationem referre debet»[68]. En Dios coinciden el orden lógico y el ontológico. Así, pues, «el orden y la conexión entre las ideas es el mismo que el orden y conexión entre las cosas» («Ordo et connexio idearum idem est atque ordo et connexio rerum»)[69]. Todo está perfectamente ordenado, tanto en el orden de la naturaleza como en el de las ideas. Por consiguiente, un conocimiento verdadero, esto es, realizado a base de ideas verdaderas, claras y distintas, lógicamente concatenadas entre sí, debe corresponder necesariamente a la realidad. La razón de esto está en el panteísmo de Spinoza. Es un paralelismo entre el orden lógico y el ontológico que va mucho más lejos que el de Descartes y Malebranche, pues llega a identificar realmente todas las cosas en Dios.

Para conocer la concatenación rigurosa de unas ideas con otras, y de todas con la primera Idea, hay que tener presente que toda la realidad del efecto está contenida en la de la causa. «Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eamdem

[65] «Ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam, sed veram me intelligere scio» *(Cartas 76)*.

[66] «Incipiamus itaque a prima parte methodi, quae est, distinguere et separare Ideam Veram a caeteris perceptionibus, et cohibere mentem, ne falsas, fictas, et dubias cum veris confundat» *(De Int. emm.)*.

[67] «Mens, cum ad rem fictam et sua natura falsam attendit, ut eam pensitet et intelligat bonoque ordine ex ea deducat, quae sunt deducenda, facile falsitatem patefaciet; et si res ficta sua natura sit vera, cum mens ad illam attendit, ut eam intelligat, et ex ea bono ordine incipit deducere, quae inde sequuntur, feliciter perget sine ulla interruptione» *(De Int. emm.)*.

[68] *De Int. emm.*

[69] *Ethica* II pr.7

involvit»[70]. Por lo tanto, no puede verificarse el conocimiento pleno del efecto sino conociendo su causa. Para conocer bien una cosa hay que conocerla por su causa próxima, que es a la vez su principio intrínseco e inmediato de inteligibilidad («Revera cognitio effectus nihil aliud est quam perfectiorem cognitionem causae acquirere»). De esta manera nos podemos ir elevando a través de las cosas y de sus causas hasta el conocimiento de una Causa universal, o sea hasta el «Ens quod sit omnium rerum causa», «secundum seriem causarum, ab uno ente reali ad aliud ens reale». Por este método podemos llegar al conocimiento perfecto, que es el del cuarto modo de percepción, esto es, al conocimiento de los objetos por sus causas próximas, por sus definiciones esenciales y por las verdades eternas. «Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit». Las series causales a que se refiere Spinoza son las condiciones intrínsecas y esenciales de la posibilidad de cada cosa, las leyes eternas y fijas que están por encima de todas las mutaciones y de todos los accidentes.

TEOLOGÍA

La *Ethica* de Spinoza en su estado actual, como fue publicada en 1677, está dividida en cinco partes: 1.ª *De Deo.* 2.ª *De natura et origine mentis.* 3.ª *De affectibus.* 4.ª *De servitute humana.* 5.ª *De libertate humana.* El proyecto primitivo solamente comprendía tres partes, correspondientes a las del *Breve Tratado: De Deo, de homine, eiusque felicitate.* Pero su redacción fue larga y laboriosa. La primera parte estaba terminada en 1661, como Spinoza lo comunica en carta a Oldenburg, y corría manuscrita entre sus amigos. Posteriormente la tercera se amplió con otras dos, y la obra no estuvo terminada hasta 1675, dos años antes de su muerte.

Spinoza se propone seguir un método geométrico riguroso, procediendo por definiciones, teoremas, axiomas, demostraciones, corolarios, escolios, tal como lo había empleado en su exposición de los *Principia* de Descartes. Ese método tiene antecedentes, en la Edad Media, en Alano de Lille y Nicolás de Amiens. Sin embargo, el mismo Descartes, que tanto lo ensalzó, no creyó oportuno emplearlo en sus obras. Solamente lo utiliza en las *Respuestas a las segundas objeciones,* a petición de un amigo. Spinoza se siente también un poco molesto por su prolijidad. En realidad, el método adoptado en la *Ethica* no afecta a la sustancia del spinozismo. Las mismas doctrinas

70 Ibid., II pr.7.

aparecen en el *Breve Tratado*, redactado en forma más suelta. Es posible que el ropaje geométrico en que envuelve la *Ethica*, tanto como para asegurar el rigor de la exposición, sirviera en la intención de Spinoza para disimular un poco sus doctrinas, previendo la oposición de los teólogos holandeses. De hecho, no creyó oportuno publicarla en vida.

Pero, a pesar del método geométrico, la *Ethica* no tiene la ilación lógica rigurosa que podría esperarse de los propósitos de Spinoza. Hay muchos hiatos y saltos en el vacío. Se aprecia la superposición de elementos muy dispares. Abundan las repeticiones y hay muchas partes intercaladas, sin aparente conexión con lo que antecede y lo que sigue. La reiteración de temas llega a resultar embrollada y enfadosa, hasta el punto de perjudicar la visión clara de lo que se trata de demostrar. Se entrecruzan diversos temas, y sería de desear un poco más de orden en la sucesión de los argumentos que se acumulan. Muchos problemas quedan sin resolver. Incluso no es difícil señalar numerosas contradicciones en la aplicación de los principios (libertad-necesidad, unidad-pluralidad).

Spinoza se enfrenta con el gran problema de la realidad del Ser, en el cual va implícito el de explicar la coexistencia de la unidad del Ser con la multiplicidad real de los seres. Desde el primer momento define su actitud: No existe más que un solo Ser, una sola Sustancia única y divina, de la cual todos los demás seres no son más que modos intrínsecos que se derivan de ella, pero sin romper ni alterar su unidad fundamental, a la manera que las propiedades que de ella se derivan no alteran la esencia de un triángulo. Es una actitud muy semejante a la de Parménides. Como éste, Spinoza se atiene ante todo al testimonio de su razón, que, según él, descubre y afirma la existencia necesaria y la unidad de la Sustancia única, y debe prevalecer sobre el testimonio de los sentidos, que perciben la pluralidad, el movimiento y el cambio.

No hay que partir de principios abstractos y generales, sino de una esencia real, particular y afirmativa. Cuanto más particular sea una esencia, tanto más claro y distinto es su concepto. «Unde cognitio particularis quam maxime nobis quaerenda est» [71]. La adopción del método deductivo proviene del concepto de Dios como primer Ser, primera Idea y primera Verdad. Por lo tanto, lo primero de todo hay que conocer a Dios, y, una vez conocido, de su conocimiento debe derivarse el de todas las demás cosas. «Para servirnos correctamente de nuestra razón en el conocimiento de las cosas, debemos cono-

[71] *De Int. emm.*

cerlas en sus causas. Ahora bien, siendo Dios la Causa primera de todas las cosas, el conocimiento de Dios precede por naturaleza *(ex natura rerum)* al conocimiento de todas las demás, y, por consiguiente, el conocimiento de todas las demás cosas debe derivar del conocimiento de la primera Causa»[72].

Para proceder con orden hay que empezar, no de abajo arriba, sino de arriba abajo. Hay que comenzar por conocer a Dios, y, una vez intuida su idea y su esencia—como Causa primera de la cual se derivan todos los seres—, podemos deducir de ella todas las demás verdades sólo con observar un orden y un método riguroso[73]. Hay, pues, que comenzar dando una definición clara y verdadera de Dios, es decir, de una cosa increada, que deberá tener estas condiciones: 1.ª Que excluya toda causa, o sea que para su explicación no necesite ninguna realidad fuera de sí misma. 2.ª Que baste su definición para poder afirmar su existencia. De esta definición podrán deducirse después todas sus propiedades. Procediendo de este modo, nuestra mente conocerá exactamente, no sólo a Dios, sino también toda la naturaleza, que de El se deriva, su esencia, su orden y su unión[74]. Por esto comienza Spinoza estableciendo un conjunto de definiciones fundamentales, que son como la fuente de donde tienen que derivarse todas las conclusiones.

Definiciones fundamentales.—La primera parte de la *Ethica* es una teología *(de Deo)*. Comienza formulando ocho definiciones fundamentales, que Spinoza establece sin ninguna explicación ni demostración. Las considera nociones evidentes (per se notae), que se hallan en el entendimiento, sin necesidad de adquirirlas por los sentidos ni por el raciocinio. Su valor y su verdad se pondrán de manifiesto en su aplicación, al ir deduciendo consecuencias dentro de la trama general de su sistema. Las principales son las de causa, sustancia, atributo, modo, Dios, infinito y eternidad.

Causa.—«Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia implica la existencia; o sea aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino existiendo»[75]. Para Spinoza, como para Descartes, Dios es *causa sui*. Existe necesariamente, porque en su naturaleza se identifican la esencia y la existencia. (Tam-

[72] *Korte Verhandeling* II c.5; G. I p.64.
[73] *Ethica* II 10, Scholium.
[74] «Ut omnes nostrae perceptiones ordinentur et uniantur, requiritur, ut, quamprimum fieri potest... inquiramus, an detur quoddam Ens, et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut eius essentia obiectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum» *(De Int. emm.)*.
[75] «Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens» *(Ethica* I def.1.ª).

bién para los escolásticos en Dios se identifican la esencia y la existencia y Dios es la primera Causa de todas las demás cosas, pero no es causa de sí mismo, sino Causa incausada, pues Dios no tiene causa.)

Sustancia.—«Por sustancia entiendo aquello que existe en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse» [76]. En esta definición mezcla Spinoza elementos escolásticos *(in se, per se)* con la noción cartesiana de sustancia, dando a ésta un alcance que el mismo Descartes había atenuado expresamente [77]. Al aclarar que su concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba formarse, anticipa desde el primer momento su posición panteísta de la unidad de sustancia, pues esa definición solamente puede aplicarse a Dios, quedando excluidas de la categoría de sustancia todas las cosas finitas y limitadas que no tienen una independencia absoluta, tanto lógica como ontológica.

Atributo.—«Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constituyendo su esencia» [78]. Ahora bien, si el atributo constituye la esencia de una cosa, o de una sustancia, parece que cada sustancia no debería tener más que un solo atributo identificado con su esencia, con lo cual no saldríamos del Ser único, compacto, homogéneo e indiferenciado de Parménides. Pero Spinoza, junto con la unidad del Ser, quiere dar cuenta de la diversidad manifestada en la pluralidad de las cosas. Por esto dota de infinitos atributos a la Sustancia única, y define a Dios: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una Sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita» [79].

Con ello pretende diferenciar la realidad de la Sustancia única, atribuyéndole la riqueza de todas las determinaciones positivas posibles. El Ser divino no será un ser abstracto, indiferenciado, sino un ser concreto, dotado de la máxima determinación y la máxima perfección. Según Spinoza, los atributos no se limitan unos a otros. «Corpus (extensión) non ter-

[76] «Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» (ibid., def.3.ª).

[77] La definición cartesiana era: «Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» *(Principia* I 51). Spinoza la explica así: «Per substantiam intelligimus, id quod, ad existendum, solo Dei concursu indiget» *(Renati Des Cartes Princ. Phil.* pars II, def.2.ª). De esta manera cree reflejar el pensamiento de Descartes, pero con el cual, sin duda, no coincide el suyo propio (cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologica* I q.3 ad 1).

[78] «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens» *(Ethica* def.4.ª).

[79] «Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit» (ibid., def.5.ª).

minatur cogitatione (pensamiento), nec cogitatio corpore»[80]. La sustancia divina puede ser determinada a la vez por infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito en su línea *(in suo genere)* y no es limitado por los demás. La unidad de la sustancia infinita está afectada por infinitos atributos, distintos y heterogéneos. Y, a su vez, de cada atributo se derivan, independientemente, infinitos modos, entre los cuales existe una correspondencia y un paralelismo riguroso.

A primera vista parece que el dualismo cartesiano de pensamiento y extensión más bien debería estorbar a Spinoza en su propósito de llegar a la unidad absoluta de sustancia. Sin embargo, aunque afirma que Dios tiene un número infinito de atributos, de hecho solamente elige los dos cartesianos de pensamiento y extensión, que son los únicos que conocemos. A cada modo de cada uno corresponde exactamente un modo del otro, y todos ellos—atributos y modos—coinciden y se unifican en la unidad de la Sustancia divina[81]. Pero tampoco se ve muy claro que, si nuestra inteligencia contempla adecuadamente la esencia divina y habiendo infinitos atributos en Dios, solamente podamos conocer nada más que los dos atributos cartesianos de pensamiento y extensión. ¿Cómo puede afirmarse que hay, además, otros infinitos atributos si no los conocemos ni sabemos cuáles son? Además, si nuestro entendimiento es un modo del atributo divino de pensamiento, y éste se identifica con la esencia divina, ¿por qué no puede conocer también todos los demás, siendo así que nuestra inteligencia contempla adecuadamente la esencia divina? «Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei»[82]. El entendimiento no crea el objeto, sino que el conocimiento es posterior al objeto. Por lo tanto, al conocer los atributos, los conoce ya como reales *(in se et per se)*. Y no se trata de un simple modo de concebir del entendimiento, pues en Spinoza la esencia objetiva, la idea adecuada, o la definición, responden a la esencia misma real de la cosa, tal como es en la realidad: *Ordo idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

Dada su definición, esos atributos, ¿son realidades, o son puros conceptos abstractos? ¿Se distinguen unos de otros, o se identifican todos entre sí? ¿Se identifican con la sustancia y la constituyen, o se distinguen realmente de ella? ¿Son sus-

[80] Ibid., I def.2.ª

[81] «Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective» (ibid., II pr.7, cor.; cf. schol.).

[82] Ibid., II pr.47. «Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta» (ibid., II pr.46).

tancias, a su vez, o solamente cualidades determinantes de la sustancia? Por una parte, Spinoza declara que cada atributo se concibe *per se et in se* [83]. Ahora bien, si se distinguen de la sustancia, entonces no la constituyen esencialmente. Si son múltiples y no se distinguen de la sustancia, entonces esa sustancia no puede ser una. Tampoco cabe decir que todos los atributos, distintos entre sí, se identifican en un tercero, que sería la sustancia, pues todo vendría a parar en lo mismo. Ni vale acudir al subterfugio de que serían puros conceptos, en que cada atributo sería un elemento inteligible de la esencia, que la expresaría *totam, sed non totaliter*. Si no son más que conceptos o ficciones que no responden a nada real, en este caso no serían cosa del entendimiento, sino de la imaginación. No pasarían de ideas ficticias que nos formamos de Dios, y, por lo tanto, según Spinoza, falsas.

Modo.—«Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea aquello que está en otra cosa, por lo cual también se le concibe» [84]. Es una definición que en apariencia responde al «accidente» de los escolásticos (ser *in alio*). Los modos no existen en sí ni se conciben en sí, sino *in alio*, es decir, en los atributos a los cuales afectan. Hay infinitos atributos, y cada uno de ellos tiene infinitos modos [85]. Las almas humanas son modos del atributo divino de pensamiento, y los cuerpos modos del atributo divino de extensión. El mundo mismo no existe en sí ni por sí, como sustancia, sino que será un modo de la sustancia única divina.

Dios.—«Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita» [86]. Dios tiene infinitos atributos, pero nuestra inteligencia solamente conoce dos: el pensamiento y la extensión. «El pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante» [87]. «La extensión es un atributo de Dios, o sea Dios es una cosa extensa» [88]. Sin embargo, el atributo divino de extensión no es la extensión corpórea, divisible, sino el principio inteligible de donde proceden todos los modos de la extensión creada. Los atributos divinos son heterogéneos y distintos entre sí. Pero

[83] Carta 2 a Oldenburg; G. IV p.7: «Omne id quod concipitur per se et in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei. Ut ex. gr. extensio per se, et in se concipitur, at motus non ita».
[84] «Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur» (*Ethica* def.5.ª).
[85] «Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis... sequi debent» (ibid., II 16).
[86] Ibid., I def.6.ª
[87] «Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans» (ibid., II 1).
[88] «Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa (ibid., II pr.2).

todos se funden e identifican en la realidad única de la sustancia divina.

Spinoza insiste mucho en la infinitud de la sustancia divina. El concepto de infinito no es negativo, sino positivo. El infinito como realidad es primero y anterior a todas las negaciones y limitaciones. Dios, en su sustancia infinita, abarca y sintetiza todas las líneas genéricas de los infinitos atributos. Ningún atributo es limitado por otro, y Dios, que los contiene todos, es infinito, porque no puede ser limitado por nada exterior a El. Ninguna cosa puede limitarlo, pues El las contiene todas. Dios es, pues, el infinito actual, la sustancia única infinita, porque la sustancia finita implica contradiccción. «Substantia finita manifestam contradictionem implicat».

Asimismo, Dios y todos sus atributos son eternos, pues en Dios no existe potencia ni posibilidad. Todo es actual, pues su esencia se identifica con su existencia. En Dios no hay cambio, mutación, tiempo, instantes, antes ni después. Es el ser absolutamente inmutable, siempre presente y actual. No hay nada posible ni potencial. Todo es actual, «porque es imposible que lo que no es actualmente pueda venir al ser, ya que una sustancia no puede producir otra sustancia» [89]. No hay todo ni partes. No hay más realidad que la de Dios, eterno, inmutable y actual. Pero no con la inmutabilidad del ser de Parménides, sino con la de una realidad viviente y activa, que se despliega en la infinita virtualidad de sus modos reales, en que alienta la vida eterna de la naturaleza *(Deus sive natura)*. Sin embargo, extremando un poco la nota, cabría decir que, si se pone el acento en la unidad e inmutabilidad de Dios, la pluralidad de las cosas sensibles, el tiempo y el movimiento habría que reducirlos a puras ilusiones engañosas de los sentidos [90].

Existencia de Dios.—Dada su definición de Dios, a Spinoza le resulta muy fácil afirmar su existencia. Considera como absolutamente primaria la intuición de una Sustancia real que se identifica con Dios. No es necesario demostrar su existencia, porque es evidente. «Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere» [91]. Lo único que cree necesario demostrar es la unicidad de sustancia, es decir, que el mundo no existe sepa-

[89] *Korte Verhandeling* I c.2 § 1.

[90] Así viene a admitirlo el mismo Spinoza, llevado por la lógica de sus principios: «Así, pues, la división o el padecer no tienen lugar más que en el mundo; y cuando decimos que un hombre perece o es destruido, esto se entiende solamente del hombre en cuanto que es tal o cual combinación determinada y tal modo de la sustancia, pero no de la sustancia misma de la cual depende» *(Korte Verhandeling* I c.2 § 23).

[91] «Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit» *(Ethica* I pr.11).

radamente, sino en Dios. No obstante, formula varias pruebas de la existencia de Dios: 1.ª Dios existe necesariamente, porque la esencia de Dios, tal como se expresa en su definición, implica necesariamente la existencia. Basta concebir su esencia para afirmar su existencia necesariamente. 2.ª La idea de un ser absolutamente infinito sería intrínsecamente contradictoria si no incluyera la existencia necesaria. Luego Dios existe (*ergo Deus necessario existit*). 3.ª La perfección infinita de la esencia divina reclama necesariamente su existencia, la cual se identifica con su misma esencia. Luego Dios existe necesariamente [92]. 4.ª Dios es posible, luego existe. La existencia de Dios no repugna, ni intrínseca ni extrínsecamente. Toda cosa tiene una razón o una causa de existir o de no existir. Esa causa debe estar dentro o fuera de la cosa. Pero no hay ninguna causa, intrínseca ni extrínseca, que impida que Dios exista. Luego existe [93]. 5.ª Una cosa existe necesariamente cuando no hay ninguna razón, intrínseca o extrínseca, que le impida existir. Pero no hay ninguna razón, intrínseca ni extrínseca, que impida que Dios exista. Luego existe necesariamente [94]. 6.ª Poder existir es potencia. Poder no existir es impotencia. Ahora bien, si lo que existe necesariamente son sólo entes finitos, en ese caso los entes finitos son más potentes que el ser absolutamente infinito, lo cual es absurdo. Por lo tanto, o no existe nada, o existe necesariamente el ser absolutamente infinito. Pero el hecho es que nosotros—seres finitos—existimos, o en nosotros mismos, o en otro ser que existe necesariamente. Luego Dios—ente absolutamente infinito—existe necesariamente [95]. 7.ª (*A priori*). Si Dios no existiera, no podría ser producido nunca. Pero, en ese caso, la mente podría concebir más de lo que la naturaleza puede realizar, lo cual es absurdo. Luego Dios existe [96].

La unicidad de sustancia.—La demostración spinoziana de la existencia de Dios es tan solo la primera fase para establecer el panteísmo más riguroso. Dios existe, pero no existe

[92] «Quidquid substantia perfectionis habet, nulli causae externae debetur; quare eius etiam existentia ex sola eius natura sequi debet, quae proinde nihil aliud est, quam eius essentia» (ibid., I pr.11).

[93] «Si itaque nulla ratio nec causa dari potest, quae impediat quominus Deus existat, vel quae eius existentiam tollat, omnino concludendum est, eumdem necessario existere» (ibid., I pr.11).

[94] «Nec in Deo nec extra Deum ulla causa seu ratio datur, quae eius existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit» (ibid., I pr.11).

[95] Ibid., I pr.11.

[96] «Si tale ens (infinitum) non existeret, numquam posset produci; adeoque mens plus posset intelligere, quam Natura praestare, quod supra falsum esse constitit» (*De Int. emm.* G. II p.29). Asimismo: «Del hecho de que Dios posee infinitos atributos podemos deducir su realidad, porque a la naturaleza de una cosa que posee infinitos atributos le corresponde un atributo, que es la Existencia» (*Korte Verhandeling* I c.1).

nada más que Dios. Con lo cual, la cuestión de la existencia del mundo no queda resuelta, sino soslayada, o simplemente suprimida, negando la sustancialidad y la existencia propia a todos los seres particulares, los cuales quedan absorbidos dentro de la sustancia divina única. Es decir, Spinoza, al enfrentarse con el problema de la realidad de los seres y con la coexistencia de la unidad y la pluralidad, adopta, como Parménides, el camino fácil del panteísmo, que equivale a dejarlo sin resolver. El Ser o la Sustancia única, con sus caracteres de unidad, eternidad, infinitud, será la *verdad* que percibe la razón, mientras que los seres múltiples, plurales, diversos, finitos, será la *opinión* o falsedad que perciben los sentidos [97].

Descartes había distinguido tres clases de sustancias: la divina (perfecta e infinita), las almas humanas (pensamiento), y los cuerpos (extensión). Dentro de las dos últimas admitía múltiples sustancias particulares y distintas. Spinoza es mucho más radical. Para él no existe más que una sola sustancia (Dios), de la cual todas las demás no son más que modos intrínsecos, más o menos reales o ilusorios.

En el *Breve Tratado* formula el monismo de la siguiente manera. Dos sustancias infinitas no pueden coexistir a la vez, porque en ese caso habría dos dioses, lo cual es absurdo. Pero tampoco pueden coexistir una Sustancia infinita (Dios) y otra u otras muchas sustancias finitas y limitadas (mundo). Repugna el concepto mismo de una sustancia finita o limitada, porque esa sustancia, o bien se limita a sí misma, o bien es limitada por otra. Por sí misma, no. Porque para poderse limitar tendría que haber sido antes ilimitada, y tendría que cambiar toda su naturaleza. Por otra, tampoco, porque esa otra tendría que ser, a su vez, limitada o ilimitada. Ilimitada no, porque no existe. Limitada tampoco, porque, de serlo, tendría que ser, o bien por falta de potencia, o bien por falta de bondad, lo cual en Dios es absurdo. Para que una sustancia se limitara a sí misma tendría que sacar algo de la nada, porque de Dios no podría sacarlo. Pero sacarlo de la nada es absurdo. Por consiguiente, no existe más que una Sustancia única e infinita. Además, esa Sustancia no puede ser causa de otra, porque ambas deberían tener un mismo atributo constitutivo, con lo cual habría dos sustancias infinitas iguales, lo cual es absurdo [98].

[97] Lo fácil para la inteligencia sería que no hubiera nada. Pero, como no hay nada, sino algo, en ese caso también es fácil concebir que no hubiera más que un solo Ser. Pero, como no hay un solo ser, sino muchos seres, en este caso lo difícil es coordinar la unidad del Ser eterno e infinito con la pluralidad de los seres finitos contingentes, salvando la realidad y la sustancialidad de éstos. Este es el gran problema, en que todos los panteísmos siguen el camino fácil de cargar el acento en la unidad del Ser, pero comprometiendo o anulando la realidad de los seres particulares, a costa de ponerse en contradicción con el testimonio de los sentidos y con el de la misma razón.

[98] *Korte Verhandeling* I c.2 § 1.10 y 11.

En la *Ethica* llega a la misma conclusión por caminos un poco más prolijos, aplicando su concepto de causalidad. No puede haber más que una sola sustancia única e infinita (Dios). Porque si hubiera dos (Dios y el mundo), no podrían ser infinitas. Si hubiera dos, una tendría que ser causa de la otra. Pero para poder ejercer causalidad transitiva es preciso que ambas sustancias tengan un atributo común (prop. 5.ª). Ahora bien, si tienen un atributo común, esas dos sustancias se identifican, porque el atributo constituye la esencia de la sustancia, y, por lo tanto, son iguales, es decir, son una misma. Si no tienen un atributo común, en ese caso no puede haber causalidad, y una no puede ser causa de la otra ni, por lo tanto, producirla. Por consiguiente, no hay más que una sola sustancia, eterna, infinita, simple, única e indivisible, que es Dios [99]. Dios es único, y fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna otra sustancia. «Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia» [100]. No se trata de una simple unidad de existencia, dentro de la cual pudieran caber muchas esencias distintas, sino que toda la realidad constituye una sola sustancia divina, en el sentido más riguroso de la palabra, fuera de la cual nada hay ni puede haber, ni siquiera concebirse.

Spinoza deduce la unidad absoluta de la sustancia partiendo de las dos definiciones de Sustancia y de Causa, hasta llegar a la conclusión de que no puede haber muchas sustancias, sino solamente una. El proceso de su demostración es el siguiente: 1.º *Dos sustancias que tengan distintos atributos son distintas entre sí* (Duae substantiae, diversa attributa habentes, nihil inter se commune habent, prop.2). Porque los atributos constituyen la sustancia. Si los atributos son diferentes, también tienen que serlo las sustancias. Además, por la definición de sustancia, que es un ser independiente, que existe *in se* y *per se*, cuyo concepto no incluye el de ninguna otra cosa («in se debet esse, et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit»). 2.º *No puede haber causalidad entre dos sustancias distintas* («quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest, prop. 3). O sea, que si dos sustancias tienen distintos atributos esenciales y constitutivos, una no puede ser causa de la otra ni, por lo tanto, producirla. Toda causalidad transitiva supone algún atributo común entre la causa y el efecto, porque, si «nihil commune cum se invicem habent, ergo nec per se invicem possunt intelligi, adeoque una alterius causa esse

[99] *Ethica* I pr.12.13. [100] Ibid., II pr.15.

non potest». Es decir, que, para que hubiera dos o más sustancias, una tendría que ser causada o producida por otra. Pero, aun suponiendo que hubiera dos sustancias, una no puede producir ni ser causa de otra, a menos de tener algún atributo común, en cuyo caso ya no son dos, sino una misma (por la proposición anterior). 3.º *Si dos sustancias se distinguen entre sí, tiene que ser, o por sus atributos, o por sus modos* («duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earumdem affectionum», prop.4). Porque las únicas distinciones que caben dentro de la sustancia son los atributos y los modos («affectiones»). Luego, si se distinguen entre sí, tiene que ser por alguna de las dos cosas. 4.º *Pero no puede haber dos sustancias que tengan un atributo idéntico* («in rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae seu attributi», prop.5). Se prueba por la definición de atributo. El atributo constituye la sustancia. Si dos sustancias tuvieran un mismo atributo constitutivo, serían idénticas y no se distinguirían, sino que se confundirían en una sola sustancia. Spinoza admite que hay muchas esencias, constituidas por los modos, pero no muchas sustancias, que se constituyen por los atributos. 5.º *Por lo tanto, tampoco puede haber causalidad, ni una sustancia puede ser producida por otra sustancia* («una substantia non potest produci ab alia substantia», prop.6). Porque la causalidad o la producción supone algún atributo idéntico entre las sustancias. No puede darse causalidad si no hay algo idéntico y común entre ambas, porque la causalidad supone siempre algo de común entre la causa y el efecto. Por lo tanto, si no hay comunidad ni identidad de atributos, tampoco puede haber causalidad, y una sustancia no puede producir otra, ni menos otras sustancias («hinc sequitur, substantiam ab alio no posse produci»). 6.º *La sustancia existe necesariamente* («ad naturam substantiae pertinet existere», prop.7). Porque, si la sustancia existe, y no puede ser producida por otra sustancia, tiene que ser *causa sui*, es decir, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que existe por su propia naturaleza. Por lo tanto, todo aquello que se concibe como sustancia, debe concebirse como existiendo necesariamente («substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est, ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere»). 7.º *La sustancia es necesariamente infinita* («omnis substantia est necessario infinita», prop.8). Porque, si existe una sustancia, es o finita o infinita. Finita no puede ser, porque para limitarla tendría que existir otra

sustancia que fuera *causa sui*, o sea, que existiera necesariamente, y esto sería existir dos sustancias con el mismo atributo, o de una misma naturaleza, lo cual es absurdo (por la proposición 2). Luego es infinita y única («substantia unius attributi non nisi unica existit, et ad ipsius naturam pertinet existere... Existit ergo necessario infinita»). 8.º *La sustancia infinita es única* («in rerum natura nonnisi unam Substantiam existere», schol. 10), y no puede haber muchas sustancias finitas («substantia finita manifestam contradictionem involvit»). Porque una sustancia infinita exige una infinidad de atributos infinitos, cada uno de los cuales expresa totalmente la sustancia infinita («quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt», prop. 9; «unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet», prop. 10). 9.º *La sustancia infinita y única se identifica con Dios y existe necesariamente* («Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit», prop. 11). Se prueba por la idea de Dios. Basta pensar en Dios para ver que existe necesariamente, porque en su esencia se incluye su existencia («si negas, concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo Deus necessario existit»). 10. *Fuera de Dios no puede existir ni concebirse ninguna otra sustancia* («praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia», prop. 14). No puede concebirse ningún atributo de la sustancia por el cual ésta pudiera ser divisible. Porque, si Dios se dividiera o fuese comunicable, se destruiría, ya que cada parte resultante no podría conservar la razón de sustancia infinita («partes in quas divideretur vel naturam substantiae retinebunt, vel non. Si primum, darentur ergo plures substantiae eiusdem naturae, quod est absurdum; si secundum ponatur, ergo poterit substantia absolute infinita dessinere esse, quod etiam est absurdum»). 11. Corolarios: Solamente existe una sustancia divina infinita («Deum esse unicum, hoc est, in rerum natura non nisi unam substantiam dari eamque absolute infinitam esse»). Las cosas pensantes o las cosas extensas no son más que atributos, o modos de los atributos de Dios («rem extensam et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei). La consecuencia final es que las cosas no son más que modos de la única sustancia divina. Todo está en Dios, y nada puede existir ni concebirse sino existiendo en Dios. Dios es todo, y todo es Dios [101].

[101] «Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse nec concipi potest» (ibid., I pr. 15) «Omnia, inquam, in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo, et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis» (*Ep.* 73 a Oldenburg).

Panenteísmo.—El monismo de Spinoza es un panenteísmo. Como epígrafe del *Tractatus theologico-politicus* pone la frase de San Juan: *Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis* (1 Io 14,13). En el orden ontológico, Dios es la sustancia única e infinita, el primer principio y la causa inmanente y necesaria de todas las cosas [102]; y en el orden lógico, es la primera Idea, el principio absoluto de inteligibilidad, la razón inteligible adecuada de todas las verdades [103]. Solamente hay una cosa que es en sí, la sustancia divina única e infinita. Todas las cosas son o atributos o modos de esa sustancia, dentro de la cual hay dos naturalezas: la *Natura naturans*, absolutamente necesaria e inmutable, constituida por infinitos atributos, y la *Natura naturata*, constituida por los infinitos modos que afectan a los atributos, los cuales no existen en sí y por sí, sino en Dios y por Dios. Todas las demás cosas particulares, pensantes o extensas, no son más que modos de los infinitos atributos de esa sustancia, y existen en ella y por ella. «Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt» (axioma 1). Entre las cosas no cabe distinción sustancial (por atributos), ni siquiera accidental (por modos). No hay todo ni partes. «El todo y las partes no son seres reales, sino solamente entes de razón, y, por consiguiente, en la naturaleza no hay ni todo ni partes» [104]. Lo mismo que sus propiedades no le añaden nada a la esencia del triángulo, así tampoco los atributos y los modos, en los cuales están contenidas todas las cosas, añaden nada a la sustancia única. Dios está presente en todas las cosas. Todo está entramado y concatenado en una serie necesaria de causas y de efectos. El universo es un todo grandioso, a través del cual circula un estremecimiento de vida divina. «Hinc clarissime sequitur, Deum esse unicum, hoc est, in rerum natura non nisi unam substantiam dari, eamque absolute infinitam esse» [105].

Necesidad y libertad.—Para Spinoza la libertad consiste nada más que en la independencia de toda coacción exterior. En este sentido solamente Dios es libre, pues, siendo la Sustancia única e infinita, fuera de la cual no existe nada, es absolutamente independiente, y nada exterior puede obligarle a obrar, ni determinar ni limitar su acción. «Solamente Dios obra por libertad de naturaleza, no obligado por nadie» [106].

[102] «Deum esse absolute causam primam» (*Ethica* I pr.16 cor.3). «Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens» (ibid., I 18).

[103] «In Deo necessario datur Idea, tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur» (ibid., II pr.3.4.8).

[104] *Korte Verhandeling* I c.2 § 18-23.

[105] *Ethica* I pr.14 cor.1.

[106] Ibid., I pr.18.

Dios obra libremente, porque obra por necesidad de las leyes de su naturaleza y sin coacción de nadie. Esta es la única libertad posible. «Se dice libre una cosa que existe solamente por necesidad de su naturaleza y se determina a sí misma a obrar». Pero en cuanto a la «libertad de voluntad», Dios «no puede decirse causa libre, sino necesaria y obligada» [107]. Dios no tiene libertad de elección, ni puede obrar contra su propia naturaleza [108]. Las causas finales no son más que una invención de la fantasía humana. Dios no puede proponerse ningún fin exterior a sí mismo [109].

En Dios se conjugan la libertad y, a la vez, la necesidad de naturaleza [110]. En cambio, en las cosas no existe contingencia ni libertad, sino sólo absoluta necesidad [111]. Descartes había restringido el mecanicismo al orden de la naturaleza material. Spinoza lo amplía a toda la realidad, que representa como una inmensa máquina regida por las leyes de la necesidad más absoluta. Solamente Dios es causa libre, en cuanto que obra por necesidad de naturaleza, porque no hay nada exterior a él que determine ni coarte su acción. Pero internamente es la única causa eficiente de todas las cosas, que resultan de El y están contenidas en El como propiedades de su misma sustancia. Como en los estoicos, el mundo de Spinoza *(natura naturata)* no es más que una inmensa máquina producida y regida por la necesidad inexorable latente en la Sustancia divina, y de la cual quedan excluidas la creación *ex nihilo*, la contingencia y la posibilidad del milagro y la profecía [112].

La «creación» y el orden geométrico.—¿Cómo se explica el paso de la *Natura naturans* a la *Natura naturata?* La producción de las cosas no se realiza por creación *ex nihilo*, porque esto implica el dualismo entre un ser necesario y otro ser contingente, y en Spinoza todo ser es necesario; implica la distinción entre un ser actual y otro posible o potencial, y en Spinoza todo es actual; exige la existencia de un Ser primero o de una Causa eficiente, personal, inteligente y libre, y Spinoza excluye toda libertad, deliberación, elección y finalidad en la acción de la Sustancia única. Tampoco acepta el concepto de emanación, a la manera de los neoplatónicos. Su Sustancia no es una unidad de la cual se derive la pluralidad de los

[107] «Deus non potest dici causa libera, sed tantum necessaria et coacta» (ibid., I pr.32).
[108] «Deum non operari ex libertate voluntatis» (ibid., I pr.32).
[109] Ibid., I pr.31, Appendix.
[110] «Sequitur solum Deum esse causam liberam, Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit... et agit» (ibid., I pr.17 cor.2).
[111] «In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum» (ibid., I pr.29).
[112] *Tract. theol-pol.* c.2.

seres. Tampoco coincide con la naturaleza infinita de Jordano Bruno, cuya superabundancia de poder engendra infinitos mundos.

Para explicar la derivación de la multiplicidad de las cosas, sin perjuicio de la unidad del todo, adopta Spinoza el método geométrico, procediendo por axiomas, definiciones, corolarios y lemas. De esta manera cree reproducir exactamente el modo como las cosas se derivan de Dios, en una concatenación eterna y necesaria, semejante a como las proposiciones se siguen en las demostraciones racionales de la geometría [113]. Spinoza concibe la «creación» conforme a un orden geométrico, en que de la Sustancia única se derivan infinitas propiedades, sin añadir nada a su unidad esencial. Los infinitos atributos y modos que brotan de la Sustancia única *(Natura sive Deus)* la enriquecen y determinan, pero sin añadirle nada y sin alterar su unidad indestructible.

Dios es la única sustancia, la única causa eficiente de todas las cosas, y la única causa libre, en cuanto que su acción no está sometida a ninguna necesidad exterior. Pero internamente Dios obra por absoluta necesidad, y de su misma naturaleza proviene el despliegue o la «explicación» *(explicatur)* de la cual resultan todas las «cosas» particulares del mundo *(Natura naturata)*. Solamente en Dios se identifican la esencia y la existencia [114], mientras que en todas las demás cosas, la esencia no envuelve la existencia [115]. Es la causa única de todas las cosas [116]. Obra por necesidad de su naturaleza [117]. Por lo tanto, la «creación» o la producción de las cosas es absolutamente necesaria [118].

El orden lógico responde exactamente al orden ontológico. Dios produce los infinitos modos de las cosas de una manera semejante a como se deducen las consecuencias en un silogismo. De la necesidad lógica se deriva la ontológica. Cuanto mayor realidad tiene un objeto, tantas más propiedades pueden deducirse de su definición. Y cuando se trata de la esencia divina, dotada de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa en su género la esencia infinita, necesariamente tienen que deducirse de ella otros infinitos modos, es decir, infinitas cosas, las cuales son otras tantas manifestaciones de la sustancia divina. Es la aplicación implacable del método cartesiano,

[113] *Ethica* II pr.7, schol.; pr.10, schol.
[114] «Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt» (ibid., I 20).
[115] «Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam» (ibid., I pr.24).
[116] «Deus omnium rerum, tam earum essentiae quam earum existentiae unica est causa» (ibid., II pr.10, schol.).
[117] «Deus enim solus ex suae naturae necessitate agit» (ibid., I pr.16, cor.).
[118] «Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis... sequi debent» (ibid., I pr.16).

llevado hasta consecuencias que ni el mismo Descartes se atrevió a soñar.

Así, pues, la «creación» spinoziana viene a ser una emanación necesaria de un número infinito de realidades concretas finitas. Lo que no se ve es cómo, una vez que Spinoza excluye la creación *ex nihilo*, la voluntad libre de Dios y la contingencia de los seres, pueda derivarse de la Sustancia infinita y de unos atributos infinitos una cantidad infinita de modos *finitos*, y menos aún la razón de esa finitud y limitación.

El orden de la producción. La «explicación» modal (Natura naturata).—El orden de la «creación» arranca de la Sustancia única e infinita *(Natura naturans)*, siguiendo la línea de cada uno de los infinitos atributos que la constituyen, en cada uno de los cuales se produce un número infinito de *modos*, escalonados en una jerarquía descendente necesaria, que evoca los «intermediarios» neoplatónicos. Los atributos no se derivan ni cambian. Lo que se deriva y cambia son los *modos*, pero no se añaden ni aumentan el ser de Dios, lo mismo que las propiedades de un triángulo no se añaden ni aumentan su esencia: 1) En primer lugar, de cada atributo procede un modo eterno, infinito e inmediato, que encierra en sí toda su virtualidad modal. 2) A continuación vienen los modos infinitos mediatos, que son algo así como los arquetipos o las formas, causas inmediatas de las cosas. 3) Por último, procede un número infinito de modos finitos, que son las cosas particulares [119].

La *Natura naturata*, o la jerarquía modal eterna de los seres, se produce de la siguiente manera. En la línea del atributo de Pensamiento se deriva, en primer lugar, el modo *Entendimiento infinito* («Intellectus infinitus»). De éste, a su vez, en un segundo grado, la *Idea de Dios* («Idea Dei») [120]. A continuación siguen todos los modos finitos: el *Alma de todo el universo*, los espíritus individuales, sus partes, sus sentimientos y sus esfuerzos. Con lo cual tenemos una modalidad del averroísmo medieval, ya que todas las almas y todos los entendimientos finitos no son más que modos de un Entendimiento único, universal y eterno, el cual contempla la Idea de un Ser infinito dotado de un número infinito de atributos [121].

A su vez, del atributo de Extensión se deriva, en primer lugar, un modo infinito, que es la *Cantidad infinita de reposo*

[119] Ibid., I pr.21.23.28.31. Santo Tomás emplea también la expresión «natura naturata» *(ST* I-II q.85 a.6).

[120] «Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest» *(Ethica*, II pr.4).

[121] «Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei» (ibid., II pr.11, cor.).

y movimiento, la cual permanece constante e invariable dentro de la variación incesante de las cosas materiales particulares. Después se deriva la *Faz de todo el universo* («facies totius universi»). Y a continuación los modos finitos de los cuerpos particulares. Primeramente, los cuerpos simplicísimos («corpora simplicissima»), después los cuerpos compuestos («corpora composita»), y, por último, los cuerpos individuos («corpora individua»), los reposos y los movimientos infinitamente pequeños [122]. De esta manera, de la unidad indivisible e inalterable de la Sustancia única divina, se produce toda la pluralidad y diversidad de los seres particulares.

Optimismo.—Las palabras bien, mal, orden, desorden, belleza, fealdad, carecen de sentido y no responden a nada real. No son más que palabras con que expresamos nuestros deseos [123]. La Sustancia divina infinita y perfectísima obra por necesidad de su naturaleza. Por lo tanto, no puede hacer las cosas de otra manera ni con otro orden distinto del que las hace [124]. Por la misma razón no puede hacer sino lo más perfecto [125]. Las cosas son como son, y no pueden ser distintas, ni más bellas, ni mejores, ni más perfectas que como son. Para poder hacerlas más feas o más imperfectas, sería preciso que Dios pudiera obrar no por necesidad, sino por elección de su voluntad libre. Pero Dios no puede elegir, pues esto implicaría cambiar su naturaleza.

Spinoza zanja asimismo el problema leibniziano de la reducción de lo posible a lo necesario. No existe nada posible, en virtud de la misma necesidad a que está sometida la acción de Dios. Todo es real y actual, pues la potencia divina realiza necesariamente y sin limitación alguna toda la plenitud posible del ser. Sin embargo, así como queda en pie el problema de la distinción entre el Ser y los seres, entre la unidad y la pluralidad, también queda sin resolver el de conciliar la *actualidad simultánea* de la «creación» con la temporalidad y la sucesión real de los movimientos de las cosas en el mundo. Según Spinoza, solamente en Dios, a diferencia de todos los demás seres, se identifica la esencia y la existencia. Pero ¿cómo se armoniza la necesidad absoluta con la contingencia, y cómo se salva esta contingencia si no hay nada posible y Dios produce necesariamente todas las cosas que puede producir?

122 *Korte Verh.* I c.8.

123 *Ethica* I pr.36, Appendix.

124 «Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt» (ibid., I pr.33).

125 «Sequitur, res summa perfectione a Deo esse productas» (ibid., I pr.33, schol.2).

Física

Después de haber expuesto su teoría de la unidad de la sustancia y sus atributos y los principios generales de la emanación modal—todo lo cual en realidad se reduce a una teología en que lo único un poco original es la forma geométrica de exposición—podía esperarse que Spinoza completara la visión total de la realidad con una física, una biología, una psicología y con todas las demás ciencias particulares. La empresa no debía de resultar muy difícil, si es cierto que en el tercer grado de conocimiento se contemplan todas las cosas en Dios como en su Causa primera y en su primer Principio. La mejor demostración de su método y de las pretendidas intuiciones logradas en ese tercer grado de conocimiento, una vez establecidos los principios generalísimos y las definiciones fundamentales, habría sido proseguir rigurosamente la serie de deducciones, hasta llegar a la realidad concreta de los últimos *modos* de las cosas.

En realidad, algo de esto es lo que intenta Spinoza en las restantes partes de la *Ethica*. Pero, mientras que en la primera parte se mueve con soltura y con cierto aire de grandeza, en tanto se mantiene dentro de unos cuantos principios generales y de unas afirmaciones que impresionan por su rotundidad, la verdad es que, en cuanto sale de ellos y trata de descender al campo propio de otras ciencias particulares, el nivel baja considerablemente de calidad. Hay menos orden. Las cuestiones se entremezclan unas con otras, y el tono sigue planeando en la región fácil de unas cuantas generalidades vagas y abstractas, tras de las cuales no hallamos otra cosa que un eco de las teorías físicas y biológicas de sus contemporáneos—Descartes, Hobbes, Boyle, Newton, etc.—, si bien con menos profundidad y menos valor estrictamente científico y mezcladas con algunos elementos escolásticos. Por una carta a Tschirnhaus parece que en sus últimos años tuvo el propósito de dedicar a la física una obra especial, pero no llegó a realizarlo.

La física spinoziana, tal como aparece en su *Ethica*, se reduce a unas cuantas proposiciones generalísimas referentes al cuerpo humano [126]. El cuerpo no es más que un modo que expresa la esencia de Dios en cuanto que es considerada como una cosa extensa [127]. La extensión es un atributo de Dios [128]

[126] Ibid., II pr.8-31.

[127] «Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit» (ibid., II, def.1.ª).

[128] «Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa» (ibid., II pr.2).

Ya conocemos el mecanismo de la emanación. De este atributo divino se deriva inmediatamente un primer modo infinito, que es la cantidad constante de reposo y movimiento. Este modo infinito es, a su vez, origen y causa de una infinidad de modos finitos, que son los cuerpos particulares, los cuales no son sustancias ni se distinguen entre sí como sustancias, sino por razón del movimiento o de la quietud [129]. Lo propio de los cuerpos es la quietud (inercia). Si se mueven, es que son movidos por otros, y así hasta el infinito [130].

Hay varias clases de cuerpos. Unos simplicísimos («corpora simplicissima»), pero no son átomos, porque la extensión corpórea es divisible hasta el infinito. Estos se unen por yuxtaposición para formar los cuerpos compuestos de primero y segundo grado («corpora composita, y corpora valde composita). Finalmente, de la unión de éstos se forman los individuos, que pueden ser duros, blandos o fluidos («quaedam fluida, quaedam mollia, et quaedam denique dura sunt»). Un conjunto, mayor o menor, de individuos constituye un organismo viviente, cuya unidad resulta de una forma común, invariable, que permanece a través de todas las mutaciones (aristotelismo). La materia puede cambiar, aumentar o disminuir, sin que por ello se altere la naturaleza del individuo, y sin mutación de su forma. Los cuerpos se distinguen por su mayor o menor magnitud, y pueden moverse con mayor o menor celeridad, pero todos convienen en que son modos del atributo de extensión [131].

El conjunto de todos los cuerpos constituye un solo Individuo, que es la Naturaleza, cuyas partes, o sea todos los cuerpos, pueden variar sin que varíe el Todo [132]. Finalmente, la física spinoziana desemboca en un animismo semejante al de Telesio y Campanella. Todos los seres son animados y vivientes, aunque en diverso grado. «Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt» [133]. La verdad es que, después del prometedor preludio de la primera parte, con el despliegue de la Sustancia, los atributos y modos, el tono desciende notablemente, y su resultado no pasa de presentar un pálido reflejo de la física cartesiana.

[129] «Omnia corpora vel moventur vel quiescunt» (ibid., II pr.13, axioma 1). «Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ad invicem distinguuntur» (ibid., lemma 3).

[130] Ibid., II pr.13; *Postulata 2*.

[131] *Ethica* II pr.13, lemma 2.4.5 y 6.

[132] «Totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione» (ibid., II pr.13, lemma 7, scholium).

[133] Ibid., II pr.13, schol.

Antropología

A la esencia del hombre dedica Spinoza un espacio mayor que a la física. El hombre no es una sustancia, pues en la sustancia la esencia implica necesariamente la existencia, mientras que la esencia del hombre no la envuelve [134]. Típicamente spinoziano es el concepto del hombre como una esencia compuesta de dos modos de los atributos divinos: («Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur») [135]. El cuerpo es un modo del atributo divino de extensión, y el alma un modo del atributo de pensamiento. Ya hemos visto cómo se constituye el cuerpo. El alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios [136]. Pero no es propiamente un modo inmediato de la sustancia divina, sino un modo finito del alma de todo el universo.

El problema de las relaciones y de la interacción entre cuerpo y alma se plantea en Spinoza de manera muy distinta que en Descartes. Alma y cuerpo son dos modos distintos de dos atributos heterogéneos, pensamiento y extensión. Los modos se concatenan rigurosamente unos con otros, pero siempre dentro de la misma línea de su correspondiente atributo: las ideas en el de pensamiento y los cuerpos en el de extensión. Una idea es causa de otra, y así sucesivamente hasta el infinito. Pero una idea no es causa de un cuerpo, ni viceversa [137]. Alma y cuerpo son como dos ramas distintas procedentes de un mismo tronco. Cuerpo y alma, cada uno con sus elementos constituyentes, son dos modos correlativos y coincidentes de los atributos de pensamiento y extensión, entre cuyas líneas existe un paralelismo riguroso. El alma es la «idea del cuerpo» («anima est idea corporis»). La relación entre alma y cuerpo es la misma que la de una idea con su propio objeto. El cuerpo es el objeto de la idea de la mente que lo constituye [138]. El cuerpo está constituido por una multitud de partes extensas, a cada una de las cuales corresponden en el alma otras tantas ideas representativas. En virtud de esto, el alma humana no es simple, sino que está constituida por una infinidad de ideas o de almas, cada una de las cuales corresponde a otras tantas partes

[134] «Hominis essentia non involvit necessariam existentiam, hoc est, ex Naturae ordine tam fieri potest, ut hic et ille homo existat, quam ut non existat» (ibid., II, axioma 1). «Ad essentiam homini non pertinet esse substantiae» (ibid., II pr.10).

[135] Ibid., II pr.13.

[136] Ibid., II pr.11 y corolario.

[137] «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus, quatenus alia idea effectus consideratur, est causa, et huius etiam, quatenus alia effectus est, et sic in infinitum» (ibid., II pr.9).

[138] Ibid., II pr.13.

como componen el cuerpo [139]. Pero, en último término, ambos derivan de la sustancia divina única, en la cual coinciden todas las divergencias y en la que se identifican todos los atributos, todos los modos y todos los contrarios. Por esto, referidas a la sustancia divina única, alma y cuerpo no son, en el fondo, más que dos aspectos o dos determinaciones de una misma realidad, expresada de dos maneras distintas: «eadem res duobus modis expressa» [140]. Cosa parecida sucede con las facultades del alma. Entendimiento y voluntad no son dos potencias distintas, sino una misma cosa. «Voluntas et intellectus idem sunt» [141]. El alma conoce las afecciones que experimenta el cuerpo, y por medio de ellas tiene un cierto conocimiento del mundo exterior, aunque muy imperfecto y sujeto a error [142].

El hombre no tiene libertad. Todo está determinado en sus causas. Si nos hacemos la ilusión de que obramos libremente, es porque ignoramos las causas que determinan nuestras acciones. En cuanto a la inmortalidad, siendo el alma un modo del atributo divino de pensamiento, no se destruye al separarse del cuerpo, sino que en ella permanece algo que es eterno [143]. Por la misma razón hay que decir una cosa semejante del cuerpo, que es un modo del atributo divino de extensión, el cual es eterno lo mismo que el de pensamiento. Pero en ninguno de los casos se trata de una inmortalidad personal.

Las pasiones.—Con vistas a su aplicación moral intercala Spinoza en su *Ethica* un amplio y minucioso tratado de las pasiones. La importancia que le concede se aprecia por la doble redacción: una «more geometrico», conforme al plan general de la obra, y otra en forma de definiciones precisas y cuidadosamente elaboradas. Es patente el influjo del tratado similar de Descartes, así como el de Vives, de los estoicos y autores latinos como Séneca, Horacio, Lucano y Cicerón. No obstante tiene un sello marcadamente personal, que refleja sus propias observaciones y experiencias.

Al comienzo de la tercera parte manifiesta su propósito de exponer «more geometrico» los afectos humanos. Lo mismo que hizo en la primera parte con Dios, y con la mente en la segunda, así ahora tratará de los «afectos humanos» como si fuesen líneas, planos o volúmenes («ac si quaestio de lineis planis aut de corporibus esset»). Hay quienes (¿Descartes?), al

[139] Ibid., II pr.15; *ca*[illegible] 24.
[140] *Ethica* II pr.7, scholium. «Mens et Corpus una eademque res sit, quae iam sub cogitationis, iam sub Extensionis attributis concipitur» (ibid., III pr.2, schol.).
[141] Ibid., II pr.49, corol.
[142] Ibid., II pr.25.26.29.
[143] Ibid., V pr.33.

tratar de esta materia, presentan al hombre dentro de la naturaleza como si fuera «un reino dentro de otro reino» («imo hominem in natura veluti imperium in imperio concipere videntur»). Por el contrario, hay que considerar al hombre con todas sus acciones dentro del mecanismo general y de las leyes necesarias que rigen toda la naturaleza [144].

Spinoza prefiere el nombre de «afectos» *(affectus)* al de pasiones, porque los afectos tienen unas veces sentido activo y otras pasivo [145]. Las acciones de la mente provienen de las ideas adecuadas, y las pasiones de las inadecuadas [146]. Dada esta noción intelectualista de las pasiones, puede ya preverse que la aspiración fundamental de Spinoza será pasar de las ideas inadecuadas a las adecuadas, en lo cual consistirá la norma de su moral.

Todo ser, en cuanto de él depende, aspira a durar, a permanecer en su existencia [147]. La duración es la continuación indefinida en la existencia. En Dios, la duración es eterna, porque su esencia se identifica con su existencia. Pero no sucede lo mismo con los modos finitos, los cuales reciben su existencia de causas exteriores y la conservan mientras otras causas más poderosas no se la arrebatan. La tendencia de todas las cosas a durar indefinidamente implica un esfuerzo *(conatus)* para contrarrestar los obstáculos exteriores que se oponen a su desarrollo y su perseverancia en el ser. De aquí provienen los cambios internos y externos de las cosas y un estado de lucha que afecta especialmente a los modos de la extensión, pues la expansión de unos cuerpos está limitada e impedida por otros.

El bien del hombre implica el desarrollo y la perfección total de su esencia, compuesta de cuerpo y alma. Hay que conseguir la salud y el bienestar del cuerpo, y al mismo tiempo la paz y la tranquilidad interior del espíritu. Así, pues, en el variado mecanismo de los «afectos» entran en juego todas las partes y facultades del hombre: sensaciones, imágenes, memoria e ideas. De las múltiples combinaciones entre ellos resulta la variedad de «afectos», activos y pasivos. Unos son útiles y beneficiosos, que debemos fomentar; otros, nocivos, que es preciso reprimir.

Hay un doble criterio para distinguir los «afectos» útiles de

[144] Ibid., III, praefatio.

[145] «Affectus, qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua mens maiorem vel minorem sui Corporis, vel alicuius eius partis, existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius quam ad illud cogitandum determinatur» (ibid., III, *Affectuum generalis definitio)*.

[146] Ibid., III pr.3, schol.

[147] Ibid., III pr.6.

los nocivos: uno individual y otro social. El primero (utilidad directa) consiste en lo que contribuye a la perfección de la esencia del hombre y al aumento de su potencia de obrar. El segundo (utilidad indirecta) consiste en lo que fomenta y favorece la vida en sociedad con los demás hombres. De los cincuenta y tantos «afectos» que describe Spinoza tan sólo unos pocos son indicados como beneficiosos: la alegría, el amor, la generosidad, el buen humor, la satisfacción de sí mismo, la gloria, la gratitud, la benevolencia. Otros son malos, como la tristeza, el odio, la melancolía; y otros pueden ser buenos o malos, como el amor y el deseo.

El afecto fundamental es el *deseo*, o el apetito (*cupiditas*), que consiste en la tendencia *(conatus)* de cada cosa a conservar y desarrollar su propio ser y a evitar su alteración o destrucción [148]. En este sentido positivo se identifica con la esencia misma de la cosa. Negativamente implica la resistencia a todo cuanto de una manera o de otra pueda impedir su conservación y su desarrollo. Este deseo no tiene limitación de tiempo, antes bien toda cosa tiende a su duración indefinida. De esta tendencia fundamental se derivan todos los demás afectos, de los cuales unos son activos (que se reducen a la alegría) y otros pasivos (que se reducen a la tristeza).

La *alegría* (*laetitia*) proviene del paso de una perfección menor a otra mayor [149]. Por el contrario, la *tristeza* (*tristitia*) proviene del tránsito de una perfección mayor a otra menor. A estos afectos corresponden el *amor* y el *odio*. El primero es una alegría que va acompañada de la idea de una causa exterior. El segundo es una tristeza, acompañada de la idea de una causa exterior [150].

Moral

En una ontologia panteísta, basada en un rígido determinismo, en que todos los «seres» se derivan en virtud de leyes necesarias, como «modos» de «explicación» de la sustancia divina única, y en que quedan expresamente excluidos los conceptos de fin, de libertad y de pecado, es fácil dar una noción del bien físico, pero es muy difícil darla del bien y el mal moral. Físicamente, el bien de cada cosa se identifica con la perfección de su propio ser. En este sentido puede decir Spinoza que el bien de cada individuo consiste en alcanzar la plenitud de perfección de su propia naturaleza, conforme al modelo

[148] «Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur» (ibid., III pr.6).
[149] Ibid., III pr.11, schol.
[150] Ibid., III pr.28, schol.

ejemplar de cada cosa [151]. De esta manera, el bien y el mal se definen en función del impulso fundamental que mueve al individuo a su propia conservación y perfección. Será bueno lo que contribuya a ello, y malo lo que lo perjudica o lo impide [152]. Otras veces se fija en su carácter de *medio* y define el bien o el mal en función de su utilidad para conseguir el fin deseado [153]. De aquí concluye que la «razón no pide nada contra la naturaleza, antes, al contrario, exige que cada cual se ame a sí mismo y busque su propia utilidad que sea verdaderamente tal y apetezca todo aquello que lleva al hombre a una mayor perfección; y, de modo absoluto, que cada cual, en cuanto de sí depende, procure conservarse en su propio ser» [154].

En otros pasajes da una noción del bien y el mal de fondo relativista y subjetivista. No existen el bien y el mal, sino que las cosas son buenas en cuanto que atraen nuestro apetito y malas cuando provocan nuestra aversión. No apetecemos ni queremos las cosas porque *son* buenas, sino porque nos parecen buenas [155]. Lo contrario es lo malo, que es objeto de aversión. En todo lo cual permanecemos en un orden puramente físico, dentro de una concepción mecanicista, pero no aparece la noción de bien moral.

Spinoza niega terminantemente la finalidad y la libertad del hombre. El hombre es una parte de la naturaleza y, quiera o no, tiene que someterse al orden general y necesario [156]. Las acciones del hombre están sometidas a la naturaleza y a la más absoluta necesidad, no sólo cósmica, sino ontológica. Sin embargo, por un evidente contrasentido, Spinoza describe la moral haciendo entrar en juego los conceptos de esclavitud y liberación. La primera consiste en el estado en que el hombre se encuentra bajo el dominio de sus pasiones. Así, pues, la moral consistirá fundamentalmente en la liberación del hombre de la esclavitud de sus pasiones [157].

La esclavitud.—Es el tema que desarrolla Spinoza en la cuarta parte de la *Ethica*. El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Esta unión es un obstáculo para la virtud, pues el

151 «Per bonum... intelligam id, quod certo modo scimus medium esse ut ad exemplar humanae naturae..., magis magisque accedamus. Per malum autem, id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus» (ibid., IV, praefatio).

152 «Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservandum prodest vel obest, quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coercet» (ibid., IV pr.8).

153 «Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile» (ibid., IV, def.1.ª; V pr.41).

154 Ibid., IV pr.18.

155 Ibid., III pr.39, schol.; III pr.9.

156 «Nec fieri potest, ut homo non sit Naturae pars, et communem eius ordinem sequatur» (ibid., IV, Appendix; II pr.35, schol.

157 «Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus Servitutem voco» (ibid., IV, praefatio).

cuerpo sufre el dominio de las pasiones inestables y desordenadas, que dañan al individuo y acaban por destruirlo. Son la causa principal del estado de esclavitud en que el hombre se encuentra durante su vida sobre la tierra.

Dentro de su ontología determinista, que elimina las causas finales y la voluntad libre, Spinoza basa su moral en los dos criterios estoicos: ajustar la conducta a la ley necesaria que rige la naturaleza y vivir conforme a la razón. La virtud consiste esencialmente en la conservación del propio ser y en el perfeccionamiento del hombre mediante la razón [158]. En esa conservación consiste el bien del individuo, el cual no tiene limitación de ninguna clase. Las nociones de mérito y pecado, de justo e injusto, así como la de derecho, no tienen sentido moral, sino social y jurídico. No se dan en el individuo, sino en la sociedad, como resultado de un pacto o de una convención [159]. Vivir conforme a la razón no es otra cosa que vivir conforme a la propia naturaleza considerada en sí misma [160]. Debemos tener presente que no somos más que una parte de la naturaleza, y tenemos que someternos a sus leyes necesarias [161].

La liberación.—La moral tiene por fin la liberación del hombre del estado de esclavitud en que se encuentra bajo el dominio de sus pasiones *(affectus)* y de sus ideas inadecuadas. Por esto Spinoza hace especial hincapié en la distinción entre esas dos clases de ideas. Las inadecuadas se deben a la unión temporal del alma (pensamiento) con el cuerpo (extensión). Provienen de los sentidos y la imaginación, y están constituidas por los sentimientos y afectos (pasiones). Son parciales, imperfectas, compuestas, mutiladas, confusas, y falsas según el grado que tengan de imperfección [162].

La falsedad consiste en la privación de perfección que implican las ideas inadecuadas. No están en relación con el atributo de pensamiento. Son como consecuencias desligadas de sus premisas [163]. Por esto son causa del error. Del cuerpo provienen las sensaciones y los afectos (pasiones) que turban la percepción clara de la mente y le impiden contemplar su unión con el atributo de Pensamiento de la sustancia divina única. El resultado es que el conocimiento no es perfecto [164].

158 «Primum virtutis fundamentum est suum esse conservare idque ex ductu Rationis» (ibid., IV pr.61).

159 «In statu naturali peccatum concipi nequit, at quidem in statu civili, ubi et communi consensu decernitur quid bonum quidve malum sit» (ibid., IV pr.37, schol.2).

160 Ibid., IV pr.59.

161 «Nosque partem totius naturae, cuius ordinem sequimur» (ibid., IV; cf. pr.29-33.50.62.

162 Ibid., II pr.35.

163 «Veluti consequentiae absque praemissis» (ibid., II pr.26).

164 Siendo el cuerpo nada más que un *modo* del atributo divino de extensión, lo mismo que el alma lo es del atributo de pensamiento, ¿por qué hay ideas inadecuadas en el hombre

Por el contrario, las ideas adecuadas son simples, claras y distintas. No están en relación respecto de los cuerpos, sino con el atributo infinito de pensamiento [165]. Todas las ideas son adecuadas y verdaderas respecto de Dios. Todas tienden a Dios y se unifican en la Sustancia única, que es el primer principio del ser y del conocer. Son puramente intelectuales. Son las ideas perfectas, tal como se encuentran en Dios mismo, en cuanto que constituyen la esencia de nuestra mente [166].

La liberación, a la cual va unida la felicidad, tiene en Spinoza un sentido intelectual. Consiste en el tránsito de la pasión a la acción mediante el paso de las ideas inadecuadas a las adecuadas, que se realiza a través de los tres grados de conocimiento: 1) imaginación (pasiones); 2) razón (ideas inadecuadas); 3) intuición (ideas adecuadas). Sin embargo, hay pasiones, como la compasión, la humildad, la soberbia, la abyección, el temor y en especial el temor a la muerte, que se resisten a dejarse transformar por la razón. Para lograr la liberación hay que seguir un proceso intelectual, ascendiendo a través de los tres grados de conocimiento, pasando del primero al segundo y de éste al tercero. De esta manera se transforman las sensaciones, las pasiones y las ideas inadecuadas y confusas y se convierten en ideas adecuadas, claras y distintas. Las pasiones dejan de serlo cuando se transforman en ideas adecuadas [167]. A la vez que se ordenan las ideas en la mente, se ordenan las imágenes y pasiones en el cuerpo [168].

En Dios no hay ideas inadecuadas. Tampoco hay ideas inadecuadas en sí mismas, sino que se hacen oscuras y confusas por la intervención de nuestros sentidos y de la imaginación, porque los «afectos» pertenecen al modo de extensión. Para llegar a conocerlos y definirlos en relación con el atributo de extensión hay que hacerlo no por medio de la imaginación, sino de la razón. Así se elevan las pasiones a un grado racional, se relacionan con el atributo de pensamiento y, en último término, con el principio supremo inteligible, que es la idea

si tanto el cuerpo como el alma se identifican, en último término, con la sustancia unica divina? En un sistema en que la única realidad eterna e inmutable es la Sustancia divina, ¿qué sentido tiene hablar de distinción entre unidad y pluralidad, quietud y movimiento, eternidad y tiempo, esclavitud y liberación?

[165] «Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se est sine relatione ad obiectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet» (*Ethica* II def.4.ª).

[166] «Cum dicimus, dari in nobis ideam adaequatam et perfectam, nihil aliud dicimus quam quod in Deo, quatenus nostrae mentis essentiam constituit, detur idea adaequata et perfecta; et consequenter nihil aliud dicimus, quam quod talis idea sit vera» (ibid., II pr.34).

[167] «Affectus, qui passio est, dessinit esse passio, simul atque eius claram et distinctam formamus ideam» (ibid., V pr.3).

[168] «Nulla est corporis affectio cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum» (ibid., V pr.4). «Prout cogitationes, rerumque ideas, ordinantur et concatenantur in mente, ita Corporis affectiones, seu rerum imagines, ad amussim ordinantur et concatenantur in Corpore» (ibid., V pr.1).

de Dios [169]. De esta manera, las pasiones del cuerpo quedan convertidas en ideas de la mente y unificadas con referencia a su primer principio, que es la sustancia divina única. Las cosas se entienden como necesarias, integradas como partes de un gran todo único, y la mente adquiere conciencia de su unidad con toda la naturaleza y con Dios [170]. Y así también, la mente, conociéndose a sí misma y al cuerpo, participa del conocimiento de Dios. Conoce que está en Dios y que entiende por Dios [171], en lo cual consiste el Sumo Bien y la suprema Virtud [172].

El amor intelectual de Dios.—De la conciencia de esta unidad con la naturaleza y con Dios, lograda al alcanzar el tercer grado de conocimiento, brota el *amor intelectual de Dios*. «Ex tertio cognitionis genere necessario oritur amor Dei intellectualis» [173]. Este amor es un modo del amor infinito que Dios se tiene a sí mismo [174]. Es un amor eminentemente social, que se extiende a los demás hombres, y en el cual se confunden el amor de Dios a sí mismo y a los hombres y el de nosotros a nosotros mismos y al prójimo [175]. Por medio de este amor alcanzamos la libertad, la salvación y la felicidad [176]. Del amor intelectual brotan el dominio de las pasiones, la paz, la tranquilidad y una felicidad que no es una recompensa de la virtud, sino que se identifica con la misma virtud [177]. Es un amor eterno, que no ha tenido principio [178]. No es plenamente realizable en esta vida, mientras el alma esté unida al cuerpo, a los sentidos y a la imaginación [179]. Pero debemos esforzarnos por llegar a él, mediante el tercer grado de conocimiento. El sabio no debe pensar en la muerte, ni tampoco buscarla, sino que debe pensar en la vida. «El hombre libre en ninguna

[169] El cartesianismo lleva a Spinoza a una inconsecuencia con sus propios principios. Los atributos (pensamiento, extensión) son heterogéneos, y parece que la adecuación, o la reducción de las ideas inadecuadas a adecuadas, debería hacerse dentro de la línea homogénea de cada atributo, que en último término desembocaría en Dios, a través de todos los modos intermedios. Sin embargo, Spinoza da el salto de un atributo (extensión, cuerpo) a otro atributo (pensamiento, alma), reduciendo las *pasiones* a ideas o a pensamiento.

[170] *Ethica* V pr.6; V pr.20, schol.

[171] «Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi» (ibid., V pr.30).

[172] «Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus est Deum cognoscere» (ibid., IV pr.28).

[173] Ibid., V pr.32, cor.

[174] «Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest; hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti Amoris quo Deus se ipsum amat» (ibid., V pr.36).

[175] Ibid., V pr.36, cor.

[176] Ibid., V pr.36, schol.

[177] «Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus, sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus» (ibid., V pr.42).

[178] Ibid., V pr.33

[179] Ibid., V pr.34.

cosa piensa menos que en la muerte; y su sabiduría consiste en la meditación, no de la muerte, sino de la vida»[180].

Todo está ordenado y concatenado en la inmensa máquina de la naturaleza. Todo sucede por necesidad, en una apretada trama de causas y efectos. De la primera causa se derivan todos los sucesos, con la misma necesidad que las propiedades se derivan de la esencia del triángulo. Por esto la actitud del sabio debe ser una aceptación tranquila y resignada de un orden que no puede cambiar ni alterar. Con esto consigue la paz y la verdadera serenidad del espíritu (estoicismo). El hombre que vive conforme al dictamen de la razón sabe que todo sucede según el orden natural de la necesidad divina. No tendrá odio, ni se burlará de nadie, pero tampoco se compadecerá de sus semejantes. En el hombre que vive conforme a la razón, la conmiseración no sólo es inútil, sino mala[181]. Lo que Spinoza no explica es por qué, si todas las cosas están regidas por la ley de la necesidad, «los hombres viven raramente bajo el dictamen de la razón» (homines raro ex dictamine rationis vivunt)[182]. Si vivimos por necesidad y no podemos ser libres, parece que también por necesidad deberíamos vivir conforme a la naturaleza y a la razón.

La moral de Spinoza solamente tiene valor para esta vida. La liberación y la felicidad posible se refieren exclusivamente al presente estado del hombre viviendo en este mundo. Nuestra conducta, buena o mala, no influye para nada en la vida futura. Después de la muerte solamente quedará del hombre lo que es eterno, es decir, lo que tiene de los atributos divinos de pensamiento y extensión. El alma se desligará del cuerpo, para quedar cada uno unido a su atributo correspondiente, el alma al de pensamiento y el cuerpo al de extensión. Pero la personalidad de cada hombre individual desaparecerá por completo. El estado de liberación que el sabio puede alcanzar en esta vida será tanto más perfecto cuanto más se asemeje al estado futuro de su alma—y, naturalmente, también de su cuerpo—después de la muerte.

Spinoza cierra su *Ethica* con este escolio final. «Con esto termino todo cuanto quería decir del poder de la mente sobre las pasiones y la libertad de la mente. Con ello queda de manifiesto cuánto mejor es el sabio que el ignorante, que sólo se deja dominar por el placer. El ignorante es agitado por las causas exteriores y nunca llega a disfrutar de verdadera tranquilidad de alma. Vive, además, como ignorante de Dios, de

180 Ibid., IV pr.67.
181 Ibid., IV pr.50, schol.
182 Ibid., IV pr.68 y 67.

sí mismo y de las cosas, y en cuanto deja de padecer, deja de ser. Por el contrario, el sabio, considerado en cuanto tal, apenas es conmovido en su interior, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de una cierta necesidad eterna de las cosas, nunca deja de ser y disfruta siempre de una perfecta tranquilidad de alma. Pero aunque el camino que he mostrado conducir a esto parezca arduo, sin embargo, es posible encontrarlo. Y ciertamente debe de ser arduo lo que tan raramente se consigue. «Sed omnia praeclara tan difficilia quam rara sunt».

Política

La *Ethica*, en que predomina el influjo del estoicismo y el neoplatonismo, se mantiene en un tono de elevación y dignidad. Pero en la Política intervienen otras influencias, que hacen bajar el acento al aplicar sus principios a las cuestiones prácticas de la vida social y civil. Además de algunas proposiciones incidentales que aparecen en la cuarta parte de la *Ethica*, Spinoza dedicó al tema político dos tratados especiales. En el *Tractatus theologico-politicus* parte de principios filosóficos abstractos, que le llevan a la conclusión del absolutismo del Estado. El *Tractatus politicus* tiene un carácter más circunstancial, encuadrado en el ambiente de las luchas en que se vio envuelto por fidelidad a sus amigos, como Jan de Witt. Comienza diciendo que «las causas y los fundamentos naturales del poder no deben buscarse en las enseñanzas de la razón, sino deducirse de la condición y la naturaleza común de los hombres» [183]. Elogia al «acutissimus Machiavellus» y se mueve en una línea de positivismo, relativismo y pragmatismo muy distinta del racionalismo que predomina en la *Ethica*. Tanto un tratado como otro reflejan el influjo de Hobbes, aunque en la carta 50 (a Jarigh Jelles) trata de hacer resaltar sus diferencias. Ambos tratados son un exponente de la manifiesta contradicción entre los principios deterministas de su filosofía, que lógicamente le llevan al absolutismo, y sus propios sentimientos de tendencia democrática y su aspiración a una sociedad civil basada en la libertad, la igualdad y la justicia.

El fondo de la ontología de Spinoza es un determinismo absoluto, en que quedan expresamente excluidas toda finalidad y toda libertad. «Nadie hace nada sino según el orden predeterminado de la naturaleza, esto es, según el decreto y

[183] *Tr. Pol.* c.1,7; Guido Gonella, *Il diritto come potenza secondo Spinoza* (Spinoza, etc. RFNS [1934] 149-180).

gobierno de Dios» [184]. «Las leyes universales de la naturaleza, por las que todo se hace y determina, no son más que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas y de absoluta necesidad. Decir que todo se hace por leyes naturales, o por el decreto y gobierno de Dios, es decir exactamente lo mismo» [185]. Estos principios, combinados con el mecanicismo cartesiano, se traducen en psicología por la negación expresa del libre albedrío y en un mecanismo de los instintos y pasiones descritas como «perturbationes animi»; en física, todos los fenómenos se explican por la extensión y el movimiento; en moral, los mismos principios dan por resultado un mecanicismo semejante. Las cosas son como son, y no como los hombres querrían que fuesen («non ut sunt, sed ut eosdem esse vellent») [186]. No habiendo libertad, es ocioso hablar de bien y mal moral. En la realidad no hay cosas buenas ni malas en sí, sino sólo amor a unas cosas que llamamos buenas y odio que nos hace huir de otras que llamamos malas. Es fácil prever las consecuencias de estos principios, aplicados a la política.

Derecho natural.—Spinoza trata, en primer lugar, de buscar un instinto fundamental que sirva como principio dinámico de las acciones individuales y sociales, y cree hallarlo en el instinto de conservación, el cual predomina sobre todos los demás. En este instinto primario se basa el derecho natural. Según Hobbes, «el primer fundamento del derecho natural es que cada uno defienda su propia vida y sus propios miembros como mejor pueda» (*De cive* c.1,7). De aquí se sigue que el fin de la propia conservación justifica todos los medios, y es el criterio para distinguir el bien y el mal. De manera semejante, en Spinoza la «lex summa» de la naturaleza consiste en «que cada cosa, en cuanto de sí depende, se esfuerce por perseverar en su estado, «ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare» [187]. El hombre debe conservar su ser [188]. «Cada individuo tiene sumo derecho a existir y obrar según está determinado por su naturaleza». En virtud de ese instinto primario, Spinoza define el derecho natural como «las reglas de la naturaleza de cualquier individuo según las cuales está determinado naturalmente a existir y obrar de un modo determinado» [189]. Se trata de impulsos

[184] «Nam cum nemo aliquid agat, nisi ex praedeterminato Naturae ordine, hoc est ex Dei aeterna directione et decreto» (*Tr. Theol. Pol.* c.3).
[185] Ibid., c.3.
[186] *Tr. Pol.* c.1,1.
[187] *Tr. Theol. Pol.* c.16.
[188] «Quod homo, ut reliqua individua, suum esse, quantum in se est, conservare conetur, negare nemo potest» (*Tr. Pol.* c.2,7).
[189] «Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuiusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo

instintivos, no racionales ni libres. «Cualquier hombre que no ejercite la razón puede vivir, en virtud del derecho natural, sin más norma que sus apetitos». Obra, no por reglas de la razón, sino por el apetito y la fuerza («non sana ratione, sed cupiditate et potentia»). Es un derecho arracional, o prerracional, en que el hombre no conoce todavía la razón («rationem nondum novit»), y vive solamente bajo las leyes del apetito («ex solis legibus appetitus») [190]. En el estado natural no hay diferencia entre seres racionales ni irracionales. La propia conservación es un principio universal y el fin supremo de la naturaleza [191]. Es un derecho universal y absoluto, común a los hombres y a los animales. Cada uno vive según las leyes de su propia naturaleza [192]. En este estado no hay más bien ni mal que la propia conservación, para lo cual son lícitos todos los medios. «El ignorante o el insensato tiene el derecho a hacer todo lo que le exige su apetito o el derecho de vivir, sin más norma que las leyes del apetito» [193]. Los hombres están «obligados a vivir y conservarse en cuanto de ellos depende, y esto conformándose a los solos instintos del apetito; puesto que la naturaleza no les ha dado guía de otra especie y les ha negado el medio de vivir conforme a la sana razón; y, por consiguiente, no están más obligados a vivir según las leyes del recto espíritu que un gato a vivir según las leyes de la raza leonina. Así, cualquiera que esté obligado a vivir bajo el único imperio de la naturaleza tiene el derecho de realizar lo que juzga útil, ora sea llevado a la satisfacción de este deseo por la sana razón, ora por la violencia de las pasiones. Tiene el derecho de apropiarse por todos los medios, sea por fuerza, sea por astucia, sea por súplicas o por todos los demás que juzgue más fáciles, lo necesario para la satisfacción de sus deseos, y a tener por enemigo a aquel que se lo estorbe» [194].

Derecho de fuerza. El derecho natural es universal y común a todos los seres, y el de cada uno se extiende hasta donde llega su fuerza y su potencia para defenderse y atacar. «Porque es cierto que, considerada absolutamente la naturaleza, tiene sumo derecho a todo cuanto puede, esto es: el dere-

existendum et operandum. Ex.gr. pisces a Natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum; adeoque pisces summo naturali iure aqua potiuntur, et magni minores comedunt» (*Tr. Theol. Pol.* c.16). «Per ius naturae ipsas Naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam Naturae potentiam» (*Tr. Pol.* c.2,4).

[190] *Tr. Theol. Pol.* c.16.

[191] «Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter homines Ratione praeditos et inter alios, qui veram Rationem ignorant; neque inter fatuos, delirantes et sanos» (ibid., c.16).

[192] «Quicquid enim unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo iure agit» (ibid., c.16).

[193] «Atque hoc idem est quod Paulus docet, qui ante legem, hoc est, quamdiu homines ex Naturae imperio vivere considerantur, nullum peccatum agnoscit» (ibid. c.16).

[194] Ibid., c.16.

cho natural se extiende hasta donde llega su potencia. Porque la potencia de la naturaleza es la misma potencia de Dios, que tiene derecho a todo: pero como el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos, de aquí resulta que cada individuo tiene un cierto derecho sobre todo lo que puede abarcar, o, dicho de otro modo, que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder» [195]. El único límite del derecho natural de cada uno es la propia limitación de su poder. Sólo se detiene ante aquello «quod nemo potest». «El grado de mi derecho natural sólo está determinado por la medida de mi fuerza personal» [196]. En el derecho natural no hay bien ni mal, vicio ni pecado. Es lícito todo cuanto pide el apetito; la violencia, la mentira, el fraude, etc. Todas esas cosas no son de derecho natural. Solamente son establecidas por el derecho civil, y provienen de pactos o convenciones entre los hombres, que no tienen más que un valor social. «El derecho de la naturaleza, bajo el cual nacen todos los hombres y bajo el cual vive la inmensa mayoría, no les impide sino lo que cada cual no desee o escape a sus medios de acción; no les prohíbe ni la cólera, ni la astucia, ni la violencia, ni nada de aquello que su apetito natural les aconseje. Lo cual no debe sorprender, porque la naturaleza no se encierra en los límites de la razón humana, que sólo atiende al verdadero interés y a la conservación de los hombres, sino que está subordinada a un sinfín de leyes que abarcan el orden eterno de todo el mundo, del que el hombre no es más que una pequeña parte». Lo que nuestra razón nos dice ser un mal, «no lo es respecto de las leyes de la naturaleza universal, sino solamente en relación a las leyes de nuestra propia naturaleza». «Supongamos que un ladrón me obliga a prometer que le daré mis bienes cuando él quiera... Si puedo escapar por medio de la astucia de este ladrón, prometiéndole todo cuanto quiera, me es permitido, en virtud del derecho natural, consentir fraudulentamente en toda clase de pactos; o bien, supongamos que he prometido a alguno de buena fe ayunar durante veinte días, y después veo que he hecho una promesa estúpida y que, sin grave perjuicio, no puedo ser fiel a ella; como, según el derecho natural, entre dos males debo escoger el menor, tengo el derecho incontestable de desentenderme de mi palabra y considerarla como si no hubiese sido dada» [197].

[195] «Ius itaque naturale uniuscuiusque hominis non sana Ratione, sed cupiditate et potentia determinatur». «Nam certum est, naturam absolute consideratam ius summum habere ad omnia quae potest. Naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum ius ad omnia habet» (ibid.).

[196] «Meum ius naturale sola mea potentia determinatur» (ibid.). «Ius naturale sola potentia uniuscuiusque determinari» (ibid.). [197] Ibid., c.16.

En virtud del derecho natural debo evitar todo cuanto pueda acarrearme algún mal. Por esto «ningún pacto tiene valor sino por razón de su utilidad; cuando la utilidad desaparece, el pacto se disipa con ella y pierde su autoridad por completo. Es, pues, una locura pretender encadenar para siempre a alguno a su palabra, a menos que se haga de tal suerte que la ruptura del pacto entrañe para el violador de una promesa más daño que provecho. En virtud del derecho natural, cada cual puede astutamente despreciar sus promesas, sea por la esperanza de un gran bien o por temor de un mayor mal» [198].

Es innegable que todo esto entra en la lógica de un concepto determinista de la realidad, tal como Spinoza lo expone en su ontología. No obstante, a pesar de estos principios, intenta buscar bases para establecer la sociedad, el Estado y el poder civil.

La ley.—En sentido general significa «lo que impone un modo fijo y determinado de obrar a alguno, a varios o a todos los individuos de su especie» [199]. Puede ser natural cuando resulta necesariamente de la naturaleza misma o de la definición de las cosas, o puede ser establecida por la voluntad de los hombres para comodidad y seguridad de la vida o por otras razones semejantes. La ley divina es la «que se refiere únicamente al bien supremo, es decir, al conocimiento verdadero y al amor de Dios». Todo cuanto Dios quiere o determina envuelve una necesidad y verdad eternas. La ley humana es una cierta regla de conducta que sirve para la seguridad de la vida, y sólo se refiere al Estado [200].

La sociedad.—Spinoza, lo mismo que Hobbes, comienza presentando a los hombres en un estado natural, prerracional y prejurídico, viviendo nada más que conforme a su instinto y sus pasiones. Todos los hombres, lo mismo que las fieras, tienen los mismos derechos naturales sin más limitación que la del alcance de su fuerza. Pero es un estado irracional, en el cual vivían miserablemente *(miserrime)* en perpetuos odios y luchas, y en que habrían acabado por destruirse unos a otros. Para salir de ese estado y vivir en seguridad y sin temor («extra metum, secure et optime») fue necesario que cedieran de su derecho y convinieran

[198] «Pactum nullam vim habere posse, nisi ratione utilitatis, qua sublata pactum simul tollitur et irritum manet» (ibid.).
[199] «Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot eiusdem speciei una eademque certa ac determinata ratione agunt» (ibid., c.4).
[200] Ibid., c.5.

en un pacto, con el cual quedaba establecida la sociedad, en la cual poseían en común («collective haberent») el derecho natural particular que cada uno tenía sobre las cosas [201]. Por ese pacto, los individuos renuncian a obrar «según la fuerza y el apetito de cada uno» («ex vi et appetitu uniuscuiusque»), para obrar con la fuerza y la voluntad conjunta de todos («ex omnium simul potentia et voluntate»). Pero tanto la sociedad como el contrato por el cual se establece no tienen más que un fin y un valor utilitario. El principio regulador de la conducta es tan sólo la esperanza de un mayor bien o el temor de un mayor mal («ex metu maioris mali, vel spe maioris boni»). «Cada uno elige entre dos bienes el que le parece mayor, y de los males el que le parece menor». Este es el fundamento del valor de los contratos, los cuales «no tienen ninguna fuerza sino por razón de su utilidad, cesando la cual el pacto queda anulado y carece de valor» [202]. Como Maquiavelo, piensa que, en realidad, y a pesar de todos los pactos y promesas, ninguno puede estar seguro de la fidelidad de los demás, a no ser que esperen mayores bienes o teman mayores males.

El estado de unión colectiva esultante del pacto social sería la democracia, que Spinoza define como «una asociación de hombres que tiene, colegialmente, sumo derecho a todo aquello que puede» [203]. Esta es la forma más natural de gobierno («maxime naturale»), en la cual el individuo transfiere su derecho, su poder y su utilidad «a la mayor parte de toda la sociedad, a la cual pertenece» («in maiorem totius societatis partem, cuius ille unam facit»).

Derecho civil.—Por derecho natural no hay cosas buenas ni malas, justas o injustas, sino en cuanto que son necesarias para la propia conservación. Pero la vida social requiere la constitución de un poder que dé normas para distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto [204]. En cuanto al origen del poder civil, Spinoza lo deriva del pacto, por el cual cada uno debe transferir a la sociedad toda su potestad particular («omnem quam habet potestatem in societatem»). En realidad no se trata de una potestad moral, sino física, por la cual pierde el poder omnímodo e ilimitado que tenía por derecho natural y queda obligado a la obediencia a una autoridad. Pero

[201] «Homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse» (ibid., c.16).

[202] «Summo iure fidem talis pacti rumpere, et dictum indictum ut sit facere» (ibid.).

[203] «Coetus universus hominum qui collegialiter summum ius ad omnia quae potest habet» (ibid., c.16).

[204] «In naturali statu nihil fit, quod iustum aut iniustum posset dici; at quidem in statu civili». «Iustum et iniustum, peccatum et meritum, notiones esse extrinsecas, non autem attributa quae mentis naturam explicant» (*Ethica* IV p.37, schol.).

así como en el derecho natural exageraba desmesuradamente· la libertad del individuo, no sujeto a ninguna ley más que a los caprichos de su naturaleza, así en el derecho civil ensalza de la manera más exagerada las prerrogativas del poder político, llegando a un completo absolutismo y al despotismo más extremo. En virtud del pacto, los particulares ceden todos sus derechos al Estado, quedando obligados a una obediencia absoluta al soberano. «Eo summo iure naturali plane cessisse et consequenter eidem ad omnia absolute parere decrevisse» [205]. El Estado no está sometido a ninguna ley [206]. Su poder es absoluto e ilimitado. «Ius ad omnia habet», «quibus iure omnia licet». Ante el Estado, el individuo desaparece. Cuanto mayor poder tiene el Estado, tanto menos les queda a los particulares [207]. El Estado no hace injuria a ningún particular, y éstos le deben la obediencia más absoluta, aunque ordene las cosas más absurdas [208]. Como Maquiavelo, sostiene que el príncipe no está obligado a guardar los pactos cuando la fidelidad a ellos puede ser perjudicial a su Estado [209]. El Estado no debe tener ninguna religión, pero debe regular las manifestaciones externas del culto [210]. Pero el poder del Estado, en último término, se apoya en la fuerza. Puede mantenerse mientras no haya otro poder más fuerte que el suyo. Pero, en virtud del derecho natural, «que no se determina más que por el poder de cada uno..., se sigue que aquel que sea más fuerte que su soberano no será obligado a prestarle obediencia».

No obstante, en el capítulo siguiente trata de limitar los derechos del Estado y afirmar la libertad del particular. «Es preciso convenir en que cada uno se reserva pleno poder en determinadas cosas que escapan a las decisiones del gobierno, no dependiendo sino de la propia voluntad del ciudadano». Entre ellas está la libertad de pensamiento y de palabra. «El individuo resigna, libre y voluntariamente, el derecho de obrar, pero no el de raciocinar». «En un Estado libre, cada cual tiene

[205] *Tr. Theol. Pol.* c.16.

[206] «Ex quo sequitur, summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ei parere debere: hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes, cum omnem suam potentiam se defendendi, hoc est omne suum ius, in eam transtulerunt» (ibid., c.16).

[207] «Unusquisque civis seu subditus tantum minus iuris habet, quanto ipsa civitas ipso potior est» (ibid., c.6).

[208] «Omnia absolute summae potestatis mandata exequi tenemur, tametsi absurdissima imperet». «Nam quisquis summam habet potestatem, sive unus sit, sive pauci, sine denique omnes, ei summum ius quidquid velit imperandi competere». Es decir, que el absolutismo lo mismo puede ejercerse en la democracia, en la aristocracia o en la monarquía. «Iniuria enim non nisi in statu civili potest concipi; sed neque a summis potestatibus, quibus iure omnia licent, ulla fieri potest subditis; ergo in privatis tantum locum haberi potest» (ibid., c.16).

[209] «Neminem, qui imperium tenet, absque scelere promissis stare posse cum damno sui imperii» (ibid.).

[210] «Ius summum competere de religione statuendi» (ibid., c.16). «Ius circa sacra penes summas potestates omnino esse, et Religionis cultum externum Reipublicae paci accommodari debere» (ibid., c.19).

el derecho de pensar lo que quiera y de decir lo que piensa». «Es necesario «permitir la libertad de pensamiento y gobernar a los hombres de tal modo que, siendo abiertamente opuestos en pensamientos, vivan, sin embargo, en una concordia perfecta» [211].

Una consecuencia de la anulación de los derechos individuales es la abolición de la propiedad privada, que debe convertirse en propiedad pública. «Para la paz y la concordia es muy provechoso que ningún ciudadano posea bienes inmuebles» (G.168). «Los campos y todo el suelo, y hasta, si es posible, las casas, deben ser comunes» [212].

Vemos, pues, a Spinoza oscilar entre sus propios principios, cuya lógica le conduce al absolutismo y a la negación de toda clase de libertad, y sus sentimientos, que le hacen proclamar esa misma libertad por lo menos en cuanto al pensamiento y la palabra. Pero una vez establecido el derecho natural puramente instintivo y basado en una libertad pasional absoluta, es muy difícil sostener un derecho estatal, a menos de establecerlo más sobre la fuerza que sobre un contrato que cualquier particular conserva el derecho a rescindir, precisamente en virtud del mismo derecho natural. La alternativa entre ley y libertad, entre estado natural y civil no queda resuelta en Spinoza ni aun a costa de ponerse en abierta contradicción con su propia filosofía.

Religión

La religiosidad de Spinoza ha recibido muy diversas interpretaciones. La mayor parte de sus contemporáneos lo consideraron simplemente como ateo. Su biógrafo, el luterano Juan Colerus, reconoce que «se toma la libertad de usar la palabra Dios en un sentido desconocido para todo cristiano»; «cuando se examinan más de cerca sus sentimientos, se ve que el Dios de Spinoza no es más que un fantasma, un Dios imaginario que es todo menos Dios. A este filósofo puede aplicársele lo que el Apóstol dice de los impíos: *Aparentan reconocer a Dios en sus palabras, pero lo niegan con sus obras* (Tit 1,16), y lo que de los mismos dice David: *Dijo el insensato en su corazón: No hay Dios* (Ps 14)». Wiegand Kahler se pregunta en su traducción de la biografía de Colerus: ¿«Para qué traducir la vida de un hombre que ha hecho tanto mal, e inmortalizar su nombre, siendo así que Spinoza es un ateo y el jefe de estos aventureros

[211] Ibid., c.17. Dice, sin embargo, una gran verdad cuando afirma: «Qui omnia legibus determinare vult, vitia irritabit potius quam corriget» (ibid., c.20).

[212] «Agri et omne solum, si fieri potest, publici iuris sint» (ibid., c.7).

de los tiempos modernos?» Tomás More lo calificaba de «sordidus et lutulentus atheus». Malebranche hablaba con horror del «infame, el miserable Spinoza». Leibniz calificaba su doctrina de «philosophia pessimae notae». Lamberto van Velthuysen lo consideraba «deísta», que para él era sinónimo de ateo. Para Stoupe, «Spinoza parece haber tenido por fin principal destruir todas las religiones, y particularmente la judía y la cristiana, e introducir el ateísmo y el libertinaje». Felipe de Limborch cree que «Spinoza era, sin duda ninguna, ateo, y lo era con plena conciencia». Según J. Fr. Reimann, «es un ateo que pretende desarraigar la religión». Para J. J. Schudt es «un ateo que se burla de todas las religiones». Bayle lo presenta como un «ateo de sistema». Su filosofía es «la hipótesis más monstruosa que se puede imaginar». Voltaire lo presenta como «ateo en toda la fuerza de la palabra». Hume lo califica de «ateo famoso», el spinozismo es una «hipótesis abominable» que no merece una discusión profunda. Schopenhauer opina que Spinoza ha dado a la naturaleza el título de Dios solamente «honoris causa», pero su único propósito era abrir el camino al ateísmo. La misma convicción aparece en las refutaciones que hicieron del ateísmo de Spinoza Guillermo van Blyenberg (*De veritate religionis christianae* [Amsterdam 1674]), Francisco Burmann (*El misterio del ateísmo desvelado*), Francisco Lamy (*Le nouvel atheisme renversé ou refutation du système de Spinoza* [París 1696]). Lo combatieron asimismo Ralph Cudworth, Samuel Clarke y Berkeley [213].

En el romanticismo, por el contrario, se puso de moda ensalzar la religiosidad de Spinoza y su profundo sentimiento de lo divino. Jacobi dice que el spinozismo es una religión, «una doctrina del Ser supremo y de las relaciones del hombre con ese Ser». Novalis lo llama «hombre ebrio de Dios, intoxicado de lo divino». Goethe declara que le subyugó «el desinterés sin límites que irradia de cada uno de sus pensamientos». Hegel concede al spinozismo un puesto importante en el pensamiento filosófico, presentándolo como un acosmismo. Coleridge y Shelley admiraban sus obras, y el segundo comenzó una traducción del *Tratado teológico-político*. Schleiermacher habla del «santo y excomulgado Spinoza». Más expresivo es Ernesto Renán, para quien Spinoza ha sido «le plus grand des juifs modernes», «le Voyant de son âge», el que «a vu le plus profond en Dieu» [214]. En la inauguración de un monumento a Spinoza exclamaba: «Malheur à qui en passant enverrait l'in-

[213] P. SIWEK, S. I., *Spinoza et le panthéisme religieux* (Paris 1950) p.107-110); FR. UEBERWEG, *Grundriss*[13] (1953) III 295ss.
[214] *Spinoza* (La Haye 1877) p.10-13.

jure à cette figure douce et pensive. Lui, de son piédestal de granit, enseignera à tous la voie du bonheur qu'il a trouvée et, dans les siècles, l'homme cultivé qui passera sur le Pavilioengracht dira en lui même: C'est d'ici peut être que Dieu a été vu de plus près» [215]. Posteriormente, los comunistas lo han ensalzado como uno de sus más ilustres precursores, en cuanto que «levantó la bandera del ateísmo y del libre pensamiento» y «declaró la guerra a todas las supersticiones y prejuicios religiosos». En la Rusia soviética se celebró con esplendor el 250 aniversario de su muerte [216].

Spinoza rechazó la acusación de ateísmo. Declara que lo que combate es el antropomorfismo y el Dios corpóreo («Deum corporeum») de la religión del vulgo *(vulgus)* [217]. El caso es que para él son puras supersticiones y «religiones del vulgo» todas las que no son religiones de la pura razón, es decir, todas las positivas, el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo. El único Dios de Spinoza es la Sustancia universal, en que están contenidos el mundo y todas las cosas, pero niega la existencia de un Dios personal y trascendente. En un sistema panteísta, en que Dios y el mundo son una misma cosa, el concepto mismo de religión carece de sentido. La religión consiste en la unión con la sustancia divina. La única religión del sabio es la filosofía. Es una religiosidad a la manera estoica, en que se trata de adquirir conciencia de la unidad con el principio divino de todas las cosas. Los dogmas de las religiones positivas carecen de todo valor doctrinal. Solamente valen en cuanto a su eficacia práctica y en cuanto que inducen a obrar bien. La mejor religión consiste en la práctica de la justicia y en obras de caridad. Admiraba a Jesucristo, a quien dice que se reveló directamente la sabiduría divina. El cristianismo tiene el mérito de inculcar la obediencia a Dios y el amor a los hombres. Pero no comprende qué quiere decir la Iglesia cuando afirma que Dios se revistió de la naturaleza humana. Le parece tan difícil de entender como la cuadratura del círculo. La Biblia debe explicarse por sí misma y someterse a un examen libre, puramente histórico y racional. Proclama la libertad absoluta en religión, la cual pertenece exclusivamente a la vida interior de cada uno. El Estado no puede intervenir en la conciencia. Solamente puede y debe reglamentar el culto exterior.

Seguidores de Spinoza.—Spinoza no formó escuela. Su influencia inmediata se reduce al círculo de unos pocos amigos que en parte

[215] H. Serouya, *Spinoza* (Paris 1933) p.75.
[216] P. Siwek, o.c., p.296.
[217] G. de Rosa, S. I., *La religione nella vita e nel pensiero di Spinoza*: DivThomas (Piaz) 64 (1961) 241-65.

siguieron sus orientaciones, aunque no aceptaran todas sus doctrinas. A ello contribuyó en gran parte la violenta oposición que hallaron sus teorías tanto entre protestantes como católicos, los cuales hicieron destacar sobre todo la nota de ateísmo.

Entre sus partidarios figura el doctor LUIS MEYER, de Amsterdam, su amigo y médico, que le asistió en sus últimos momentos. Con el propósito de llegar a un acuerdo en las disputas teológicas entre las distintas escuelas escribió *Philosophia Sacrae Scripturae interpres* (Amsterdam 1666), en que aplica el método cartesiano a la interpretación de la Sagrada Escritura, en sentido puramente racionalista. La razón y la evidencia es la norma infalible en la interpretación de la Biblia, con cuyo criterio rechaza todos los dogmas que no se encuentran en ella de una manera evidente, llegando a una especie de deísmo. Puso un prefacio al libro *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*, de Spinoza.

ENRIQUE, CONDE DE BOULAINVILLIERS (1658-1722). Noble francés, aficionado a la astrología, que mezclaba con la física cartesiana, a cuya luz interpreta la Historia universal en sentido determinista. Bajo el pretexto de refutar a Spinoza, en realidad hizo su defensa en su *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza, par M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, par le P. Lami, bénédictin, et par M. le comte de Boulainvilliers* (Bruselas 1731). Su nombre fue utilizado por Voltaire en su panfleto *Le souper du comte de Boulainvilliers* [218].—El spinozismo encontró partidarios, más o menos disimulados, en FRANCISCO CUPER, *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata*, etc. (Rotterdam 1767).—ABRAHAM KUFFELAER, *Specimen Artis ratiocinandi naturalis et artificialis, ad pantosophiae principia manuducens* (1684), *Principiorum pantosophiae* (1684), lógica de inspiración cartesiana, en que hace un gran elogio de los principios de Spinoza. La influencia de la ética spinoziana se aprecia en algunos pastores cocceianos, como P. VAN HATTEM (1641-1706), FEDERICO VAN LEENHOFF (1647-1712), autor de *El cielo en la tierra* (1703). Otros, como el pastor DEURHOFF († 1717), llegan claramente al racionalismo y al ateísmo.—Amigo y corresponsal de Spinoza fue EHRENFRIED WALTER, BARÓN DE TSCHIRNHAUS (1651-1708), miembro de la Academia de Ciencias de París, cuyo elogio hizo Fontenelle. Su obra principal, dedicada a Luis XIV, es *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates* (Amsterdam 1686; Leipzig 1695). Propone un método geométrico, inspirado en Descartes y sobre todo en Spinoza. La lógica no es solamente un arte de bien pensar y razonar, sino un medio para realizar descubrimientos reales («praestantissima via, quam in hac vita inire licet, veritatis per nos ipsos inventio. Qua ratione quis semper absque errore possit progredi, nova ac nova continuo detegendo», p.48). Para ello propone un método, que lo mismo puede aplicarse a las matemáticas que a la física, la biología o la

[218] B. FAY, *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIIIe siècle* (París 1935) p.41ss.

ética. El *ars inveniendi* no consiste en el silogismo, que solamente sirve para recordar cosas ya conocidas («sola iam dudum cognita in memoriam revocantur»). Los filósofos corrientes deben llamarse gramaticales más bien que reales («potius grammaticales quam reales sunt dicendi»). Se contentan con una «magna obscurorum terminorum farrago» y pretenden explicarlo todo con simpatías, cualidades ocultas o con causas materiales, finales, eficientes o finales. Pero no son capaces de penetrar en la realidad de las cosas. Hay tres facultades cognoscitivas: imaginación, razón y entendimiento puro. El objeto de la primera son los *imaginabilia* o los *phantasmata*, los cuales se perciben más bien que se conciben. Los de la razón son los *rationalia seu mathematica*, figuras, números y movimientos. Los del entendimiento puro son los entes reales o físicos. El criterio de la verdad es la conceptibilidad («conceptibilitas»). Lo que puede concebirse es verdadero, y lo que no, falso. «Nos scilicet quaedam concipere, quaedam non concipere posse, et quae possunt concipi vera, quae non possunt concipi falsa» (p.39). «Falsitatem quidem consistere in eo quod non potest concipi: veritatem vero, in eo quod potest concipi» (p.27). El procedimiento para llegar a la verdad consiste en comenzar por los conceptos primeros, formulando la definición genética, en la cual entra no solamente la causa material y formal, sino también la eficiente («Bonam quamque definitionem causam efficientem includere»). Una vez obtenida la definición se deducen de ella las propiedades de la cosa, que son los axiomas. Y combinando entre sí las definiciones de todos los modos posibles, se obtienen, indefinidamente, nuevos teoremas y nuevas verdades. De esta manera «quicquid ignotum est eadem prorsus ratione, non solum in mathematicis, sed et in omnibus aliis scientiis posse detegi» (p.26).

El colegiante JUAN BREDENBURG, de Rotterdam, escribió primeramente una refutación de Spinoza: *Enervatio tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum* (1675). Pero más tarde se retractó y publicó una defensa, que fue refutada por los judíos españoles ISAAC OROBIO DE CASTRO, médico, que enseñó en Salamanca y se refugió después en Amsterdam: *Refutatio demonstrationum Ioh. Bredenburg et B. D. Spinozae*. Escribió también *Epistola invectiva* contra Prado, un filósofo médico que negaba la ley de Moisés y, siendo ateísta, afectaba la ley de naturaleza; RABBI JACOBO DE ANDRADE DE VELOSINHO († 1717), *Certamen Philosophicum propugnatum veritatis divinae ac naturalis adversus I. Bredemburgem* y *El teólogo religioso*.—Desde fines del siglo XVII, las impugnaciones se multiplican, atacando su ateísmo, su moral o sus teorías políticas. Le combatieron FÉNELON, el benedictino P. FRANCISCO LAMY (*Le nouvel athéisme renversé* [París 1696]). PEDRO POIRET le atacó en los términos más duros en su *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinozianae. Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* (Amsterdam 1685). Califica la *Etica* spinoziana de «curriculus et catechismus atheismi absolutus», «Tria in scriptis maxime vero in Ethicis Spinozae regnant. impietas, fatuitas et mathematicae veritatis sive

certitudinis larva».—LAMBERTO DE VELTHUYSEN impugnó la *Etica* y la *Política* en su *Tractatus de cultu originali et origine moralitatis* (Rotterdam 1680).—CRISTÓBAL WITTICH escribió *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Ben. de Spinoza* (Amsterdam 1690).—En Alemania, ENRIQUE HORCH, *Investigationes theologicae VIII circa origines rerum ex Deo contra B. de Spinoza* (Herborn 1692), *Invisibilia Dei in rebus ab ipso facta visibilia contra Spinozam* (1719).—El tono alcanza la máxima virulencia en CHRISTIAN KORTHOLT, canciller de Kiel, que en su libro *De tribus impostoribus* (1680) combate a Hobbes, Herbert de Cherbury y Spinoza: «Benedictus-Spinoza (quem rectius Maledictum dixeris, quod *spinosa* ex divina maledictione terra maledictum magis hominem et cuius monumenta tot spinis obsita vix unquam tulerit)» [219].

En 1785 publicó Jacobi sus cartas a Moisés Mendelsohn haciendo referencia a una conversación con Lessing sobre la doctrina de Spinoza. Desde entonces sobrevino la reacción, y el spinozismo adquirió, si no partidarios incondicionales, sí un alto grado de estima en Herder, Goethe, Schelling, Schleiermacher y Hegel. «Hacia 1900 el spinozismo comienza a convertirse en una especie de religión internacional, que congrega a iniciados llegados de todas las partes del horizonte. Se ha visto a estos fieles en La Haya, en la morada de Spinoza, convertida en hogar de un libre pensamiento místico o positivista, comulgar en una misma fe indistinta en la naturaleza, la ciencia, la paz y el amor... Su avatar más curioso es la contaminación del spinozismo por el marxismo. Según G. W. Plechanow y su intérprete Mme. A. Deborin, el residuo final del spinozismo—despojado, claro está de su «birrete» teológico—sería el materialismo marxista en toda su pureza» [220].

CAPITULO XVII *

Godofredo Guillermo Leibniz (1646-1716)

Vida y obras.—Nació en Leipzig, de una familia de origen eslavo [1]. Su padre († 1652), actuario y profesor de moral en la Universidad, era hombre muy piadoso y tuvo por buen augurio que su

[219] FR. UEBERWEG, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.* III (M. Frischeisen-W. Moog) (1953[13]) p.295-299.

[220] A. RIVAUD, *Hist. de la Philosophie* (Paris 1950) p.327.

[1] La grafía primitiva de su apellido era Leibnücz, o Leibnüz. La *t* que a veces aparece procede de la forma latinizada *Leibnitius*.

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz*, ed. R. E. RASPE, 1 vol. (Amsterdam-Leipzig 1765); *Leibnitii Opera omnia*, ed. por LUIS DUTENS, 6 vols. (Ginebra 1768); *Leibnitz's deutsche Schriften*, ed. por G. E. GUHRAUER, 2 vols. (Berlín 1838-40); *Leibnitii Opera philosophica quae extant*, ed. J. E. ERDMANN (Berlín 1840). Sobre la base del fondo manuscrito de Hannover comenzó la edición de obras completas G. H. PERTZ: Serie histórica (4 vols., Hannover 1843-47). Serie filosófica (1 vol., 1843). Serie matemática *(Die mathematische Schriften)*, ed. C. J. GERHARDT, 7 vols. (Berlín-Halle 1849-63), reproducción fototípica por G. OLMS (Hildesheim 1961); *Die philosophischen Schriften*, ed. C. J. GERHARDT, 7 vols. (Berlín 1875-90); reproducción fototípica por G. OLMS (Hildesheim 1965); *Oeuvres de Leibniz*, ed. Foucher de Careil, 7 vols. (París 1859-75); *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz*, ed. FOUCHER DE CAREIL (París 1854); *Opuscules et fragments inédits*

hijo se mantuviera erguido y con la cabeza levantada en el momento del bautismo. Hizo sus primeros estudios en la Nikolaïschule, pero su formación fue sobre todo autodidáctica. A los ocho años le permitieron entrar en la bien provista biblioteca de su padre, donde encontró abundante material para saciar su curiosidad de saber. Se entregó con avidez a la lectura de poetas, historiadores y filósofos. Antes de los trece años componía versos en latín y había leído a

de Leibniz, ed. Luis Couturat (París 1903); *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, ed. O. Klopp, 11 vols. (Hannover 1864-84); *Monadologie*, ed. E. Boutroux (París, Delagrave, 1881-2,1930-33); *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. crítica por la Preussische Akademie des Wissenschaften. Constará de 40 volúmenes, de los que han aparecido siete de 1923-1950); *Textes inédits*, por G. Grua, 2 vols. (París, P. U. F., 1948); *Obras de Leibniz*, puestas en lengua castellana por D. Patricio de Azcárate, 5 vols. (Madrid, Editorial de Medina, 1877); *Opúsculos filosóficos*, trad. de M. García Morente (Madrid, Calpe, 1919). E. Ovejero Maury tradujo la *Teodicea* (Madrid, Aguilar, 1928); *Nuevo Tratado sobre el entendimiento humano* (Madrid 1928); *Nuevo sistema de la naturaleza* (Madrid 1929); *Discurso de Metafísica*, trad. e intr. por J. Marías (Madrid 1942).

Estudios: Ally, G., *Leibniz et l'union des Eglises:* Rev. trimestrielle canadiénne 3 (Montreal 1942); Barber, W. H., *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism*, 1670-1760 (Oxford 1955); Barié, G. E., *La spiritualità dell'essere e Leibniz* (Padua, Cedam, 1933); Bartholmès, C., *Histoire philosophique de l'Academie de Prusse, depuis Leibniz jusqu'à Schelling* 2 vols. (París 1850); Baruzi, J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (París, Alcan, 1907); Id., *Leibniz, avec de nombreux textes inédits:* La Pensée chrétienne (París 1909); Belaval, Y., *La pensée de Leibniz* (París, Gallimard, 1952, 1960); Id., *Pour connaitre la pensée de Leibniz* (París, Bordas, 1952); Id., *Leibniz critique de Descartes* (París, Gallimard, 1960); Blondel, M., *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium* (París 1893); Id., *Une énigme historique: Le «vinculum substantiale» d'après Leibniz, et l'ébauche d'un réalisme superieur* (París, Beauchesne, 1930); Boehm, A., *Le «Vinculum substantiale» chez Leibniz. Ses origines historiques* (París 1938); Id., *Leibniz*, en DTC; Boutroux, E., *La philosophie allemande au XVII siècle. Les prédécesseurs de Leibniz*. Curso de lecciones en La Sorbona 1887-1888 (París, Vrin, 1929); Brunner, F., *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz* (París, Vrin, 1951); Brunschvicg, L., *Les étapes de la philosophie mathématique* (París 1922) c.8-11; Bueno Martínez, G., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva:* Rev. de Fil. 18 (Madrid 1959) 103-112; Campo M., *Dinamismo e realismo in Leibniz:* RivFilNeosc (Milán 1935) suplemento 27 p.51-57; Carlotti, G., *Il sistema di Leibniz* (Mesina, Principato, 1923); Cassirer, E., *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburgo 1902); Id., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit* (Berlín 1922) II p.126-90; Castelli, F., *Leibniz* (Roma 1947); Ceñal, R., S. I., *Introducción al estudio de la obra de Leibniz:* Pensamiento 2 (1946) 433-454; Colorni, E., *Leibniz e il misticismo:* RivFilNeosc 29 (Milán 1938) 57-85; Corsano, A., *G. W. Leibniz* (Nápoles 1952); Couturat, L., *La logique de Leibniz d'après des documents inédits* (París, Alcan, 1901); (Hildesheim, G. Olms, 1961); Id., *Leibniz, G. W., Opuscules et fragments inédits*. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hannover (París 1903); G. Olms (Hildesheim 1961); D'Alès, A., *Les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu selon Leibniz:* Rev. de Philosophie 34 (París 1934) 205-300; Davillé, L., *Leibniz historien* (París, Alcan, 1909); Dillmann, E., *Neue Darstellung der leibnizischen Monadenlehre* (Berlín 1891); Dilthey, W., *Leibniz und sein Zeitalter:* Gessamelte Schriften (Berlín-Leipzig, Teubner) III Band; Drago del Boca, S., *Finalismo e necessità in Leibniz* (Firenze, Sansoni, 1936); Id., *Leibniz* (Milán, Bocca, 1947); Feuerbach, L., *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie* (Berlín 1827); Fischer, K., *Gottfried W. Leibniz. Leben, Werken und Lehre*. Geschschichte der neueren Phil III (Heidelberg 1920 [5]), por Kabitz; Foucher de Careil, A., *Mémoire sur la philosophie de Leibniz* (París 1905); Id., *Leibniz, Descartes et Spinoza* (París 1862); Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza* (París, Gallimard, 1946, 1962); Funke, G., *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System* (Bonn 1938); Galli, G., *La filosofia di Leibniz* (Turín, La Stampa, 1942); Id., *Studi sulla filosofia di Leibniz* (Padua, Cedam, 1948); Galinberti, A., *Leibniz contro Spinoza* (Bene Vagienna, Visio, 1941); Id., *Leibniz* (Milán, Garzanti, 1946); Getberg, B., *Le problème de la limitation des créatures chez Leibniz* (París 1937); Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz* (París, P. U. F., 1953); Id., *La justice humaine selon Leibniz* (París 1956); Guéroult, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes, suivi d'une note sur le principe de la moindre action chez Maupertuis* (París 1934); Guhrauer, G. E., *G. W. Freiherr von Leibniz. Eine Biographie* 2 vols. (Breslau 1842, 1846); Guitton, J., *Pascal et Leibniz* (París, Aubier, 1951); Halbwachs, M., *Leibniz* (París 1906 1929 [2]); Harnack, A., *Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* Bd. I (Berlín 1900); Hildebrandt, K., *Leibniz und des Reich der Gnade* (La Haya 1953); Huber, K., *Leibniz* (Munich 1951); Jalabert, J., *Le Dieu de Leibniz* (París, P. U. F., 1960); Jordan, G. J., *La correspondence Bossuet-Leibniz et le problème oecuménique actuel:* Oecumenica (Londres 1935) 300-311; Iwanicki, J., *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu* (París 1934); Jalabert, J., *Le théorie leibnizienne de la substance* (París 1947); Kabitz, W., *Die Philosophie des jungen Leibniz* (Heildelberg 1909); Lang, R., *Die metaphysi-*

Tito Livio, Virgilio, Horacio, Ausonio, Aristóteles, Santo Tomás, Zabarella, Fonseca, Suárez, Rubio y hojeado un poco a Platón y Plotino [2]. En su autobiografía declara haber leído a los escolásticos con el mismo interés que una novela [3]. Leyó también a Lutero *(De servo arbitrio)* y autores tomistas, jansenistas y arminianos.

A los quince años (1661) ingresó en la Facultad de Artes de la Universidad. Tuvo por profesor de filosofía antigua a Jacobo Thomasius, que comprendió el genio de su discípulo y le ayudó mucho con sus orientaciones [4]. Por este tiempo comenzó el estudio de los filósofos modernos. Leyó a Bacon, Marsilio Ficino, Cardano, Campanella, Descartes, Kepler, Galileo, Hobbes, Jacobo Andreae, y comparaba la filosofía moderna con las doctrinas de los antiguos [5]. A los diecisiete años (1663) se graduó de bachiller, presentando una *Dissertatio de principio individui*, inspirada en el nominalismo

sche Grundlage des Leibnizschen Versuches einer einheitlichen christlichen Theologie (Viena 1943); LE CHEVALLIER, L., *La morale de Leibniz* (París, Vrin, 1933); MAHNKE, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik* (Halle 1925); MATZAT, H. L., *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der leibnizschen Zeichenkunst* (Berlín 1938); MARTÍN, G., *Leibniz. Logic and Metaphysics*. Trad. del alemán, por K. T. NORTHCOTT y P. G. LUCAS (Manchester 1964); MATHIEU, V., *Leibniz et Des Bosses* (sobre el «vinculum substantiale») (Turín 1960); MERZ, TH., *Leibniz und Spinoza* (Berlín 1890); MITSCKE, A. F., *Staat und Politik bei Leibniz* (Marburgo 1944); MOUREAU, J., *L'univers leibnizien* (París 1956); NOLEN, D., *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz* (París 1915); NOURRISON, J. A., *La philosophie de Leibniz* (París 1860); OLGIATI, F., *Il significato storico di Leibniz* (Milán, Vita e Pensiero, 1929, 1934); PAPE, I., *Das Wahrheitsproblem bei Leibniz* (Berlín 1943); PAVESE, R., *Il concetto di sostanza in Leibniz e la sua integrazione:* Sophia 6 (Roma 1938) 209-217. 313-324; PIAT, C., *Leibniz* (París, Alcan, 1915); PICHLER, A., *Die Theologie des Leibniz* 2 vols. (Leipzig 1867-70); POLITELLA, J., *Platonism, Aristotelianism and Cabalism in the Philosophy of Leibniz* (Filadelfia 1938); RAVIER, E., *Le système de Leibniz et le problème des rapports de la raison et de la foi* (Caen 1927); ID., *Bibliographie des oeuvres de Leibniz* (París 1937); ROIG GIRONELLA, J., *El «vinculum substantiale» de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant:* Pensamiento 3 (1947) 301-327; ROLLAND, E., *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz* (París, Vrin, 1935); RUSSELL, B., *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge 1900; Londres 1937); SAW, R. L., *Leibniz* (Penguin Books 1954); SCHMALENBACH, H., *Leibniz* (Munich 1921); SCHRECKER, P., *Leibniz. Ses idées sur l'organisation des rélations internationales* (Londres 1938); SECRÉTAN, C., *La philosophie de Leibniz* (París 1840); STAMMLER, G., *Leibniz* (Munich 1930); STEIN, L., *Leibniz und Spinoza* (Berlín 1890); STIELER, G., *Leibniz, Malebranche und das Theodiceae Problem* (Darmstadt 1930); TILLMANN, B., *Leibniz's Verhältnis zur Renaissance in allgemeinen und zu Nizolius in besonderen* (Bonn 1910); VAN BIÉMA, E., *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant* (París, Alcan, 1908); WILDON, C. H., *Leibniz* (Londres 1929); WUNDT, W., *Leibniz* (Leipzig 1909).

[2] «Nondum duodecennis miris circa logicam meditationibus chartas opplebam et subtilitates Scholasticorum superare conabar neque Zabarella aut Rubio aut Toletus me magnopere morabantur» *(G. Pacidii initia... Scientiae generalis;* Gehrard VII 126).

[3] Interea in Zabarella et Rubio et Fonseca aliisque scholasticis non minori, quam antea in Historicis voluptate versabar, et eo usque profeceram, ut Suarezium non minori facilitate legerem, quam Milesias fabulas solemus quas vulgo Romanos vocant» *(Vita Leibnizii a seipso;* A. FOUCHER DE CAREIL, *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz* [París 1857] p.382).

[4] JAKOB THOMAS (Thomasius, 1622-1684). Padre del jurisconsulto Christian Thomasius Escribió *Erotemata metaphysica* (Leipzig 1670). Impugnó la escolástica en su *De causis ineptiarum barbari aevi scholastici*, y especialmente en un alegato que lleva el largo título: *Schediasma historicum, quo occasione definitionis vetustae, qua Philosophia dicitur gnosis ton onton, varia discutiuntur ad Historiam tum Philosophicam, tum Ecclesiasticam pertinentia*, etc. (Leipzig 1665).

[5] «Etant emancipé des Ecoles Triviales, je tombay sur les modernes; et je me souviens que je me promenay seul dans un boscage auprès de Leipzig, apellé le Rosendal, à l'age de quinze ans, pour delibérer si je gardarois les formes substantielles. Enfin le Mechanisme prevalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques» (lettre a R. de Montmort, 10 enero 1714; G. III 606). «J'ai commencé bien jeune à méditer; et je n'avais pas encore quinze ans quand je me promenais des journées entières dans un bois pour prendre parti entre Aristote et Démocrite» (carta a Tomás Burnett, 8 mayo 1697; G. III 205). «Interea feliciter accidit ut concilia magni viri Francisci Baconi, Angliae Cancellarii, de Augmentis scientiarum et cogitata excitatissima Cardani et Campanellae, et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei, et Cartesii ad manus adulescentis pervenirent».

de Aureolo. Pasó un semestre en Jena estudiando matemáticas con Erhardt Weigel (1625-99) y frecuentó una *Societas quaerentium*, en que se reunían algunos aficionados a la alquimia. Regresó a Leipzig y recibió el título de *Magister philosophiae* (1664), habilitándose el mismo año con la tesis *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum*. Ingresó en la Facultad de Derecho, y en julio y agosto de 1665 presentó dos partes de la disertación previa para el doctorado: *De conditionibus, Specimen certitudinis in iure*. En 1666 publicó en Leipzig la *Disputatio arithmetica de complexibus*, que es un fragmento de la *Dissertatio de arte combinatoria, praefixa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta*. En ella aparece su temprano proyecto del *Alphabetum cogitationum humanarum*, que ya no volverá a abandonar. Ese mismo año se presentó al examen de doctorado. Pero, impaciente por las dificultades y retrasos que le impusieron en Leipzig, se trasladó a Altdorf, cerca de Nürenberg, donde recibió el grado sosteniendo la tesis *De casibus perplexis in iure* (noviembre 1666). Le ofrecieron una cátedra en la Universidad, pero no quiso aceptarla. En Nürenberg frecuentó una sociedad de Rosa-Cruz, donde se cultivaban la alquimia y las ciencias ocultas.

En 1667 conoció al diplomático barón Juan Christian Boineburg, que le consiguió un nombramiento de consejero en la corte de Maguncia, donde permaneció cinco años. Publicó un proyecto de reforma de los estudios jurídicos, *Nova methodus dicendi docendaeque iurisprudentiae* (Francfort 1667), y junto con Lasser, un proyecto de revisión del *Corpus iuris*: *Ratio corporis iuris reconcinandi* (1668). Para influir a favor de Felipe Guillermo, conde palatino de Neuburg, candidato al trono de Polonia, compuso, a petición de Boineburg, un *Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo* (Dantzig 1669, publicada en 1677). Por este tiempo estuvo en Maguncia el español don Cristóbal de Rojas y Spínola, obispo de Thina, en Croacia, con la misión de unir a todas las iglesias cristianas. Boineburg acogió bien la idea, y Leibniz compuso una *Defensio Trinitatis per nova reperta logica*, contra los socinianos, y una *Confessio Naturae contra atheistas*, esforzándose por llegar a un acuerdo en un credo común entre protestantes y católicos. Por encargo de Boineburg, asimismo, reeditó la obra de Mario Nizolio *Antibarbarus philosophicus, sive Philosophia Scholasticorum impugnata* (Parma 1553), pero anteponiéndole una *Dissertatio de stylo philosophico Nizolii*, en que, si bien alaba su bella latinidad y su estilo, reconociendo los abusos de algunos escolásticos, reprocha al autor su poca profundidad filosófica y no haber sabido distinguir entre Santo Tomás y los escolásticos de la decadencia (1670).

Sus ocupaciones oficiales no le impedían el cultivo de otros estudios más conformes a sus aficiones: matemáticas, física, mecánica y óptica. En 1670 compuso su *Theoria motus concreti (Hypothesis physica nova)*, que envió a la Real Sociedad de Londres, y *Theoria motus abstracti*, que remitió a la Academia de Ciencias de

París (Maguncia 1671). En estas obras expone sus teorías físicas y critica el mecaniscimo de Descartes, precisando su noción de sustancia.

Alarmados por la creciente potencia de Luis XIV, se reunieron en Schwalbach varios príncipes y diplomáticos alemanes. Leibniz redactó una memoria de las resoluciones adoptadas: *Bedencken welcher Gestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens jessiger Umständen nach auf festen Fuss zu Stellen* (1670). El proyecto fue abandonado por la alianza concertada entre el emperador y el rey de Francia. Sabiendo que éste se disponía a invadir Holanda, Leibniz, a inspiración de Boineburg, le dirigió una carta, *De expeditione Aegiptiaca ad Regem Franciae*, proponiéndole la invasión de Egipto y la guerra contra el turco.

En 19 de marzo de 1672 Boineburg, que murió ese mismo año, envió a Leibniz a París. Partió acompañado por un solo criado y se ocupó sobre todo de la gestión diplomática ante Luis XIV para que abandonara las guerras de Europa y se ocupara de la invasión de Egipto para dar a Turquía el golpe de muerte. Sin embargo, sus gestiones no tuvieron resultado. Luis XIV renovó la alianza con el turco y comenzó la invasión de Holanda.

En 1673 hizo un breve viaje—enero a marzo—a Londres, donde conoció al químico Roberto Boyle, al botánico Ray, al mecánico Rupert y a los matemáticos Wren y Pell, pero no a Newton, que se hallaba ausente en Cambridge. En febrero de ese año murió su segundo protector, Juan Philipp, elector de Maguncia. Leibniz volvió a París y colaboró con Huet en la edición de Marciano Capella «ad usum Delphini». En estos años no publica ninguna obra, pero fueron muy importantes para su formación científica y filosófica. Aprendió correctamente el francés y entabló numerosas amistades con los hombres de ciencia de su tiempo: Huygens, Arnauld, Nicole, Huet, Mariotte, etc. Cultivó intensamente las matemáticas, proyectó la construcción de un navío submarino, inventó una máquina de calcular que llegaba hasta la extracción de raíces [6]. En 1676 dio a conocer su invento del cálculo infinitesimal. En 1699 surgió una controversia con los partidarios de Newton, los cuales sostenían que éste lo había descubierto ya en 1665 (cálculo de las fluxiones). La Real Sociedad de Londres dio un informe ambiguo, aunque más favorable a Newton. Lo más probable es que ambos llegaron a un mismo resultado independientemente y por procedimientos distintos.

Después de haber buscado sin resultado una colocación en Francia, aceptó un puesto de bibliotecario en Hannover que le ofreció el duque Juan Federico de Braunschweig-Lüneburg († 1679). Regresó a Alemania, pasando una semana en Londres, donde había

[6] Dans mes premières années, j'étais assez versé dans les subtilités des Thomistes et Scotistes; en sortant de l'école, je me jetai dans les bras de la jurisprudence qui demandait aussi l'histoire; mais les voyages me donnèrent la connaissance de ces grands personnages qui me firent prendre goût aux mathématiques. Je m'y attachai avec une passion presque démesurée pendant les quatre années que je demeurai à Paris» (carta a la condesa palatina Elisabeth, 1678).

sido nombrado miembro de la Royal Society, y por Amsterdam y La Haya, donde visitó a Spinoza. En Hannover permaneció treinta y nueve años, hasta su muerte, solamente interrumpidos por algunos viajes a Berlín, Viena (1688-9, 1712-14), Roma (1689-90), como bibliotecario, historiador y consejero (Hofrath) de la casa. Desplegó una actividad asombrosa en los asuntos más dispares: arreglo de la biblioteca, asuntos jurídicos, filosofía, reforma de la lógica, proyectos de una ciencia, una lengua y una característica universales, trabajos de física, matemáticas, mecánica y geología (*Protogea*, 1693), modernización de una mina de mercurio, controversias políticas: *Caesarinus Fürstenerius*, *De Iure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae* (1677), *Entretiens de Philarete et d'Eugène* (1678), *Mars Christianorum* (1684).

Al duque Ernesto Augusto (1680-98) le interesaba una historia de la casa de Hannover, y Leibniz se entregó al trabajo concibiendo un plan colosal, a la manera de Mabillon o Papebroch. Escribió miles de cartas a corresponsales. Recogió cantidades ingentes de materiales en los archivos de Venecia, Padua, Florencia, Roma, Nápoles, Viena y Berlín. El primer volumen, con una introducción en que expone su concepto de la historia, apareció en 1693, *Codex iuris gentium diplomaticus*, y el segundo en 1697. *Mantissa codicis* (1700), *Accessiones historicae* (1698), *Annales Imperii occidentis Brunsvicensis*. *Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes*, 3 vols. (1707-11).

A este tiempo pertenecen sus esfuerzos para la unión de las iglesias cristianas, proyecto en que, por inspiración del duque, había empezado a trabajar desde 1673 (carta a Pellison). No tuvieron éxito sus intentos de conciliación entre las iglesias protestantes (hacia 1679). Entre 1678-83 mantuvo correspondencia con Bossuet, hasta que éste se convenció de la inutilidad de las tentativas. Leibniz escribió con esta finalidad su *Systema theologicum* (1683). Todavía se siguió ocupando de estos asuntos hasta 1693, en que los interrumpió por orden del duque. Hizo también gestiones ante Carlos XII de Suecia y Pedro el Grande de Rusia para que emprendieran una campaña contra el poderío turco.

Entre 1677 y 1685 transcurren varios años de retiro, en que se dedicó a madurar su pensamiento. Solamente compone *Specimen calculi universalis*, *De Synthesi et Analysi universali, seu Arte inveniendi et iudicandi*. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), en que critica las ideas claras y distintas de Descartes. Perfeccionó su descubrimiento del cálculo infinitesimal en *Nova methodus pro maximis et minimis* (1684), que publicó en *Acta Eruditorum*, fundada por O. Mencke, en Leipzig (1682). Por fin, hacia 1685, a sus cuarenta años, creyó haber llegado a la formulación de su propio sistema, basado en el concepto de sustancia y movimiento. Así lo manifiesta en carta a Tomás Burnett, en 18 de mayo de 1697 [7]. A partir de

[7] «Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières; et ce n'est que depuis environ douce ans que je me trouve satisfait, et que je suis arrivé à des démonstrations sur ces matières qui n'en paraissent point capables» (G. III 205).

1686, los escritos se suceden con rapidez. *Discours de Métaphysique* (inédito, publicado por Grotefend en 1846 y por Foucher de Careil en 1857, edición crítica por H. Lestienne, París 1907). Un escrito sin título, en latín, sobre el verdadero método en filosofía y teología (1690), en que sostiene que la filosofía y la religión son inseparables. En otro escrito en latín, también sin título (1691), rechaza la tesis cartesiana de que la esencia de los cuerpos consiste en la extensión. Correspondencia con A. Arnauld (hasta 1690). *De prima philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694), en que opone el concepto de la materia cómo fuerza al concepto cartesiano de la materia como extensión. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), sobre la armonía preestablecida entre cuerpo y alma. *Von Nutzen der Vernunftkunst oder Logik* (1696). *Von der Glückelichkeit* (1696). *De rerum originatione radicali* (1697), donde rechaza que Dios quiera el mal. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* (1697), en que afirma que la realidad de los cuerpos consiste en la estabilidad de los fenómenos fundados en el orden necesario entre ellos. *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (1697), donde sostiene que en toda verdad universal afirmativa el predicado es inherente al sujeto. *De ipsa natura sive de vi insita actionibus creaturarum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698), en que opone el dinamismo al concepto de una naturaleza inmóvil.

En 1700 Federico I de Prusia aceptó el proyecto que le presentó Leibniz de fundar en Berlín una Academia de Ciencias semejante a la de Londres y París. Este fue el principio de la Academia Prusiana de Ciencias, que desde Federico II (1744) se convirtió en uno de los organismos más importantes de la cultura alemana. Otros centros parecidos proyectó fundar en Dresde, Viena y San Petersburgo. Continuó escribiendo *Historia et commendatio linguae characteristicae* (1698), proyecto de lengua universal. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1703-9), que no quiso publicar por haber muerto Locke en 1704 (publicados por Raspe en 1765). *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal* (1710). Es la única obra extensa publicada por Leibniz en vida. Reproduce las conversaciones con la reina Sofía Carlota de Prusia († 1705), a propósito del artículo «Rorarius» del diccionario de Bayle. Defiende a Dios de la acusación de querer el mal. *Monadologia* (1714), compuesta en francés para el príncipe Eugenio de Saboya, a quien conoció en Viena, donde Leibniz había acudido para impedir la paz de Utrecht (el original francés fue publicado por Erdmann en 1840). Se publicó traducida al latín: *Principia philosophiae, seu Theses in gratiam Principis Eugenii conscriptae* (Acta Eruditorum Lipsiensium, 1721). *Principes de la nature et de la grâce* (1714, publicada por Des Mazeaux en 1740). Es importante la correspondencia con el P. Des Bosses, S. I., sobre las mónadas, la materia y la sustancia corpórea (1706-16), y con Clarke, sobre Dios, el tiempo y el espacio (1715-16).

Los últimos años de su vida fueron poco felices. Padecía de fuertes dolores artríticos, que se agravaron al final. En 1714 murió su

protectora, la princesa Sofía de Hannover. El duque Jorge Luis (1698-16) no llegó a comprenderlo. Quería que se limitara a su cargo de historiador y se negó a llevarlo consigo cuando fue elegido rey de Inglaterra (1714). Se fue haciendo cada vez más el vacío en torno suyo. Continuó trabajando en la soledad y el silencio hasta su muerte, en 14 de noviembre de 1716, asistido solamente por su fiel secretario Eckhardt. A su entierro no asistió ni siquiera el ministro protestante. Se ignora hasta el lugar de su sepultura. La inscripción «Ossa Leibnizii», que figura en la Neustadt Kirche de Hannover, carece de garantía. Ni siquiera mencionaron su fallecimiento la Academia de Ciencias de Berlín, fundada por él, ni la Royal Society de Londres, de la que era miembro. Solamente un año después Fontenelle, secretario de la Academia de Ciencias de París, le dedicó el famoso elogio fúnebre en que dice que «llevaba de frente todas las ciencias».

Leibniz terminó su vida sin realizar la obra gigantesca en que había soñado desde su primera juventud. Nadie mejor que él se ha definido a sí mismo: *Inopem me copia fecit.* A su muerte dejó montones de papeles, de los que solamente publicó una mínima parte. Pocos hombres ha habido dotados de tan preclaras cualidades intelectuales, mejor provistos de medios ni en circunstancias más favorables para desarrollarlas. Lector e investigador infatigable. Avido de saber. Pero su inmensa curiosidad científica le hizo dispersarse en las materias más variadas y en las actividades más diversas. Quiso llevar de frente todas las ramas del saber, combinándolas con una intensa vida activa, política y diplomática. Dejó marcada su huella en todos los campos que cultivó. Pero abarcó excesivas cosas, a costa de la profundidad. Su aportación positiva en filosofía es menos importante de lo que podía haberse esperado de su portentoso talento. «Qui me ab editis novit, non novit». Sus escritos tienen mucho de esporádico y circunstancial. No abordó la composición de ninguna gran obra sistemática. No obstante, en su evolución doctrinal puede apreciarse una línea de desarrollo bastante continua, aunque siempre con la nota de un eclecticismo acogedor y conciliador de materias y tendencias a veces bastante dispares. En su primera formación influyeron los autores escolásticos, principalmente nominalistas, que sustituye por el mecanicismo cartesiano que domina en sus obras de juventud. Hacia 1670 comienza a separarse del cartesianismo, cuyas tesis fundamentales somete a dura crítica y abandona en gran parte desde 1678. Por entonces lee a Spinoza, en cuyas doctrinas ve una consecuencia de los principios cartesianos, lo que le hace reaccionar hasta una actitud propia (1685), en que retorna a muchas tesis escolásticas (formas sustanciales, causas morales y finales, analogía), si bien dándoles un sentido particular, en muchos casos muy distinto del que tienen en Aristóteles y en los grandes representantes de la escolástica [8]. Como momento en que Leibniz cree haber llegado a la

[8] «Puto (Cartesium) Spinozae praelusisse» (fragmento *Circa vitam et doctrinam Cartesii).* «Quand je cherchay les dernières raisons du mechanisme et des loix mêmes du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, et du materiel au formel, et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancements de,

formulación de su propio pensamiento puede señalarse el *Discurso de Metafísica* (1685), cuyas ideas fundamentales repite en la *Teodicea* (1710) y la *Monadología* (1712).

Fuentes.—Leibniz fue un hombre de inmensa lectura, ampliamente provisto de medios para satisfacer su insaciable curiosidad bibliográfica. Es un espíritu acogedor, que se propone no excluir nada, sino conciliar todas las teorías hasta el punto que sea posible. Jamás fue sectario. Al revés que Descartes, considera que la Filosofía no es obra de un solo hombre, sino que es preciso recoger las aportaciones de todos para realizar una labor de continuidad [9]. Estima grandemente a los antiguos y se esfuerza por asimilar lo que en cada uno cree hallar de aprovechable, corrigiéndolo, si lo cree preciso, para incorporarlo en su síntesis junto con las aportaciones de los modernos. Por esto, hablar de sus fuentes equivale a pensar en todas las bibliotecas que frecuentó y en la diversidad de autores que pasaron por sus manos. Sin duda todas esas lecturas dejaron huella en su espíritu, mas no por ello disminuyen la potencia y originalidad de su pensamiento, que las asimila, las elabora y, con frecuencia, les da un sentido muy distinto del que tienen en sus originales.

Desde muy joven conoció las teorías de filósofos antiguos, como Demócrito, y leyó las obras de Aristóteles, a quien siempre estimó grandemente, considerándolo como precursor de la filosofía moderna. Utiliza bastante su *Lógica*, y en menor grado otras partes, aunque de él pudo tomar su concepto del alma como forma o perfección del cuerpo, el del mundo de la experiencia sensible como medio para elevarse a lo trascendente, el de la finalidad como principio del ser natural. Leyó los *Diálogos* de Platón y, más adelante, hizo un resumen del *Fedón* y del *Timeo*. Pero el platonismo o, mejor, el neoplatonismo se manifiesta más bien al fin de su vida, en sus últimos escritos, especialmente en la *Monadología*. De aquí pudo tomar el concepto de la eternidad y valor absoluto de las esencias, el de la realidad de un mundo inteligible, el de la unidad como propiedad del Ser absoluto, el de la materia como no-ser, o al menos como negatividad. Conoce también a San Agustín, en el cual pudo inspirarse en su concepto del mal como negatividad, en su división del mal en metafísico, físico, moral y de culpa, en su fundamento en la finitud de las esencias creadas

mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules veritables substances» (carta a R. de Montmort).

[9] «Un homme seul n'est pas d'abord capable de tout, et pour moi quand je pense à tout ce que M. Descartes a dit de beau, et de lui-même, je m'étonne plûtot de ce qu'il a fait, que de ce qu'il a manqué de faire quelque chose» (carta a Foucher, 1675).

y su justificación como consecuencia del pecado y del mal uso de la libertad del hombre. En Leipzig recibió una educación de fondo escolástico, y desde sus primeros años leyó ávidamente muchos de sus autores representativos. Aunque poco después la abandonó por el mecanicismo cartesiano, no obstante, en el *Discurso de Metafísica* declara que tuvo que retornar a ella y siempre la estimó grandemente. En el mismo *Discurso* dice que «nuestros modernos no hacen bastante justicia a Santo Tomás y a otros grandes hombres de aquel tiempo»; en las opiniones de los filósofos y teólogos escolásticos hay mucha más solidez de lo que se suele imaginar [10]. No obstante, su conocimiento de la escolástica es bastante vago y superficial. La conoce, no a través de los grandes autores, sino de los nominalistas de la decadencia. Aun así le debe gran parte de su lenguaje filosófico, numerosos principios (Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu; Malum causam habet non efficientem, sed deficientem; Actiones sunt suppositorum; Individuum est species infima; Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali, etc.). Le debe también la práctica del método silogístico y de la analogía, y nociones como la del concurso divino y, especialmente, de la forma, a la que retorna después de comprobar la insuficiencia del mecanicismo. Pero en esta noción confunde o identifica la materia con la pasividad o con la extensión a la manera cartesiana, y la forma con la actividad, la fuerza y el dinamismo [11], que pone como características de sus mónadas. Es indudable la influencia de Ramón Llull en su idea del arte combinatoria [12]. Los filósofos y científicos del Renacimiento, Jordano Bruno, Campanella, Kepler, Galileo, Pascal, influyen en la idea leibniziana del Universo infinito y en su concepto vitalista y panpsiquista [13]. En cuanto Descartes, hasta 1670, poco más o menos, acepta su mecanicismo y su método matemático. Sin embargo, ya en carta a Thomasius (1669) declara: «Me fateor nihil minus quam Cartesianum esse» [14]. Comenzó a alejarse cada vez más de la mentalidad cartesiana al comprobar la insuficiencia de su mecanicismo para explicar los fenómenos físi-

[10] «Nos modernes ne rendent pas assez de justice à Saint Thomas et à autres grands hommes de ce temps là, et ... il y a dans les sentiments des philosophes et des theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine» *(Discours de Métaphysique* 11). «Il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du latin barbare des moines" *(Essais de Théodicée* I 7; Janet I 32).

[11] J. Roig Gironella, S. I., *El «vinculum substantiale» de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant:* Pensamiento 3 (1947) p.307.

[12] T. y J. Carreras Artáu, *Historia de la filosofía española* II 304-320.

[13] «Il paraît bien que le panpsychisme de Campanella a préparé la monadologie» (E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz* [Paris 1935] p.71).

[14] Carta a Thomasius, 1669.

cos del movimiento. A partir de 1678, la crítica se hace más áspera, llegando incluso a acusarle de mala fe. Sustituye el mecanicismo por su dinamismo, restablece las causas finales, rechaza el voluntarismo arbitrario de Descartes y lo sustituye por un intelectualismo, en que Dios obra siempre por inteligencia y sabiduría, proponiéndose los fines y eligiendo los medios más aptos. Aunque Leibniz no llegó a desarrollar ampliamente su sistema, que quedó en esbozos más o menos detallados, sin embargo, su problemática es mucho más rica que la cartesiana, y aborda los temas con mucha mayor profundidad y rigor técnico. No obstante, la influencia de Descartes perdura siempre en algunos temas, como el innatismo de las ideas, la incomunicabilidad de las sustancias, etc. Respecto de Spinoza, la actitud de Leibniz es de alejamiento y oposición cada vez más acentuada. Hacia 1670 leyó el *Tratado Teológico-Político*. En 1676 fue a visitarlo personalmente. En 1678 leyó la *Etica*, cuya impresión refleja en notas de dura crítica. No obstante, el influjo de Spinoza fue profundo, aunque poco duradero, y se convirtió en reacción contra su monismo, al que opone un concepto pluralista del Universo, creación de un Dios personal, libre, sabio y providente. Hace resaltar sus contradicciones [15], rechaza la necesidad de los posibles y de las cosas y opone a la necesidad absoluta de Spinoza otra necesidad moral o hipotética. Leibniz conoció personalmente a Malebranche en París, durante su estancia en 1674-75, por cuyas fechas apareció la *Recherche de la vérité*. Desde entonces mantuvo con él una copiosa correspondencia. Le alaba por haber restablecido las causas finales y manifiesta su conformidad con dos tesis malebranchianas: que los cuerpos no obran propiamente sobre nosotros y que vemos todas las cosas en Dios. Bastantes coincidencias se deben a fuentes platónicas y cartesianas comunes. Pero también hay que señalar numerosas diferencias. Malebranche identifica la materia con la extensión y rechaza la forma como una quimera. Leibniz, por el contrario, revaloriza las formas sustanciales, aunque dándoles un sentido particular y dinamista. Malebranche llegó a la visión de las cosas en Dios y al ocasionalismo, mientras que Leibniz propone la armonía preestablecida y la visión de las cosas por intermedio de Dios [16].

[15] Foucher de Careil publicó en *Leibniz, Descartes et Spinoza* una *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (París 1862).

[16] «Je lui dois beaucoup en Métaphysique» (carta a l'Hôpital). «Je suis fort du sentiment du R. P. Malebranche en ce qu'il croit, qu'il n'y a que Dieu qui agisse immédiatement sur les substances par una influence réelle» (G. GALLI, *Studi sulla filosofia di Leibniz* [Padova 1948] p.18).

Lógica

Luis Couturat, Cassirer y Bertrand Rusell han estudiado especialmente este aspecto de la doctrina leibniziana. Aunque sea exagerado considerarlo como la clave de su sistema y su pensamiento, ha servido para revelar matices muy importantes, que arrojan abundante luz sobre sus proyectos y actividades [17]. Abarca varias partes:

La ciencia universal.—Leibniz se entregó al estudio de la lógica desde sus primeros años. A los dieciocho concibió el proyecto de un *Alphabetum cogitationum humanarum*, que expuso en el opúsculo *De Arte combinatoria*, y aunque más tarde lo calificó desdeñosamente, nunca lo abandonó por completo. Se trata de aplicar el método matemático a la ciencia en general, aspirando a construir una ciencia *a priori* independientemente de la experiencia. Consistiría en un catálogo reducido de nociones fundamentales, simples y evidentes, expresadas por símbolos, de las cuales, combinándolas entre sí, podrían deducirse todas las demás ideas y todas las ciencias. La lógica sería, pues, una especie de álgebra del pensamiento, un arte de invención y de combinación, cuya función consistiría en lograr un «catalogus eorum quae per se concipiuntur, et cuius combinatione caeterae ideae nostrae exurgunt». Su fundamento sería el siguiente: 1.° Todos los conceptos son simples o compuestos, y éstos pueden descomponerse en conceptos simples. 2.° El número de conceptos simples es muy reducido. 3.° Los conceptos simples pueden representarse con un símbolo, o con una palabra, de lo cual resultaría el *Alphabetum cogitationum humanarum*. 4.° Una vez obtenidos los conceptos simples, por análisis o descomposición de los compuestos, y comprobada su verdad, pueden obtenerse nuevos conceptos compuestos, combinándolos según las reglas de la Aritmética. 5.° Este procedimiento permitiría la unificación de todas las ramas del saber en una Ciencia universal.

La Enciclopedia universal.—Más tarde amplió el proyecto primitivo, concibiendo la idea de una Enciclopedia que debería comprender las siguientes partes: 1.° *Biblioteca contracta*, es decir, un resumen de los conocimientos esparcidos por los libros. 2.° *Atlas universalis*, colección de cuadros, mapas, figuras y esquemas para ilustrarlos. 3.° *Cimeliorum litterariorum opus*, colección de documentos preciosos, raros o inéditos. 4.° *Thesaurus experientiae*, en que se recogerían obser-

[17] F. Olgiati, *Il significato storico di Leibniz* (Milán 1929) p.62ss.

vaciones y experimentos de física, medicina, industria, etc. 5.º *Vera methodus inveniendi et iudicandi*, que equivale a la lógica, tal como Leibniz la entendía, y que serviría para ordenar aquel ingente cúmulo de materiales y facilitar las investigaciones.

La Enciclopedia debería abarcar todas las ciencias, naturales, exactas, médicas, jurídicas, filosóficas, teológicas, etc. Pero Leibniz comprendió que era una empresa irrealizable por un hombre solo. En un principio creyó que, completándola, podría servirle la de Alstedt (1671), pero después la consideró insuficiente. Trató de fundar una Sociedad de sabios en París. No habiéndolo logrado, acudió a sociedades ya existentes, como la Academia de Ciencias de París y la Royal Society de Londres, pero no le hicieron caso. Con este propósito presentó el proyecto de la Academia de Ciencias de Berlín. Dirigió memoriales a los príncipes alemanes, a Luis XIV, a Pedro de Rusia, para que fundaran sociedades científicas, pero no logró que se interesaran por la empresa. Pensó fundar una especie de orden religiosa, consagrada a la beneficencia y a los trabajos de investigación preparatorios de la Enciclopedia (Ordo Charitatis, Ordo Pacidianorum, Societas Theophilorum seu Amoris Divini). Al no conseguirlo, se dirigió a las órdenes ya existentes, especialmente a los jesuitas, que contaban con sabios muy notables, pero tampoco prestaron oídos a sus proyectos. Por fin se decidió a emprender la empresa por sí mismo. Redactó los planes generales de la futura Enciclopedia, que más tarde detalló en su libro *Plus ultra*. Con el seudónimo de «Pacidius» compuso el *De rerum arcanis*, que contiene el álgebra, la geometría, la metafísica y la mística, como partes del proyecto general [18].

La «characteristica universalis.»—La Enciclopedia no era más que un medio para realizar el *Alphabetum cogitationum humanarum*, o sea, para llegar a un conjunto reducido de símbolos representativos de unas cuantas ideas simples, a base de las cuales pudieran reconstruirse todas las ciencias mediante el Arte combinatoria. Los signos deberían representar los objetos, a la manera de los jeroglíficos egipcios o los sím-

[18] Entre los manuscritos de Leibniz se encuentran varias clasificaciones de las ciencias. En uno de ellos, publicado por L. Couturat, figuran: 1) *Gramática racional*. 2) *Lógica* o arte de las inferencias (illationum). 3) *Mnemotécnica*. 4) *Tópica*. 5) *Arte de las fórmulas* (de eodem et diverso, simili et dissimili). 6) *Logística* (estudio de las magnitudes en general). 7) *Aritmética*. 8) *Geometría* (de situ et figura). 9) *Mecánica* (ciencia de la fuerza y del movimiento). 10) *Paeografía* (ciencia de las cualidades sensibles, simples o compuestas). 11) *Homeografía* (ciencia de las especies). 12) *Cosmografía* (ciencia de los cuerpos celestes). 13) *Ideografía* (ciencia de los cuerpos organizados). 14) *Moral* (ciencia del alma y de sus movimientos). 15) *Geopolítica* (ciencia de las sociedades humanas). 16) *Teología natural* (ciencia de Dios). El derecho lo distribuye entre la moral y la geopolítica.

bolos de los alquimistas, y además debían permitir el raciocinio («Tanto utiliora sunt signa, quanto magis notionem rei signatae exprimunt, ita ut non tantum repraesentationem sed et ratiocinationi inservire possint»). El ideal de la Característica universal debía ser el Algebra, que permite realizar todas las operaciones con un número reducido de símbolos. Leibniz proyectaba aplicarla a todas las ciencias, con lo que esperaba conseguir que todas tuvieran el mismo rigor deductivo y el mismo grado de certeza que las matemáticas, excluyendo todo error en virtud de un método riguroso.

La Ciencia general.—Para realizar todo esto era necesario un método, o una lógica, a la que Leibniz atribuye dos funciones: 1.º *Logica demonstrationis*, o método de la certeza, que consistiría en los *Elementa veritatis aeternae*, y que serviría para comprobar las verdades descubiertas y llegar a la certeza de su verdad. 2.º *Logica inventionis*, cuyo objeto sería facilitar la investigación y realizar nuevos descubrimientos con un método seguro y un orden riguroso y sistemático.

La Matemática universal.—Con estos procedimientos se llegaría a convertir todas las ciencias en ramas de la Matemática, y así la Matemática universal sería la ciencia suprema en la cual se unificarían todas las demás. Este sería la *Philosophia perennis*, expresión ya empleada por Agustín Steuchus Eugubinus y Domingo Báñez, y que Leibniz no aplica a la escolástica, sino a la nueva ciencia proyectada por él.

Leibniz esperaba los resultados más felices de la aplicación de su método. La verdad se descubriría con facilidad e infaliblemente, con lo cual cesarían las disputas entre las escuelas. Progresarían las ciencias. Se lograría la unificación de las iglesias disidentes. En todo el mundo se iniciaría una era de paz, bienestar y felicidad. Pero sus proyectos fracasaron. Lo primero, porque para llegar a la *Characteristica* era preciso realizar antes la Enciclopedia, y ésta no pudo llevarse a cabo por no haber conseguido las colaboraciones necesarias. Y lo segundo, porque tanto una como otra dependían de la posesión de la verdadera filosofía, a la cual no creyó haber llegado hasta 1685.

El conocimiento.—Leibniz planea siempre en una región demasiado abstracta y no suele descender a pormenores que serían muy útiles al tratar, por ejemplo, de la cuestión del conocimiento. En su obra no encontramos una antropología, ni siquiera parecida a la cartesiana. Se limita a afirmar que el cuerpo es una aglomeración de mónadas vivas, organizadas

en torno al alma, mónada-reina. Pero no nos describe sus órganos ni el funcionamiento del instrumental cognoscitivo. Se contenta con decir: tenemos conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia; demostrativo, de la existencia de Dios; sensitivo de todas las demás cosas. Es decir, nuestro conocimiento será sensitivo o experimental cuando proviene de los sentidos; demostrativo, cuando se adquiere por análisis o deducción; e intuitivo, cuando la inteligencia percibe inmediatamente las ideas y sus mutuas relaciones.

Leibniz aborda el problema en los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704), situándose ante dos actitudes: el racionalismo de Descartes y el empirismo de Locke. Plantea la cuestión de manera un poco simplista, enfrentando el empirismo, en que el alma es inicialmente una *tabula rasa* y tiene que adquirir todos sus conocimientos mediante la experiencia, posición que atribuye a Aristóteles; y el innatismo, en que desde el primer momento el alma estaría provista de todas o de algunas ideas fundamentales, actitud que atribuye a Platón [19]. «Se trata de saber si el alma en sí misma está completamente vacía, como las tablillas en que todavía no se ha escrito nada *(tabula rasa)*, según Aristóteles y el autor del *Ensayo*, y si todo cuanto en ella está trazado viene únicamente de los sentidos y de la experiencia; o si el alma contiene originariamente los principios de muchas nociones o doctrinas que los objetos externos despiertan solamente en ocasiones, como yo creo con Platón, e incluso con la escuela y con todos los que toman en este sentido el pasaje de San Pablo (Rom 11, 15), en que afirma que la ley de Dios está escrita en los corazones... De donde nace otra cuestión, a saber: si todas las verdades dependen de la experiencia, es decir, de la inducción y los ejemplos; o si tienen algún otro fundamento» [20]. Es decir: ¿Provienen todas nuestras ideas de la experiencia sensible? (Locke), ¿o tenemos en nosotros ideas independientemente de todo conocimiento que pueda provenir de la experiencia? (Descartes).

En realidad, dados los principios que establece en su concepto ontológico de la realidad, Leibniz solamente puede admitir el conocimiento innato, y a lo más un desarrollo interno de las propias percepciones, representativas del Universo, pues Dios crea desde el primer momento las mónadas completas, incomunicadas entre sí, y sin «ventanas» al exterior por donde

[19] «L'auteur de l'*Essai* dise mille belles choses, où j'applaudis, nos systèmes diffèrent beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote et le mien à Platon» *(Nouveaux Essais.* Préface; Janet I 14).

[20] Ibid., J. I p.15.

pudiera penetrar algún conocimiento sensible. Así lo confiesa él mismo: «La cuestión del origen de nuestras ideas no es preliminar en filosofía, y hay que haber hecho grandes progresos para resolverla bien. Yo creo poder decir que nuestras ideas, incluso las de las cosas sensibles, vienen de nuestro propio fondo... Yo no estoy de acuerdo con la *tabula rasa* de Aristóteles, y creo que hay algo de sólido en lo que Platón llama reminiscencia. Incluso hay algo más, porque nosotros no sólo tenemos una reminiscencia de todos nuestros pensamientos pasados, sino también un presentimiento de todos nuestros pensamientos futuros» [21].

Sin embargo, los argumentos de Locke le hacen vacilar en apariencia. Le concede que acudir a las ideas innatas es un recurso perezoso, para evitarse el trabajo de discurrir. Le concede también que la experiencia es necesaria para que el alma sea determinada a tales o cuales pensamientos, que los sentidos son necesarios para todos nuestros conocimientos actuales, aunque no suficientes para dárnoslos todos. Admite asimismo el axioma: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu;* pero lo corrige añadiendo *excipe: nisi solus intellectus*, es decir, el alma misma y sus afecciones. No todo viene de los sentidos. «El alma encierra en sí misma el ser, la sustancia, el uno, lo mismo, la causa, la percepción, el raciocinio y otra cantidad de nociones que los sentidos no serían capaces de darle» [22].

Leibniz rechaza resueltamente, calificándola de ficción, la *tabula rasa* de Aristóteles. Pero su innatismo tiene un sentido, no actual, sino virtual. En sus *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* distingue varias clases de conocimiento o de ideas [23]:

- Conocimiento.
  - Oscuro.
  - Claro...
    - Confuso.
    - Distinto.
      - Inadecuado.
      - Adecuado...
        - Simbólico (ciego).
        - Intuitivo.

Una idea es *clara* cuando basta para distinguir una cosa de otra; *distinta* cuando nos da a conocer las notas, condiciones y requisitos del objeto y nos permite dar su definición; *adecuada* «id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur... valde tamen ad eam accedit notitia numerorum» [24]

[21] Ibid., J. I p.3.4.6.
[22] Ibid., II c.1; J. I p.70.
[23] Janet I p.621.
[24] Ibid., p.622.

El innatismo de Leibniz procede de su concepto de las mónadas y de la armonía preestablecida. Jamás concede que nuestras ideas sean adquiridas por medio de los sentidos, ni retracta su teoría de que cada mónada lleva dentro de sí, desde su creación, todos sus conocimientos. «El alma es un pequeño mundo, en que las ideas distintas son una representación de Dios, y las confusas una representación del universo» [25]. Todo conocimiento brota de su propio fondo. La experiencia se reduce a la pasión que se da en la zona de las percepciones confusas, y de ésta se pasa por la acción y la reflexión a la de las percepciones claras y adecuadas. Todo el conocimiento se reduce, en último término, a un tránsito gradual de unas ideas a otras: de lo virtual a lo actual, de lo oscuro a lo claro, de lo confuso a lo distinto. «Lo que es innato no por esto es conocido con claridad y distinción desde el primer momento; frecuentemente hace falta mucha atención y orden para apercibirse; los hombres de estudio no siempre lo consiguen, y menos aún cualquier criatura humana» [26]. «Las ideas y las verdades nos son innatas, como inclinaciones, disposiciones, costumbres o virtualidades naturales, y no como acciones, aunque estas virtualidades vayan siempre acompañadas de algunas acciones frecuentemente insensibles que a ellas responden» [27].

En concreto, es innata la idea de Dios. «Vos sabéis, Philalethe, que yo he sido siempre, y lo soy ahora, partidario de la idea innata de Dios, que ha sostenido M. Descartes y, por consiguiente, de otras ideas innatas que no podrían venirnos de los sentidos. Ahora yo voy todavía más lejos, en conformidad con el nuevo sistema, y creo también que todos los pensamientos y acciones de nuestra alma provienen de su propio fondo, sin que los sentidos se las puedan proporcionar» [28]. Son innatos los primeros principios lógicos: el de contradicción (de los posibles) y el de razón suficiente (de las existencias actuales). El primero se formula: «De dos proposiciones contradictorias, necesariamente la una es verdadera y la otra falsa». El segundo: «Todo lo que existe tiene una razón de ser», que en otros pasajes completa con la ley de lo mejor. Son también innatos los principios matemáticos, los cuales valen independientemente de que existan o no tales números o figuras en la realidad. Son innatos también los principios prácticos de moral. Y es innata, en una palabra, toda nuestra representación del universo. Ninguna mónada puede adquirir ningún conocimiento

[25] *NE* II 1,1; J. p.74.
[26] Ibid., II 2,12; J. p.63.
[27] Ibid., Préface; J. p.78.
[28] Ibid. I 1,1; J. p.41

de fuera, ni de hecho conoce nada fuera de sí misma, sino solamente en la representación de todo el universo que Dios ha puesto en ella en el momento de crearla. Se trata, pues, de un universo ideal, puramente representativo, que podría seguir existiendo en el alma aun cuando Dios no hubiera creado el mundo real o aun cuando aniquilara todas las demás mónadas. Con lo cual tenemos que, en el fondo, la actitud de Leibniz es muy semejante a la de Malebranche y Berkeley. No vemos las cosas en Dios, pero las vemos por medio de Dios. «Quod ad controversiam attinet, utrum omnia videamus in Deo (quae utique vetus est sententia, et si sano sensu intelligatur, non omnino spernenda) [29]. En Berkeley, la creación del mundo es ideal en cada uno de los espíritus creados. Leibniz no llega a tanto. Considera la creación como real y moralmente necesaria. Pero la existencia real del universo no sería necesaria para que Dios pudiera crear una mónada con una representación ideal completa del universo en su interior.

Racionalismo y necesidad.—Leibniz aspira a llegar a una certeza absoluta en todas las materias, tanto científicas como morales, aplicándoles el método matemático. Quiere que todo sea claro y demostrable por la razón. Para ello intenta racionalizar toda la realidad, suprimiendo la contingencia y reduciendo lo contingente a necesario. Sin embargo, tiene presente la necesidad absoluta de Spinoza, y para evitarla se esfuerza por establecer la noción de necesidad moral e hipotética, la cual cree suficiente para salvar la libertad en Dios y en el hombre. El puente para suprimir la contingencia y reducir lo contingente a necesario lo constituye su aplicación del principio de razón suficiente. Hay un doble orden de verdades:

Verdades de razón:	*Verdades de hecho:*
Son metafísicamente necesarias.	Son contingentes.
Son aquellas cuyo contrario implica contradicción, o sea, que es imposible.	Son aquellas cuyo contrario es posible.
Se refieren a las esencias.	Se refieren a las existencias.
Las conocemos con certeza *a priori*, por intuición.	Las conocemos *a posteriori*, por experiencia.
A éstas pertenecen las verdades lógicas y matemáticas.	A éstas pertenecen todos los demás conocimientos.
Se rigen por el principio de identidad (todo ser es lo que es), o de contradicción, que es el principio de las verdades necesarias (de dos proposiciones contradic-	Se rigen por el principio de razón suficiente, que es principio de orden y conveniencia. Nada existe sin razón suficiente. Una cosa es imposible mientras no haya

[29] *Medit. de cognitione, veritate et ideis* J. I p.626.

torias, una es verdadera y otra falsa).	una razón suficiente de que sea así y no de otra manera. De toda cosa hay una razón para que sea así más bien que de otro modo.
No necesitan demostración.	Necesitan demostración para ser reducidas al primer principio. Toda proposición verdadera que no es conocida por sí misma, recibe una prueba *a priori*.
Pueden compararse a los números conmensurables, que tienen expresión y demostración exactas.	Se comparan a los números inconmensurables, que sólo tienen expresión aproximada.

En virtud del racionalismo de Leibniz, el orden racional corresponde al orden real. Lo que la razón ve en las verdades de razón debe suceder también en el orden de hecho. Todas las proposiciones, excepto las idénticas (A es A), son demostrables por reducción al principio de contradicción *(Axiomata esse demonstrabilia)*. Las verdades de razón se demuestran por una reducción fácil e inmediata. Las de hecho requieren una reducción más larga y, a veces, casi infinita. Pero en el infinito se unifican todas las ideas, por diversas y contradictorias que parezcan. Así puede reducirse el movimiento al reposo, y el reposo al movimiento; la recta a la curva, y la curva a la recta, etc. Pero esta distinción solamente rige para nuestros entendimientos limitados y finitos. En Dios se unifican todas las verdades, sean contingentes o necesarias, el principio de contradicción y el de razón suficiente. El principio de razón suficiente en Leibniz sirve para reducir las verdades de hecho a las de razón, para seleccionar los posibles y convertirlos en moralmente necesarios, pues solamente los mejores llegan a la existencia, para racionalizar, geometrizar y hacer necesaria la realidad contingente, reduciendo todo al principio de contradicción.

En virtud del principio de razón suficiente, los posibles adquieren una necesidad, no absoluta, sino moral. Una inteligencia capaz de conocer adecuadamente las esencias posibles y sus condiciones de composibilidad, podría deducir rigurosamente qué posibles llegarían a la existencia y prever con toda certeza todo cuanto habían de hacer y todo cuanto les había de acontecer. En el análisis del sujeto siempre puede hallarse *a priori* la razón del predicado. Basta con aplicar a esas esencias, conocidas intelectualmente, los principios de contradicción y de razón suficiente (la ley de lo mejor) y deducir de ellas todas sus posibilidades «composibles». Todo consiste nada más que en un problema de cálculo o de combinaciones, que puede

hacerse por dos métodos: *a)* el de finalidad o utilidad de cada combinación contingente. Una combinación tiene tanta mayor probabilidad de existencia y de pertenecer al mundo mejor cuanto es más útil, eficaz y beneficiosa; *b)* por el cálculo de probabilidades. Porque en el mundo mejor, la combinación más probable debe ser real. Es un procedimiento probabilista, ligado al cálculo del análisis infinitesimal, pasando de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito, de lo contingente a lo necesario. Claro está que nosotros no podemos llegar a una certeza absoluta por la limitación de nuestra inteligencia. Pero una inteligencia infinita, como la de Dios, con sólo conocer la esencia de una cosa puede deducir de ella todas sus posibilidades composibles. Conociendo la esencia de Alejandro, conoce en ella que había de vencer a Darío y a Poro; conociendo a César, conoce que había de pasar el Rubicón; conociendo la esencia de Judas, conocería que había de vender a Jesucristo.

Leibniz se da cuenta de que con esta teoría queda muy comprometida e incluso anulada la libertad, y que llega a consecuencias semejantes al necesitarismo absoluto de Spinoza. Por ello trata de subrayar que se trata de una necesidad, no absoluta, sino hipotética y moral [30].

Monadología

La sustancia.—La idea de sustancia sufre en Leibniz muchas oscilaciones hasta llegar al equilibrio en la noción que expone en el *Discurso de Metafísica* (1685) y en la correspondencia subsecuente con Arnauld (1686). Hasta 1670 acepta la noción cartesiana de sustancia material como idéntica con la extensión. Pero después reacciona contra el mecanicismo cartesiano, que reducía todo el mundo físico a extensión, figura y movimiento, y afirma que hay en el mundo muchas cosas que rebasan el concepto de materia y extensión [31]. Primeramente, el motivo del cambio obedeció a razones puramente físicas. Con la pura pasividad de la materia no puede explicarse el

[30] *Discours de Mét.* 30; José Hellín, S. I., *Sentido y valor del principio de razón suficiente:* Pensamiento 19 (1963) 415-26; Id., *El principio de razón suficiente y la libertad:* Pens. 11 (1955) 303-20; J. Ortega y Gasset, en *La idea de principio en Leibniz* (Rev. de Occidente [Buenos Aires 1958] p.14) enumera esta lista de principios leibnizianos: 1.º El principio de los principios. 2.º Principio de identidad. 3.º Principio de contradicción. 4.º Principio de razón suficiente. 5.º Principio de uniformidad o principio de Arlequín. 6.º Principio de la identidad de los indiscernibles. 7.º Principio de continuidad. 8.º Principio de lo mejor o de la conveniencia. 9.º Principio del equilibrio o ley de justicia. 10. Principio del mínimo esfuerzo o de las formas óptimas. Pero la obra quedó sin terminar a su muerte, y no llega hasta la explicación de ninguno de estos principios enunciados. Algo parecido sucede con el tema *Del optimismo en Leibniz*. «Pero era debido prestar homenaje a una de las mentes más altas que en el planeta se han logrado, y me ha parecido que el más sincero y respetuoso homenaje debía consistir en desaparecer ante su ideal presencia» (ibid., Apéndice 1.º p.426).

[31] *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* 3.

fenómeno del choque entre dos cuerpos. La fuerza no es el producto de la masa por la velocidad (mv), sino de la masa por el cuadrado de la velocidad (mv^2). Por lo tanto, hay que añadir a la materia inerte un principio más, que es la fuerza, o la *dynamis*. Las cosas no son pasivas, inertes, sino esencialmente activas. Un ser sin actividad es metafísicamente imposible. Lo que no actúa no existe. «Quod non agit, non existit». Y así la realidad es lo mismo que la actividad. Al mecanicismo cartesiano opone un dinamismo absoluto. Las sustancias, o mónadas, son esencialmente fuerza, actividad. Para expresarlo, acude a la terminología escolástica, interpretando el binomio *extensión-fuerza* por el que cree equivalente: *materia-forma*. De esta manera atribuye a la materia el sentido cartesiano de extensión y pasividad, y a la forma el suyo propio de fuerza, *dynamis* y actividad [32]. Con lo cual, en realidad, su dinamismo continúa siendo un mecanicismo, pues Leibniz reduce la fuerza a movimiento y solamente admite como movimiento el local. «Todos los cambios pueden explicarse por el movimiento». «Mi opinión es que las causas eficientes de todas las cosas son el pensamiento y el movimiento, y por el movimiento entiendo el local, pues no admito ningún otro» [33].

Leibniz define la sustancia en sentido lógico, como aquel sujeto al cual se atribuyen muchos predicados y él no se predica de ningún otro sujeto (praedicatum inesse subiecto). Pero no se contenta con su valor lógico, como pretende Couturat, sino que le atribuye también valor ontológico, y en este sentido, para definirla, se fija en que la esencia de la sustancia es la fuerza, la actividad. Es un ente dotado de potencia de obrar: «Ens vi agendi praeditum».

Al monismo de Spinoza opone Leibniz un universo creado, constituido por un número infinito de sustancias. Hay sustancias simples, que carecen de partes (mónadas), y compuestas, que están constituidas por la agregación de sustancias simples, o por un número infinito de mónadas. «Cada parte de la materia no sólo es divisible hasta el infinito..., sino que está actualmente subdividida sin fin en otras partes, cada una de las cuales tiene un movimiento propio, pues de otro modo sería imposible que cada porción de materia pudiera expresar todo el universo». «Por donde se ve que en la más mínima parte de la materia hay un mundo de criaturas vivientes, animales, ente

[32] J. Roig Gironella, S. I., a.c., p.306-307.

[33] «Scis eam mihi sententiam esse, omnium rerum causas efficientes esse cogitationem et motum, motum, inquam, localem: neque enim alium credo». «Caeterum tam generatio et corruptio, quam alteratio explicari per subtilem partium motum potest» (Ep. ad Thomasium, 1670).

lequias, almas». Cada parte de la materia puede ser considerada como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores es también como ese jardín o estanque» [34].

Ahora bien, si la sustancia es esencialmente fuerza, vida y actividad, es evidente que no puede estar constituida por elementos inertes. Cada unidad de acción es una suma de fuerzas, y en una suma real los sumandos deben ser también reales. De una acumulación de sumandos inertes no llegaríamos a una suma activa. Pero si concebimos los sumandos como extensos e inertes, a la manera de Descartes, entonces no llegaríamos nunca a los primeros elementos, porque la extensión siempre es divisible hasta el infinito. Por consiguiente, hay que rechazar que la esencia de la materia consista en la extensión [35]. Pero si excluimos la extensión como principio constitutivo de las cosas, no nos queda más que la realidad viva y pensante (res cogitans), y, por lo tanto, hemos de considerar las cosas compuestas de elementos vivos o de elementos de pensamiento.

Vemos, pues, a Leibniz, moviéndose entre la alternativa cartesiana: *res extensa* y *res cogitans*. Reacciona, por considerarlo insuficiente, contra el mecanicismo y la pasividad implícitos en la primera, pero es para ir al extremo opuesto, incurriendo en un panvitalismo o un panpsiquismo, considerando toda la realidad como compuesta por elementos activos y vivientes. La insuficiencia del mecanicismo cartesiano le hace retornar a las formas sustanciales, pero dándoles un sentido completamente distinto del que tienen en la escolástica, considerándolas nada más que como principios de fuerza, de actividad y de vida [36].

Así, pues, las mónadas serán los primeros principios constitutivos de las cosas, los últimos elementos que resultan del análisis de las sustancias, unidades reales y simples, inextensas, no compuestas de partes. Son los verdaderos átomos de sustancia y los principios absolutos de la acción [37]. Su esencia es la fuerza, la *dynamis*. «Son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas» [38]. Son átomos formales, átomos de sustancia, puntos metafísicos, puntos de sustancia. «Tienen algo de vital y una especie de per-

[34] *Monadología* 65.66.67. La palabra *mónada* aparece ya en el *Filebo* de Platón. La emplean Escoto Eriúgena, Santo Tomás y Jordano Bruno.

[35] *Lettre sur la question «Si l'essence du corps consiste dans l'étendue»*: Journal des Savants, 18 junio 1691; Janet I 627.

[36] *Nuevo sistema*, etc., 3.

[37] Ibid., 11.

[38] *Monad.* 3.

cepción» [39]. Se las puede definir: «Principium vitale etiam percipiendi facultate praeditum».

Los cuerpos son agregados de mónadas. Los inorgánicos se constituyen por una agrupación accidental. Los orgánicos se distinguen porque poseen una mónada reina, el alma o entelequia, que es como un núcleo en torno al cual se agrupa ordenadamente una constelación de mónadas que constituye su cuerpo [40].

Distinción.—El número de mónadas es infinito, pero cada una es un individuo distinto. Todas son diferentes y se distinguen entre sí, no sólo numérica, sino también cualitativamente, por sus cualidades internas. «Si las mónadas careciesen de cualidades, serían indistinguibles unas de otras, ya que no difieren en cantidad... Es preciso que cada mónada sea diferente de otra cualquiera, porque en la Naturaleza no hay nunca dos seres que sean perfectamente el uno como el otro y en los cuales no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca» [41]. En virtud del principio de razón suficiente no puede haber dos cosas idénticas e indiscernibles. Porque, en ese caso, una de ellas sobraría y no tendría razón para existir [42].

Propiedades.—a) *Unidad*. Toda sustancia es una. «Aquello que no es *un* ser, no es verdaderamente ser». «Yo no concibo ninguna realidad sin verdadera unidad». b) *Simplicidad*. «La mónada de que vamos a hablar en este tratado no es sino una sustancia simple, que entra a formar los compuestos; simple quiere decir sin partes» [43]. c) *Inextensión*. «Descartes no ha sabido distinguir lo cierto de lo incierto. Indebidamente ha hecho consistir en la extensión la naturaleza de la sustancia corpórea». Siendo simples las mónadas, no pueden tener partes, y, por lo tanto, no pueden ser extensas, pues la extensión implica necesariamente distinción de partes. Son puntos metafísicos, sin dimensiones ni lugar en el espacio [44]. d) *Indivisibilidad*. «Cada porción de materia no sólo es divisible hasta el infinito, sino que está ya actualmente dividida hasta el fin» [45].

[39] *Monad.* 3. «Ultima tamen ratio motus in materia, est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest... Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse aio» (*De Primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae*, 1964; Janet I 634).

[40] Ibid., 61.62.82.

[41] Ibid., 8.9.

[42] »Poser deux choses indiscernables est poser la même chose sous deux noms». «J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux; mais la supposition est fausse, et contraire au grand principe de la raison» (*Lettres entre Leibniz et Clarke*; Janet I 750-771).

[43] *Monad.* 1; *Teodicea* 10.

[44] *Nuevo sistema*, etc., 11.

[45] *Monad.* 65.

e) *Inmaterialidad.* Son formas cuya esencia no es la materia ni la extensión, sino la fuerza, la actividad. f) *Son ingenerables e incorruptibles.* «No hay manera por la cual una sustancia pueda comenzar naturalmente, puesto que no puede formarse por composición. Tampoco es de temer la disolución, y no es concebible manera alguna por la cual una sustancia simple pueda perecer naturalmente. Por lo tanto, puede decirse que las mónadas comienzan y acaban de una vez, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación; en cambio, lo compuesto comienza y acaba por partes» [46]. «Esto es lo que hace que nunca haya ni generación entera ni perfecta muerte... Lo que llamamos generaciones son desenvolvimientos y acrecentamientos, y lo que llamamos muertes son envolvimientos y disminuciones» [47]. g) *Incomunicabilidad.* Leibniz acepta el principio cartesiano de la incomunicabilidad de las sustancias. Las mónadas son incomunicables entre sí. Cada una es «como una pequeña divinidad en su departamento». «No tienen ventanas por donde pueda entrar o salir algo. Los accidentes no pueden desprenderse de las sustancias ni andar fuera de ellas, como antiguamente hacían las especies sensibles de los escolásticos. En una mónada no puede entrar de fuera ni sustancia ni accidente alguno» [48]. Cada sustancia es como un mundo aparte, cerrado sobre sí mismo, independiente de toda otra cosa menos de Dios [49]. Todos los cambios y mutaciones que en ellas pueden realizarse son puramente internos, pues en ella no puede influir nada exterior [50]. No pueden influirse mutuamente, y por esto su actividad es puramente interna. Cada mónada no se percibe más que a sí misma, y a la representación que en ella hay de todo el universo. Todas son independientes entre sí, pero todas están en comunicación directa solamente con Dios. La dependencia respecto de otras sustancias y su concordancia con ellas es solamente ideal, y se realiza por intermedio de Dios, en virtud de la armonía preestablecida. Pero a la vez cada mónada es un microcosmos, una representación completa de todo el universo, un espejo viviente en el cual se refleja toda la creación. Son mundos en escorzo, centros de una circunferencia infinita [51].

[46] Ibid., 4.5.6.
[47] Ibid., 73.
[48] Ibid., 7.
[49] *Discours de Mét.* 14.
[50] *Monad.* 11.
[51] *Nuevo sistema*, etc., 16. Leibniz sintetiza así su pensamiento, en las Observaciones al artículo «Rorarius» de Bayle: «Enfin la somme de mon système revient à ceci que chaque Monade est une concentration de l'univers, et que chaque Esprit est une imitation de la divinité. Qu'en Dieu l'univers se trouve non seulement concentré, mais encore exprimé parfaitement, mais qu'en chaque Monade créé il y a seulement une partie exprimée distinctement, qui est plus ou moins excellente, et tout le reste, qui est infini n'y est exprimé que

Origen.—Solamente pueden comenzar a ser por creación y dejar de ser por aniquilación [52]. Han sido creadas por Dios, que las produce «para manifestar su gloria». «Así, pues, exceptuando las almas que Dios quiera crear expresamente, veíame precisado a reconocer que las formas constitutivas de las sustancias tienen que haber sido creadas con el mundo y que subsisten siempre» [53]. Son fulguraciones continuas de la divinidad, pensamientos de Dios [54]. «Las sustancias creadas dependen de Dios, que las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación, a la manera como nosotros producimos nuestros pensamientos» [55].

Jerarquía.—La actividad de las mónadas consiste en percibirse a sí mismas y en representar el universo, y su perfección se mide por el grado de claridad con que realizan esa representación. *Percepción* es el estado interno de la mónada cuando representa las cosas externas, y *apercepción* es la conciencia o el conocimiento reflexivo de ese estado interior, o la tendencia o el esfuerzo por el cual una mónada aspira a pasar de una perfección a otra y desarrollarlas, a fin de representar el universo con más distinción [56].

El escalonamiento jerárquico de las mónadas se establece conforme a los grados de su actividad o percepción. Es una gradación continua, insensible, sin interrupción. No hay vacío ni en el orden de la materia ni en el de las formas (natura non facit saltus). En las mónadas hay una infinidad de grados. Así, tenemos: 1.° *Percepción inconsciente y oscura.* Seres inorgánicos. Mónadas puras, desnudas, cuya actividad está como embotada (étourdissement), semejante al sonido de cada gota en las olas del mar. 2.° *Percepción consciente, pero confusa* (sourde). Vegetales, cuyas percepciones «no se distinguen lo bastante para que sea posible recordarlas». Es án como soñando. 3.° *Percepción consciente y clara, pero no distinta.* Animales, almas. Tienen órganos capaces de diversas percepciones, de sensaciones, imaginación, memoria y apetición. 4.° *Percepción consciente, clara y distinta.* Hombres, almas racionales,

confusement. Mais qu'il y a en Dieu non seulement la concentration, mais encore la source de l'univers. Il est le centre primitif, dont tout le reste émane, et si quelque chose émane de nous en dehors, ce n'est pas immédiatement, mais parce qu'il a voulu accomoder d'abord les choses à nos désirs. Enfin lorsqu'on dit, que chaque monade Ame, Esprit a reçu une loi particulière, il faut ajouter, qu'elle n'est qu'une variation de la loi générale qui régle l'univers; et que c'est comme une même ville parait différente selon les différents points de dont on la regarde» (Gehrardt IV 553). «Chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'Univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers même» (*Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón* 3,12).

52 *Discours de Mét.* 9; *Monad.* 6.

53 *Nuevo sistema* 4.

54 *Monad.* 42.45.47.

55 *Discours de Mét.* 14.

56 *Principios de la naturaleza*, etc., 4.

espíritus. Tienen conciencia clara y plena; percepción y apercepción; son capaces de reflexionar sobre sí mismos (cogitatio, perceptio cum ratione coniuncta), y de conocer las verdades eternas y necesarias. No sólo son espejo del Universo, sino también imágenes de la divinidad. 5.° *Espíritus puros.* Angeles. En virtud del principio de continuidad, para que no haya un vacío de formas y para llenar la distancia infinita entre el hombre y Dios, es necesario un mundo intermedio de espíritus puros, capaces de entrar en una especie de sociedad con Dios [57]. Su existencia nos la enseña la revelación, pero es necesario admitirla simplemente en el orden racional. No hay vacío ni en el orden de la materia ni en el de las formas. El conjunto de todos los espíritus constituye la Ciudad de Dios [58]. 6.° Finalmente, en la cumbre de todos los seres, como principio, fin y centro de todas las sustancias, está Dios, que es la *Monas monadum,* la *ultima ratio rerum* [59], la unidad perfectísima, la actividad pura sin mezcla de ningún otro principio pasivo, en cuya esencia se identifican la percepción, la apercepción y la apetición. «Solamente Dios tiene un conocimiento distinto de todo, porque El es la fuente. Se ha dicho bien que es como el centro por todas partes, pero la circunferencia en ninguna, pues todo le está presente inmediatamente, sin ningún alejamiento de su centro» [60].

Panvitalismo.—Así, pues, el universo de Leibniz es un mundo de formas, de elementos vivientes y pensantes (res cogitans). La materia no es más que una «hipótesis bien fundada». En la naturaleza no hay nada inanimado. Todo vive y está dotado de percepción y apetición. «No hay nada inculto, estéril y muerto en el universo; el caos y la confusión son sólo aparentes; como si se mira un estanque a cierta distancia, desde la cual se vislumbra un movimiento confuso y, por así decirlo, un revoltijo de peces, sin llegar a discernir los peces mismos» [61]. La reducción de la sustancia. a fuerza y actividad lleva consigo un concepto relativista del tiempo y el espacio. El primero no será más que un orden de las cosas coexistentes (ordo coexistentium), y el segundo un orden de las cosas

[57] *Monad.* 83-84.
[58] *Monad.* 85-90.
[59] *De rerum originatione radicali* (1697); Janet I 657.
[60] «Il est comme le centre partout; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre» *(Principes de la nature et de la grâce* 13; Janet I 729).
[61] *Monad.* 69. E. Rolland (o.c., p.108) equipara el panvitalismo de Leibniz a los de Bruno y Campanella. Quizá es más exacto relacionarlo con el descubrimiento de los microorganismos observados por el microscopio por Leeuwenheck, Swammerdan y otros naturalistas, observaciones que confirmaban experimentalmente su teoría.

sucesivas (ordo sucessivorum), pero sin apoyo en un fundamento fijo material ni en un movimiento real[62]. Asimismo, este concepto de la sustancia facilita a Leibniz el tránsito de la materia al espíritu, y de la naturaleza a la gracia, y del hombre a Dios. «Debemos notar aquí también otra armonía entre el reino físico de la Naturaleza y el reino moral de la Gracia; es decir, entre Dios considerado como Arquitecto de la máquina del Universo, y Dios considerado como Monarca de la Ciudad divina de los Espíritus». En virtud de esta armonía, las cosas conducen a la Gracia por las sendas mismas de la Naturaleza, y este globo, por ejemplo, debe ser destruido y reparado por vía natural en los momentos en que lo requiera el gobierno de los Espíritus»[63].

Optimismo y creación.—Según Spinoza, la creación es necesaria; todos los posibles vienen a la existencia. Según Leibniz, el hecho de la creación del mundo no es metafísicamente necesario, pues no obliga a la potencia divina; pero es necesario moralmente, porque afecta a la bondad y sabiduría de Dios. Es posible, y su misma posibilidad reclama la existencia. Los posibles son infinitos, pero no todos llegan a la existencia, sino solamente aquellos que son *composibles* entre sí y responden a la totalidad de condiciones necesarias para existir. Estas condiciones son: *a)* metafísicas, que se refieren a la omnipotencia divina, la cual se extiende a todo cuanto no implica contradicción; *b)* morales, que se refieren a la sabiduría y bondad divinas, las cuales se rigen por la ley de lo mejor, que es una ley de perfección y del máximo de ser. Hay, por tanto, dos clases de necesidad, una metafísica y otra moral, condicionada o hipotética. Pero en virtud de la segunda, el mundo actual es el mejor de los posibles, porque la acción creadora de Dios está regida por el principio de razón suficiente, que se refiere a su sabiduría y su bondad. «Distinguendum est inter ea quae Deus potest, et ea quae vult. Potest omnia, vult optima». Esta ley rige también para todas las causas libres, las cuales, cada una dentro de su género, están regidas por la ley de lo mejor, que condiciona su elección, aunque dejando a salvo su libertad. «Patet quomodo libertas sit in auctore mundi, licet omnia faciat determinate, quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis»[64].

[62] «Pour moi, j'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'espace comme quelque chose de puremen relatif, comme le temps; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions» (Carta a Clarke; Janet I 743).

[63] *Monad.* 87.88; *Teodicea* 62.74.118.248.

[64] «Esta es la causa de que exista lo mejor: la sabiduría de Dios lo conoce, su bondad lo elige, y su poder lo produce» *(Monad.* 55).

El Infinito creado: El Universo.—Leibniz tiene un profundo sentido de la pluralidad y diversidad de las sustancias; pero, a la vez, también de la unidad del Universo, en virtud del orden jerárquico y la conexión armónica de todas las entidades que lo integran. «Yo llamo mundo a toda la serie y colección de las cosas existentes, para que no se diga que pueden existir muchos mundos en diferentes tiempos y lugares» [65].

El Universo es uno. En la Naturaleza no hay hiatos, saltos ni vacío. Todas las cosas están unidas, entramadas y compenetradas hasta el infinito en una interdependencia espacial y temporal. Cada cosa y cada acontecimiento son distintos e independientes entre sí, pero todos resuenan y repercuten como un eco en todo el Universo. No es una interacción física, sino representativa, ideal. Ninguna mónada influye sobre otra, pero todas las unidades están como religadas en la Unidad. Dios, centro de la armonía universal, es a la manera de un director de orquesta, que regula y dirige todas las representaciones con un sincronismo perfecto.

Hay una infinidad de mundos posibles y distintos, con que Dios habría podido llenar el espacio y el tiempo. Pero hay uno solo real, que se distingue de todos, y es precisamente el elegido por Dios como mejor entre todos los posibles [66]. En el Universo, todo es uno y todo está en todo. En cada mónada se refleja el todo. Ninguna mónada es idéntica a otra, sino que todas se distinguen, no sólo por el número, sino también por su grado de perfección. En el Universo se conjuga la uniformidad con la infinita diversidad de los grados de perfección. Mas no por esto el Universo es un gran animal, animado por un espíritu único. Leibniz admite una especie de vitalismo o panpsiquismo universal a la manera de Campanella, pero rechaza expresamente el monismo estoico [67]. Dios es la *Intelligentia supramundana*. No es inmanente, sino trascendente.

El Universo es infinito, porque es el reflejo, la representación, la fulguración de Dios. No puede estar limitado por la nada, porque la nada no existe. Ni por otra cosa, porque ésta pertenecería a su vez al Universo y no lo limitaría. Dentro del Universo infinito se contiene un número indefinido de sustancias simples, inextensas e indivisibles. El pensamiento divino es inagotablemente infinito, y por esto es infinito el número de mónadas que lo representan. El Universo se constituye por

[65] *Teod.* 8; Janet II 88.
[66] Ibid., 8.9.
[67] Ibid., II 195; J. II 217.

una multitud ilimitada de sustancias simples, cada una de las cuales es, a su manera, imagen de todo el Universo y del Creador.

Leibniz no es atomista. La materia es divisible hasta el infinito. Pero la cantidad no es continua, sino discreta. «Manifestum est omnia tota realia esse discretae quantitatis, continuum non esse nisi idealem». Las mónadas son simples e inextensas. De una multitud de átomos materiales e inertes solamente podría resultar un mundo inorgánico y caótico.

En el Universo reina un orden perfecto. En el material, en virtud de las causas eficientes, y en el de las almas, por las leyes morales y las causas finales. Entre los cuerpos y las almas hay una armonía y un sincronismo perfecto. De la diversidad, de la jerarquía organizada y del orden resulta la belleza del Universo, que consiste en una armoniosa disposición de perfecciones desiguales, pero en cohesión dentro de la unidad. Los tubos de un órgano son desiguales, y así cada cosa tiene la perfección que le corresponde dentro de la armonía del todo [68]. El conjunto de los espíritus, unidos directamente a Dios, constituye la Ciudad divina.

Teodicea

El infinito increado: Dios.—Dios tiene una importancia de primer orden en el pensamiento de Leibniz. Es un Dios personal, inteligente, libre, creador y conservador, que obra por causas finales y ejerce una providencia paternal sobre todas sus criaturas [69]. Es la Mónada primera, la Unidad por excelencia, imagen de todas las demás unidades. Es la Fuente inagotable de vida y fecundidad. Es la *ultima Ratio rerum*, principio y fin de todas las cosas. Es la pieza fundamental, clave de una comunidad universal de sustancias creadas, conservadas, gobernadas e iluminadas por El, que es omnipresente en todas las cosas. Es el centro, causa y Razón del orden y la armonía universal [70]. Es el sol y la luz de las almas [71], fuente de toda inteligibilidad e iluminador de todas las inteligencias. No vemos las cosas en El, como pretende Malebranche, pero las vemos todas por El. Es una potencia activa. Sin Dios serían inexplicables las cosas contingentes, porque no tienen en sí la razón de su existencia. El Universo reclama necesariamente un Poder capaz de crearlo, una Inteligencia fuente

[68] Ibid., III 246; J. II 248.
[69] *Discours de Mét.* 34-35.
[70] *Teod.* 7.
[71] *Discours de Mét.* 28.

de toda inteligibilidad, una Sabiduría y una Voluntad libre, capaz de elegir razonablemente uno entre todos los infinitos posibles. Su bondad infinita mueve a Dios a crear todo el bien posible, y por esto todo lo posible tiende a existir. Dios habría podido crear infinitos universos. Pero la Sabiduría infinita realiza la elección, y entre todos los infinitos posibles elige los mejores. Dios, poder, bondad y sabiduría suprema e infinita, obra siempre de la manera más perfecta, no sólo en sentido metafísico, sino también moralmente hablando [72]. Esta es la causa de que exista lo mejor: «La Sabiduría de Dios lo conoce, su Bondad lo elige, y su Poder lo produce» [73].

Existencia de Dios.—Leibniz considera válidos los argumentos clásicos para demostrar la existencia de Dios y cree que hay varios caminos para llegar a la misma conclusión. «Yo creo que todos los medios que se han empleado para probar la existencia de Dios son buenos, y podrían valer si se los perfeccionara» [74]. En particular desarrolla los cuatro siguientes:

1.º *Prueba «a priori».*—Fl argumento de San Anselmo «es muy bello y muy ingenioso, pero hay en él un vacío que llenar». Los escolásticos lo han menospreciado, considerándolo un paralogismo, pero se equivocan. Es tan sólo una demostración imperfecta, a la que basta completar para darle una evidencia matemática. No es suficiente con que tengamos la idea de una cosa absolutamente grande y perfecta, sino que hay que añadir que esa cosa debe ser posible [75]. El argumento puede formularse así: Si Dios (Ser perfecto) es posible, existe necesariamente. «Sólo Dios, o el ser necesario, posee el privilegio de que basta que sea posible para que tenga que existir. Y como nada puede oponerse a la posibilidad de lo que no tiene límites, ni negación, ni, por consiguiente, contradicción, esto es suficiente para que conozcamos *a priori* la existencia de Dios» [76]. Este argumento se aclara aún más con dos proposiciones modales: «Si el ser por sí es imposible, también lo son todos los seres por otro; porque ellos no son sino por el ser por sí, y, por consiguiente, no existiría nada». «Si no hay ser necesario, tampoco hay ser posible» [77]. Es decir, que el ser perfecto e infinito es posible, pues no hay ningún argumento para probar

[72] *Teod.* 116-225; *Discours de Mét.* 1.
[73] *Monad.* 55.
[74] *Nouveaux Essais* 4.10.7; J. I 400.
[75] Ibid., 4.10.7; J. I 679.
[76] *Monad.* 45.
[77] *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami* (Mémoires de Trevoux 1701); J. I 679.

que su posibilidad implica contradicción. Pero si es posible, existe necesariamente, porque de otra suerte no sería perfectísimo, ni infinito, ya que le faltaría la perfección de la existencia [78].

2.º *Por la realidad de las verdades eternas.*—Existen verdades eternas y necesarias. La verdad de las proposiciones matemáticas es necesaria y eterna en cuanto que no dependen de la existencia de ningún ser contingente. Son verdades reales, y no ficciones. Por consiguiente, es preciso que exista un Ser absolutamente necesario, que sea el sujeto de esas verdades. Luego Dios existe [79].

3.º *Por la contingencia de las cosas y el principio de razón suficiente.*—«Nada se hace sin razón suficiente; es decir, nada sucede sin que sea posible». Pero, siendo una cosa posible, es necesaria, a su vez, una razón suficiente para determinar por qué es así y no de otra manera» [80]. Hay un hecho fundamental: no existe nada, sino algo. Y esto nos lleva a preguntar: *¿Por qué existe algo, en lugar de nada?* (Pourquoi il a plutôt quelque chose que rien?), porque la nada es más simple y fácil que el algo. Además, supuesto que deba existir algo, hay que poder dar razón de por qué debe existir así y no de otro modo. Ahora bien, esa razón suficiente de la existencia del universo no puede encontrarse en la serie de las cosas contingentes, sino que precisa que la razón suficiente, la que no necesita otra razón, se halle fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia que sea la causa de la serie, o que sea un ser necesario que lleve en sí mismo la razón de su existencia, pues de otro modo no habríamos llegado a una razón suficiente que pudiera ser término de todo. Y esa última razón de las cosas llámase Dios» [81].

4.º *Por la armonía preestablecida.*—En la hipótesis leibniziana de la armonía preestablecida «se encuentra una nueva prueba de la existencia de Dios de sorprendente claridad. Porque esa perfecta concordancia de tantas sustancias que no tienen comunicación unas con otras no puede proceder sino de una causa común», la cual no puede ser otra que Dios [82].

La armonía preestablecida. — Leibniz establece como principio fundamental la incomunicabilidad de las mónadas, cerradas, «sin ventanas», sin influencia mutua de unas sobre

[78] *Meditationes de cognitione, veritate et ideis;* J. I 623.
[79] *Monad.* 43-44.
[80] *Monad.* 45; *Principios* 7.
[81] *Principios* 7; *Teod.* I 7; J. II 87.
[82] *Nuevo sistema* 16; *Nouveaux Essais* 4.10.10; J. I 402.

otras, ni siquiera del alma—mónada central—con la agrupación de las que constituyen su cuerpo. Cada mónada es un mundo aparte, distinto e incomunicado respecto de todas las demás, y solamente abierto a la comunicación con Dios. Pero, por otra parte, el Universo no es una simple aglomeración de mónadas, ni un caos, sino que vemos en él un orden maravilloso y una armonía y correspondencia admirables entre los movimientos de las cosas. ¿Cómo puede explicarse esto si entre las mónadas no se da ninguna interacción causal?

El mismo Leibniz reconoce la dificultad. «Habiendo establecido todo esto (la teoría de las mónadas), creía arribar al puerto; pero cuando empecé a meditar sobre la unión del alma con el cuerpo, me vi como impelido en alta mar. Porque no encontraba ningún medio para explicar cómo el cuerpo transmite algo al alma o viceversa; ni cómo una sustancia puede comunicar con otra sustancia creada» [83]. En Descartes y Malebranche, la dificultad procedía de su dualismo radical entre alma y cuerpo, pensamiento y extensión. Pero en Leibniz el problema adquiere otro sentido muy distinto. Esa dificultad quedaba suprimida al negar que la esencia de la materia fuese la extensión y convirtiendo a todas las mónadas en almas vivientes y homogéneas, solamente con distintos grados de percepción. Incluso llega a afirmar que «on peut dire que les esprits créés ne diffèrent de Dieu que de plus à moins, du fini à l'infini» [84]. Sin embargo, su insistencia en afirmar una incomunicabilidad—cuya necesidad no se ve por ninguna parte—le hace mantener un problema que, en su sistema, carece de razón de ser. A pesar de que «Spinoza est plein de rêvéries bien embarrassées... cependant je tiens qu'une substance créé n'agit pas sur une autre dans la rigueur méthaphysique, c'est à dire, avec une influence réele» [85]. «Car outre que l'influence physique de l'une de ces substances sur l'autre est inexplicable, j'ai considéré que sans un dérangement entier des lois de la nature, l'âme ne pouvait agir physiquement sur le corps» [86].

Leibniz rechaza la solución cartesiana. Como en otras ocasiones, declara: «J'estime infinitement M. Descartes; mais bien souvent, il ne m'est pas permis de le suivre» [87]. Rechaza también el ocasionalismo, porque establece una intervención constante de Dios que equivale a un milagro continuo [88]. Como solución propone «que la unión del alma con el cuerpo, e incluso la operación de una sustancia sobre otra, no consiste más que en la perfecta concordancia mutua, establecida expre-

[83] *Nuevo sistema* 12.
[84] Carta a Arnauld; J. I 606.
[85] Ibid., J. I 614.
[86] *Teod.* 61; J. II 118.
[87] Carta a Nicaise (5 junio 1692).
[88] *Teod.* I 61; J. II 119.

samente por el orden de la primera creación, en virtud del cual cada sustancia, siguiendo sus propias leyes, se encuentra en aquello que exigen las otras; y las operaciones de cada una siguen o acompañan así la operación o el cambio de la otra» [89].

Leibniz, como Malebranche, acude a la intervención de Dios, pero no de una manera continua, sino de una vez para siempre. Dios, en el momento mismo de la creación creó a la vez todas las mónadas y estableció una armonía perfecta entre todos los movimientos futuros de las sustancias, de suerte que, sin influirse unas en otras, todos los fenómenos de la naturaleza se corresponderían perfectamente hasta el fin de los siglos, según las leyes de las almas y los cuerpos. Ni los cuerpos influyen sobre las almas ni ninguna sustancia sobre las demás. «Cada uno sigue sus leyes y, obrando la una libremente y el otro sin elección, se encuentran y coinciden ambos en los mismos fenómenos». En cada sustancia, «su estado presente es una consecuencia natural de su estado precedente» [90], de suerte que «le présent y est gros de l'avenir» [91]. «Y por esto, entre las criaturas, las acciones y pasiones son mutuas. Pues Dios, comparando las sustancias simples, halla en cada una de ellas razones que le obligan a acomodar la otra a la primera; y, por consiguiente, lo que en ciertos aspectos es activo, es pasivo visto desde otro punto de consideración» [92].

Leibniz aclara su pensamiento con un ejemplo. «Imagínense dos relojes que marchan perfectamente de acuerdo. Esto puede conseguirse de tres maneras»: 1.º Suponiendo que se influyan mutuamente, comunicándose su acción a través de algún cuerpo (vía de influencia). Es la explicación de la filosofía «vulgar», que Leibniz rechaza porque las mónadas son incomunicables y no pueden influirse entre sí. 2.º Suponiendo que haya un relojero que cuide continuamente de los dos relojes (vía de asistencia). Es la teoría del ocasionalismo, que acude a un *Deus ex machina*, y que a Leibniz le parece indigna de la potencia divina. 3.º Suponiendo que el relojero que los construyó es tan hábil y los hizo tan perfectamente, que marcharán de acuerdo en lo sucesivo (armonía preestablecida). El «artificio divino previsor, desde un principio, ha formado cada una de ambas sustancias de manera tan perfecta y tan bien dispuesta, con tal exactitud, que, sin seguir otras leyes que las que ha recibido con el ser, concuerda siempre con la otra, como si hubiera influjo mutuo, o como si Dios pusiera de continuo su

[89] Carta a Arnauld; J. II 617.
[90] Ibid., J. II 595.
[91] *Monad.* 22.
[92] *Monad.* 52.

mano, además de su concurso general» [93]. Esta es la vía «más hermosa y la más digna de Dios», la más clara y racional, la que salva la libertad del hombre y suministra una prueba de la existencia de Dios. «Sin embargo, yo no digo que el mundo corpóreo sea una máquina o un reloj que marche sin la interposición de Dios, y yo profeso lo bastante que las criaturas tienen necesidad de su influencia continua; pero sostengo que es un reloj que marcha sin necesidad de corrección; de otro modo, habría que decir que Dios se corrige a sí mismo. Dios lo ha previsto todo y lo ha remediado todo de antemano. En todas sus obras hay una armonía y una belleza preestablecidas» [94].

Leibniz termina sus especulaciones elevándose a consideraciones de armonía cósmica. «Las almas obran según las leyes de las causas finales, por apeticiones, fines y medios. Los cuerpos obran según las leyes de las causas eficientes o movimientos. Y ambos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, son armónicos entre sí» [95]. «Y por esto los espíritus son capaces de entrar en una como Sociedad con Dios, el cual, con respecto a ellos, no solamente es lo que un inventor con respecto a su máquina, sino lo que un príncipe con respecto a sus súbditos, o hasta un padre a sus hijos» [96]. «De donde se concluye fácilmente que la reunión de todos los espíritus debe formar la *Ciudad de Dios*, es decir, el Estado más perfecto posible bajo el más perfecto de los Monarcas» [97]. «Y así como habíamos establecido antes una armonía perfecta entre dos reinos naturales, el de las causas eficientes y el de las finales, debemos notar aquí otra armonía entre el reino físico de la Naturaleza y el reino moral de la Gracia; es decir, entre Dios considerado como Arquitecto de la máquina del universo, y Dios considerado como Monarca de la Ciudad divina de los Espíritus» [98]. Esta armonía no existe solamente entre el orden de la materia y el del espíritu, sino también entre el de la naturaleza y el de la gracia, cuyas fronteras terminan por borrarse en Dios, que es la única causa de ambos. Los espíritus son «miembros de la Ciudad de Dios, es decir, del Estado más perfecto, formado y regido por el más grande y mejor de los Monarcas», y esto «por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde siempre entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, entre Dios arquitecto y Dios monarca; de suerte que la naturaleza conduce a la gracia, y la gracia

[93] *Aclaración a la hipótesis de la armonía preestablecida:* Journal des Savants (1696).
[94] Carta a Clarke; J. I 737.
[95] *Monad.* 79.
[96] Ibid., 75.
[97] Ibid., 85.
[98] Ibid., 87.

perfecciona la naturaleza, usando de ella»[99]. Incluso llegan a borrarse las diferencias entre el hombre y Dios. «Et c'est cette société ou république générale des esprits sous ce souverain monarque qui est la plus noble partie de l'univers, composée d'autant de petits dieux sous ce grand Dieu. Car on peut dire que les esprits créés ne diffèrent de Dieu que de plus à moins, du fini à l'infini»[100].

Necesidad y libertad.—El problema de la libertad había sido uno de los más discutidos entre teólogos y filósofos desde el Renacimiento. Leibniz, a los quince años, había leído el *De servo arbitrio* de Lutero. Se interesó después por la controversia entre los molinistas y los tomistas defensores de la premoción física. Trató con calvinistas y jansenistas, y discutió con protestantes, y sobre todo con Arnauld. Conoce perfectamente las tres tendencias filosóficas de su tiempo. 1.ª Hobbes había negado resueltamente la libertad, considerando cada fenómeno como un producto necesario de otro fenómeno precedente. Leibniz conocía bien sus obras, así como su controversia con John Bramhall, a que se refiere en sus *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard.* 2.ª Por motivos distintos, Spinoza había llegado también al determinismo más absoluto. Sólo Dios es causa libre. Pero «omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum» (*E.*, I 29). Con lo cual, todo quedaba sujeto al fatalismo y al determinismo más radical. 3.ª Descartes, por el contrario, había subrayado la contingencia y la indiferencia absoluta de todas las cosas respecto de la voluntad arbitraria de Dios, de la cual dependen, no sólo los acontecimientos físicos, sino también las esencias de las cosas, la verdad de los juicios necesarios y las leyes morales. La libertad consistía en una indiferencia absoluta de equilibrio, en la cual la voluntad podía elegir a su capricho.

Leibniz, siempre conciliador, busca lo que cree encontrar de verdad en cada una de esas actitudes, pero al mismo tiempo encuadrándolas dentro de su propio sistema. Rechaza el indiferentismo cartesiano, pues significaría el triunfo de la irracionalidad; pero recoge su afirmación de la libertad y de que todo es contingente fuera de Dios[101]. Rechaza también el determinismo absoluto de Spinoza, en cuanto que destruye la libertad; pero sustituye la necesidad absoluta y geométrica por una necesidad moral o hipotética, basada en los principios de razón suficiente y de lo mejor. Piensa que el problema queda resuel-

[99] *Principios* 15.
[100] Carta a Arnauld; J. I 606.
[101] Carta a Coste.

to si se reduce a los dos principios: el de contradicción, según el cual, de dos proposiciones contradictorias, una es verdadera y otra falsa, que es un principio de necesidad absoluta, pues excluye uno de los contrarios; y el de razón suficiente, según el cual nada sucede sin alguna causa o razón determinante para que sea así y no de otro modo [102]. Cuando la voluntad se decide a poner una acción o a elegir alguna cosa, el principio de razón suficiente la determina a elegir en concreto el bien mayor, pues obrar de otro modo sería irracional. Pero esto no anula la contingencia de la acción. «Es *cierto* que tomará tal partido, pero no es *necesario* que lo tome». Es una determinación, pero no una determinación necesitante. La indiferencia total, simbolizada en el ejemplo del asno de Buridán, es una ficción que no puede darse en el universo, pues anularía la acción, en cuanto que no habría razón suficiente para determinar la voluntad a elegir. Esa indiferencia de equilibrio es «una quimera, que choca contra todos los principios del buen sentido» [103].

Leibniz hace consistir la libertad en el conjunto de tres cosas: 1.ª, en la *inteligencia*, que implica un conocimiento distinto del objeto de la deliberación; 2.ª, en la *espontaneidad*, con la cual nos determinamos a obrar sin coacción exterior; 3.ª, en la *contingencia*, que excluye la necesidad absoluta, metafísica o lógica.

a) No puede darse libertad sin conocimiento. Nuestra grandeza consiste en nuestro entendimiento y en que podemos obrar conforme a la razón. Y nuestra debilidad, en que podemos ser dominados por las pasiones. Solamente Dios es perfectamente libre, porque su acto de inteligencia es perfecto, mientras que «los espíritus creados solamente son libres en la medida en que se libertan de sus pasiones». Pero, a su vez, la razón es determinada por los motivos que la inclinan a elegir o a obrar en un sentido o en otro. «El caso de un equilibrio perfecto es una quimera, que nunca puede suceder en el Universo» (carta a Coste). El bien es siempre el motivo de nuestra acción. La razón es determinada por el motivo más fuerte, que es el bien mejor. Dios mismo obra siempre por lo mejor, y nosotros mismos elegimos siempre el bien que nos parece mejor, aunque nos equivoquemos.

b) La libertad requiere espontaneidad y ausencia de toda coacción. Es una condición que se salva perfectamente en el sistema leibniziano, en que las mónadas son cerradas, independientes e incomunicadas con todas las demás.

102 *Teod.* 44; J. II 109.

103 *Teod.* 49.

c) Indiferencia y contingencia.—«La libertad debe excluir una necesidad absoluta, metafísica, lógica o matemática», cuyo opuesto implica contradicción. Pero hay que distinguir entre necesidad metafísica y necesidad moral o hipotética, entre lo cierto e infalible y lo necesario. El objeto determina a la voluntad, pero no le impone la necesidad. Tenemos libertad de indiferencia, que excluye la necesidad, pero no indiferencia de equilibrio, que excluye las razones determinantes. Ese equilibrio es imposible y contrario a la experiencia. Siempre hay alguna razón que nos determina a decidirnos en un sentido o en otro. La necesidad moral es aquella por la cual el sabio elige lo mejor y cada espíritu sigue la inclinación más fuerte [104]. Es una «libre elección de la prudencia, en relación con las causas finales». La libertad sigue siempre, de un modo cierto e infalible, el motivo más fuerte y determinante. Esa determinación consiste en una elección fundada en la razón, que considera y compara el bien y el mal. La libertad no consiste en liberarse del yugo de la razón, pues en este caso los estúpidos y los imbéciles serían los más libres; sino en seguir la misma razón, que la determina a elegir el bien mayor. En este sentido, cuanto más perfecta sea la inteligencia tanto más intensamente será determinada por el bien que conoce con mayor perfección, y, sin embargo, será tanto más libre cuanto más determinada sea.

La necesidad metafísica (principio de contradicción) anula la libertad. Pero la libertad es compatible con la necesidad moral (principio de razón suficiente), porque éste determina la razón y la voluntad, pero no anula la contingencia. El hecho elegido por necesidad moral sigue siendo en sí mismo contingente y no necesario. Lo elegimos de hecho, pero en absoluto podríamos no elegirlo. Tenemos conciencia de que podríamos obrar de otro modo, pero, si lo hiciéramos, obraríamos irracionalmente.

Con esto cree Leibniz superar la antítesis de los que contraponen la presciencia divina a la libertad humana. «Dicen que lo que está previsto no puede no existir, y dicen verdad; pero de aquí no se sigue que sea necesario» [105]. En la visión de los futuros por Dios, todos los predicados posibles están contenidos en la noción del sujeto: lo mismo que dos y dos son cuatro, como que César había de pasar el Rubicón y vencer en Farsalia, o la longitud de la nariz de Cleopatra. Pero unos están incluidos en virtud del principio de contradicción

[104] *Causa Dei asserta per iustitiam eius;* J. II 420.
[105] *Teod.* 52; J. II 113.

y, por lo tanto, con necesidad absoluta, metafísica; mientras que otros lo están en virtud del principio de razón suficiente y, por lo tanto, con necesidad solamente hipotética y moral, que no anula su carácter contingente. Dios sabe con certeza e infaliblemente lo que ha de suceder, y yo obraré *ciertamente* según el modo previsto por Dios, pero aun así obraré *libremente*, pues la necesidad moral no suprime la contingencia de mi acción» [106].

Lo que ha de suceder a cada mónada es una consecuencia de su noción completa, la cual encierra en sí, por anticipado desde el primer momento, todos sus predicados y todos los sucesos que habrán de acontecerle. Por lo tanto, basta el conocimiento completo de esa noción para saber de antemano todo lo que habrá de sucederle. Leibniz distingue la *previsión cierta* y la *necesidad* de los acontecimientos. La previsión cierta no basta para convertir un acontecimiento de contingente en absolutamente necesario. Aun después de la previsión cierta e infalible de Dios, los sucesos no pierden su contingencia. Una cosa es la necesidad absoluta y otra la hipotética. En la primera, el contrario implica contradicción; en la segunda, no, pues se funda, no en las ideas puras y en el simple conocimiento, sino en los decretos libres de Dios, que se refieren al orden, del universo [107]. Claro está que una inteligencia creada no puede llegar a la demostración de ninguna verdad de hecho, pues esto exigiría un proceso infinito. Sin embargo, es posible a la inteligencia infinita de Dios, que conoce todos los posibles y sus condiciones de composibilidad; en virtud de lo cual y aplicando la ley de lo más razonable, lo más perfecto y del máximo de ser, sabe qué posibles llegarán o no a la existencia [108]. Así, pues, «Dieu a réglé de toute éternité toute la suite de l'univers, sans que cela diminue sa liberté en aucune manière» [109].

El problema del mal.—Una filosofía que presenta el mundo actual como el mejor de los posibles no podía eludir la tremenda dificultad que plantea el problema de la existencia del mal. *Si Deus est, unde malum?; si non est, unde bonum?* ¿Cómo puede conciliarse la existencia de un Dios bueno, que obra y crea conforme a la ley de lo mejor, con la realidad de

[106] «Il est *certain* qu'elle prendra ce parti, mais il n'est point nécessaire qu'elle le prenne. C'est à l'imitation de ce fameux dicton: *Astra inclinant, non necessitant*» (*Teod.* 43; J. II 109).

[107] *Discours de Mét.* 13.

[108] Arnauld se fija en la proposición 13 del *Discurso de Metafísica*, en que Leibniz afirma que la sustancia completa encierra en su noción todo cuanto le sucederá después, y le objeta: «Si así es, Dios es libre de crear o no a Adán; pero suponiendo que ha querido crearlo, todo lo que después ha sucedido al género humano y lo que le seguirá sucediendo, ha debido y deberá acontecer por una necesidad más que fatal» (J. I 503).

[109] Carta a Arnauld; J. I 506.

un mundo en que abundan los males físicos y morales? ¿No sería mejor un mundo como el actual, pero en que no existieran el dolor, la enfermedad, el error y el pecado? Leibniz no retrocede ante la dificultad, que aborda de lleno en su *Teodicea*, la cual, conforme a su título, constituye una defensa o justificación de Dios (Θεοῦ δικαία) en este problema. Para ello distingue tres clases de mal: *metafísico, físico y moral.* «El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento y el mal moral en el pecado» [110].

El mal metafísico no ofrece dificultad. Es inherente a la naturaleza misma de la criatura en cuanto tal, a la cual no le corresponde la plenitud del ser, sino un ser intrínsecamente limitado y, por lo tanto, imperfecto. No por lo que tiene de positivo, que eso proviene de Dios, sino por lo que tiene de limitación, o más bien de privación, que es lo propio de la criatura. *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Malum habet causam non efficientem, sed deficientem* [111]. Este mal metafísico es necesario. De otra suerte Dios habría tenido que crear otros seres tan perfectos como El mismo, es decir, otros dioses, lo cual es imposible y absurdo. O Dios no crea nada, o tiene que crear seres limitados e imperfectos.

La cuestión difícil es la del mal físico y moral, los cuales ya no son necesarios, sino que dependen de la voluntad de Dios. Hay infinitos mundos posibles, y entre ellos cabe la posibilidad de uno en el cual no hubiera dolor ni pecado. ¿Por qué Dios no ha elegido éste y, en cambio, ha puesto en la existencia el mundo actual, en que existen el pecado y el dolor? Leibniz contesta categóricamente: No es verdad que el mundo mejor sea aquel en que no existen el mal físico y el moral. Si lo fuera, podríamos decir *a priori* que Dios lo habría elegido con preferencia al presente. «Hay razones de la elección de Dios, y estas razones son sacadas de su bondad; de donde se sigue necesariamente que lo que El ha elegido aventaja en bondad a lo que no ha sido elegido y, por consiguiente, que es el mejor de los posibles» [112]. «Es verdad que podemos imaginarnos mundos posibles sin pecado y sin dolor, y podríamos hacer muchos de estos mundos como novelas, Utopías o Sevarambos; pero esos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro» [113]. «Dios podría dar a todos la felicidad; pero, si no lo hace, es señal de que no debe hacerlo» [114]. Así, pues, el mal no repugna en el mundo mejor, aunque pudiéramos concebir otros mundos carentes de él.

[110] *Teod.* 21; J. II 97.
[111] *Teod.* I 20.33; J. II 104.
[112] *Teod.* 226.
[113] Ibid., 10; J. II 89.
[114] Ibid., 122.

Para demostrar su tesis, Leibniz acude a principios escolásticos: *a)* El mal consiste en una limitación y, por lo tanto, no en algo positivo, sino negativo. Dios es causa de todo lo que hay de positivo en las criaturas, es decir, del bien; pero no de lo que hay de negativo o de mal. *b)* Dios no quiere en ningún modo el mal moral, ni tampoco el mal físico de una manera absoluta. Solamente los permite. *c)* Dios concurre a toda acción de las criaturas y, por lo tanto, también al pecado. Pero sólo en lo que la acción de la criatura tiene de perfección, o de material, y no en lo que tiene de formal, de privación, limitación o imperfección. *d)* Además, muchas veces un mal es causa de un bien mayor, el cual no se habría logrado si no se hubiera dado el mal. Incluso de la unión de dos males puede, por paradoja, resultar un bien: *Et si fata volunt, bina venena iuvant.* «Puede decirse del mal físico que Dios lo quiere muchas veces como medio para un fin: o para impedir mayores males, o para obtener mayores bienes». «El mundo podría haber sido sin pecado y sin sufrimientos; pero yo niego que en ese caso hubiera sido mejor».

Leibniz considera las cosas un poco a la manera estoica, encuadradas dentro de una visión universalista de la creación. Cada individuo forma parte de una gran totalidad. Es una pieza, un número, una nota dentro de la grandiosa armonía del universo. No hay que considerarlo aisladamente, sino dentro del orden total determinado por Dios. «Cada cosa ha contribuido idealmente, antes de existir, a la determinación que ha sido tomada sobre la existencia de todas las cosas». «Hay, sin duda, mil desviaciones, mil desórdenes *en lo particular*. Pero no es posible que los haya *en el total*... Por lo tanto, todos esos desórdenes particulares son corregidos con ventaja en el total» [115]. Un mal particular significa muy poco dentro de la perfección universal, que es la que debe prevalecer sobre todo.

A la objeción de que, si Dios no quiere el mal, por lo menos lo permite, contesta Leibniz distinguiendo en Dios dos voluntades: antecedente y consiguiente. Por la voluntad antecedente Dios quiere el bien y todo el bien, y esta voluntad sería eficaz si en concreto no hubiera alguna razón suficiente para permitir el mal. Y es precisamente para lograr un bien mayor por lo que Dios permite el mal con voluntad consiguiente [116]. Dios, con voluntad antecedente, quiere que los hombres no pequen. Pero en un mundo mejor sería una imperfección que los hombres no estuvieran dotados de la libertad que

[115] Carta a Remy de Montmort (febrero 1715); *Teod.* 225; J. II 236.
[116] *Teod.* 119.

les permite determinarse al bien o al mal. Si Dios creara al hombre sin libertad, ciertamente que el pecado no sería posible. Pero tampoco lo serían la moralidad y la virtud. Por esto un mundo con mal moral posible es mejor que otro en el cual no hubiera libertad ni, por lo tanto, pecado. «Así es como es preciso entender que Dios ama soberanamente la virtud y odia el vicio, y que, sin embargo, algún vicio debe ser permitido» [117].

Pero el pensamiento de Leibniz hay que completarlo con otro concepto, que será uno de los temas favoritos de la Ilustración. Este mundo es el mejor de los posibles, pero no es perfecto, sino perfectible. Solamente en Dios no cabe progreso, porque es perfecto. El mundo mejor tiende a mejorarse cada vez más, desarrollándose y progresando indefinidamente. Leibniz cree en el progreso de la ciencia, tal como la veía desarrollarse en su tiempo. «Un Arquímedes, un Galilei, un Kepler, un Des Cartes, un Huygens, un Newton importan más para el gran fin del género humano que todos los grandes capitanes». Esos hombres pertenecen, «por así decirlo, al Consejo privado de Dios». Todos los espíritus deben perfeccionarse por el desarrollo interno de su percepción, hasta llegar a constituir la Ciudad de Dios en este Mundo [118].

Moral y Derecho.—Leibniz extiende sus principios a la aplicación al derecho y a la moral, entre los cuales establece una estrecha relación, a la manera de los juristas de su tiempo, como Grocio y Pufendorf. Su labor jurídica fue gigantesca. Desde 1667, en que compuso *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, se suceden los *Elementa iuris naturalis*, de importancia capital en la sistematización del derecho germánico y del derecho de gentes; *Codex iuris gentium diplomaticus* (1693), *Codex iuris reconcinnatum* (1695), *Elementa iuris perpetui*. En moral establece las siguientes bases. Con los escolásticos admite que *ens, bonum et verum convertuntur*. Pero modifica un poco esas nociones en conformidad con su propia filosofía. El ser no es solamente lo que es, ni una propiedad aislada de cada sustancia, sino en cuanto que cada una se considera en relación con todas las demás como miembro de un Universo. Un ser se entiende solamente cuando se coloca dentro del infinito tejido de relaciones con todos los demás, y especialmente con Dios. De aquí que la bondad no consista

[117] Ibid., 222.

[118] «Siendo todo espíritu, como un mundo aparte, bastándose a sí mismo, independiente de cualquier otra criatura, envolviendo el infinito, expresando el universo, es tan duradero, tan subsistente y absoluto como el universo mismo de las criaturas. Hay que juzgar, pues, que debe figurar siempre en él, de la manera más propia a contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus, que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios» (*Nuevo sistema* 16).

tampoco en su pura entidad, separada del todo, sino en sus relaciones con todos los demás seres del Universo, y en especial con Dios. Dios es el sol de las almas, la luz de los espíritus, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* [119]. Así, pues, la bondad moral consiste esencialmente en el amor, en el reconocimiento del vínculo de unidad y armonía que relaciona a cada ser con todos los demás espíritus y con Dios, monarca supremo de la república del Universo, o de la Ciudad de Dios. Dios es el principio y el fin de todas las cosas y de toda la vida moral. «La sola consideración de Dios y de la inmortalidad es la que hace imprescindible el deber de la virtud y de la justicia». El amor es la ley de toda la realidad y la ley fundamental de la moral de Cristo. La virtud consiste en el amor a Dios y en concordar nuestra voluntad a la divina, en la sumisión a su providencia, en la confianza en su bondad y la observancia de sus mandamientos. A esto se opone el vicio fundamental del egoísmo, que desvincula al individuo de su connexión con la realidad y de su relación con la totalidad de los seres. «Los sabios y virtuosos trabajan en todo lo que parece conforme con la voluntad divina, presunta o antecedente, conformándose, sin embargo, con lo que Dios ordena que suceda efectivamente, por su voluntad secreta, consiguiente y decisiva; reconociendo que, si pudiéramos entender bien el orden del universo, hallaríamos que sobrepuja los más sabios anhelos y que es imposible tornarlo mejor de lo que es, no sólo para el todo en general, sino aun para nosotros mismos en particular, si nos adherimos, como es debido, al Autor de todo, no sólo como Arquitecto y Causa eficiente de nuestro ser, sino también como Maestro y Causa final, que debe constituir el objeto entero de nuestra voluntad y sólo puede cimentar nuestra felicidad» [120].

Interpretaciones.—Una personalidad tan rica y tan compleja, una actividad tan variada y una obra tan extensa como la de Leibniz no podían menos de dar origen a una serie de intentos para buscar una clave de unificación e interpretación de tantos y tan diversos materiales. Se ha enfocado de muy distintas maneras, todas las cuales tienen parte de verdad.

Leibniz como hombre religioso.—(J. Baruzi, G. Carlotti) [121]. Su prodigiosa actividad intelectual y política habría estado inspirada por un espíritu de apóstol y un ardiente deseo de la gloria de Dios. Nació de padres protestantes, pero muy piadosos. Sus primeros es-

[119] *Discours de Mét.* 28.
[120] *Monad.* 90.
[121] JEAN BARUZI, *Leibniz* (París 1909); GIUSSEPPE CARLOTTI, *Il sistema de Leibniz* (Messina 1923).

tudios y sus primeras obras versaron preferentemente sobre temas religiosos (*Confessio naturae contra atheistas, Defensio Trinitatis*). La norma que se impuso como programa de acción: «La ciencia para la vida, la vida para Dios». Su oposición al mecanicismo cartesiano y sus impugnaciones de Spinoza. Su insistencia en demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Sus esfuerzos para la unión de las Iglesias cristianas. La importancia que tiene Dios en su sistema como creador del mundo y director de la armonía preestablecida. Su relación con los jesuitas y su interés por las misiones de China. Su actividad diplomática ante Luis XIV y Pedro el Grande para que combatieran el poderío turco. Todo esto estaría inspirado en el propósito de crear una nueva cristiandad—de la cual parece que soñó alguna vez en ser el pontífice universal—que contribuiría a establecer la Ciudad de Dios en el mundo. Sin embargo, admitiendo como indudable la sinceridad que inspiró siempre todos sus proyectos y actividades, no basta considerar la religiosidad como nota distintiva de su carácter. Perteneció a la Confesión de Augsburgo, pero su vida religiosa fue demasiado superficial y derramada hasta el exterior. ¿Hasta qué punto prevalecieron el racionalismo y el naturalismo religioso sobre el dogma cristiano? Declara: «yo comienzo como filósofo, pero termino como teólogo», pero no está claro si admite la revelación sobrenatural, ni siquiera la divinidad de Jesucristo. No aparece una distinción armónica entre el campo de la filosofía y el de la fe. Carece de ideas claras sobre el dogma, y más bien coloca a la razón como intérprete de toda clase de verdades, eliminando todo cuanto pudiera rebasar los principios puramente racionales. Sus proyectos de unión de las iglesias se reducen a una especie de sincretismo, sin base dogmática sólida. Llegó a componer un *Padre Nuestro* para que pudieran rezarlo los partidarios de cualquier religión, incluso los judíos [122]. Su alejamiento de las prácticas religiosas fue el motivo por el cual el pastor protestante no quiso asistir a su entierro. Según Cassirer, «su religión era esencialmente racionalista, naturalista y casi pagana». Según Höffding, tiene mucho de naturalismo [123]. Olgiati opina que «la religiosidad de Leibniz fue un magnífico espectáculo pirotécnico, pero sin efectos duraderos». Souilhé opina que «Leibniz continúa siendo un enigma» [124].

Leibniz como lógico.—L. Couturat, B. Russell, E. Cassirer se fijan como nota distintiva de Leibniz en sus proyectos para llegar a constituir una Ciencia universal, cuyo medio era la invención de una Lógica [125]. Desde muy niño conoció la lógica escolástica, y siempre la tuvo en gran estima. Desde los dieciocho años tuvo la idea de un

122 «Oh Dios único, eterno, omnipotente, omnisciente y omnipresente, tú eres el único Dios, veraz e infinitamente dominador; yo, miserable criatura tuya, creo y espero en ti, te amo sobre todas las cosas, te alabo, te doy gracias y me entrego a ti. Perdóname mis pecados y dame, como a todos los hombres, aquello que, según tu voluntad presente, es útil para nuestro bien temporal como para nuestro bien eterno, y presérvanos de todo mal».

123 HARALD HÖFFDING, *Histoire de la phil. moderne* (París 1924) p.361.

124 J. SOUILHÉ, *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours* (París 1934) p.76.

125 LUIS COUTURAT, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (París 1901); BERTRAND RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge 1900); E. CASSIRER, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg 1902).

Alphabetum cogitationum humanarum, idea que ya no volvió a abandonar. Sus trabajos sobre lingüística se ordenaban a elaborar una lengua y una Enciclopedia universales. Es una tesis que tiene mucho de verdad. La obra de Couturat tiene el mérito de haber revelado este aspecto sumamente interesante de la personalidad de Leibniz. Pero el logicismo es insuficiente para explicar una personalidad tan rica y resulta un marco demasiado estrecho para encerrar la figura de un hombre que llevó de frente todas las ciencias. A lo más es un ropaje externo, pero no el alma de su filosofía. La Lógica de Leibniz es inseparable de su Metafísica, y ésta prevalece sobre aquélla.—B. Russell, por una parte, reconoce la importancia de la Lógica en la filosofía de Leibniz, pero por otra lo considera un spinozista indeciso, que no se atrevió a llegar a las últimas consecuencias de sus propios principios. «Campeón de la ortodoxia contra el ateo aborrecido de todos, Leibniz retrocedió ante las consecuencias de sus propias ideas y se refugió en una perpetua reedición de frases edificantes... Prefirió sostener el pecado y el infierno y permanecer, en cuanto concernía a la Iglesia, como el campeón de la ignorancia y el oscurantismo». La Metafísica de Leibniz le colocaba ante este dilema: «Una filosofía de la sustancia debía ser o un monismo o un monadismo. Un monismo es necesariamente un panteísmo, y un monadismo, si es lógico, es también, necesariamente, un ateísmo». En realidad, B. Russell, al pretender interpretar a Leibniz, lo único que ha conseguido es poner una vez más de manifiesto su propio ateísmo [126].

Leibniz, racionalista y precursor de la Ilustración.—Kuno Fischer, G.Windelband, H. Höffding, A.Weber, H. Heimsoeth lo consideran como el filósofo más característico del racionalismo y precursor del movimiento de la Ilustración [127]. El Humanismo renacentista exaltaba la grandeza de la cultura griega y romana contraponiéndola a la medieval. Al Humanismo sucede el Humanitarismo, que establece el culto a la naturaleza humana y ensalza al hombre en sí mismo, libre, independiente y árbitro de todo mediante su propia razón. Según Kuno Fischer, Leibniz es el gran genio y el espíritu dominador de este movimiento. «El ha recogido todas las voces de su tiempo. En su vida y en su pensamiento trató de conciliar todo lo opuesto, aspiró a unir todo lo diverso, a recoger la armonía de las cosas. Con este espíritu ideó una filosofía universal, un cristianismo conforme a la razón, una Iglesia que respondiera a tal cristianismo; promovió la cultura mundial, organizó el imperio de las ciencias, revolvió bibliotecas, fundó academias, promovió el descubrimiento de una

[126] Véase lo que piensa Leibniz de Spinoza: «Spinozae librum legi (theologico-politicus). Doleo virum doctum, ut apparet, huc prolapsum .. Tendunt haec ad eversionem religionis christianae, sanguine martyrum pretioso tantisque sudoribus et vigiliis stabilitae. Utinam excitari posset aliquis, eruditionis par Spinozae .. qui crebros eius paralogismos et litterarum orientalium abusum refutet» (carta a G. Graevius, 5 mayo 1671). De la *Ethica* dice: «Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir. Car les autres n'ont garde de l'entendre» (carta a H. Justel, 4 feb. 1678).

[127] Kuno Fischer, *Geschichte d. neueren Phil.* III G. W. *Leibniz. Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg 1920) (3.ª ed. con un apéndice de Willy Kabitz); Wilhelm Windelband, *Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie* (Tübingen 1935, ed. H. Heimsoeth); A. Weber, *Histoire de la Philosophie europeenne* (Paris 1874); Heinz Heimsoeth, *La Metafísica moderna*, trad. J. Gaos: Rev. de Occidente (Madrid 1932).

lengua y una característica universal». Weber va más adelante: «Es fácil ver aparecer el racionalismo a través de todos los poros de su ortodoxia. Si proclama el teísmo, es en nombre de la filosofía; si afirma lo sobrenatural, es en nombre de la razón y, en cierto modo, por racionalismo. Admite una trascendencia de Dios tan mitigada que la razón humana no tiene—según él—por qué contradecirla... Es evidente que en el pensamiento de Leibniz el cristianismo se reduce a las mezquinas proporciones de un deísmo, y la revelación queda limitada a una simple sanción de los principios de la religión natural» [128]. E. Rolland reconoce: «Leibniz pertenece a la línea de los renacentistas, y desde un punto de vista puramente naturalista tendía, como ellos, a debilitar el sentimiento de una realidad trascendente a la naturaleza humana, si no a suprimirla. De esta manera continúa el movimiento de emancipación filosófica inaugurado por Descartes, cuyo racionalismo intransigente hereda. Leibniz hace presentir a Kant, para quien va a desaparecer aun el mismo realismo metafísico [129]. Ciertamente que Leibniz se adelantó a la Ilustración en su aspecto de desarrollo de la cultura humana y que en su filosofía quedan bastante difuminadas las fronteras entre lo sobrenatural y lo natural. Pero aún queda mucho camino por andar antes de que Wolff y los «ilustrados» lleguen a un desarrollo pleno de los principios racionalistas.

Leibniz, historiógrafo e historicista.—Luis Davillé insiste en que Leibniz «ha presentido, si no inaugurado, el verdadero método histórico, especialmente en la crítica; es el precursor de los grandes historiadores del siglo XIX» [130]. Desde joven se interesó por la Historia, a la que dedicó los mejores años de su madurez. La Historia es «rerum singularium expositio», «historiae sunt propositiones singulares, contingentes, sumptae a sensu composito seu inductiones». Hay tres clases de Historia: «rerum, locorum et temporum». Influido por la clasificación baconiana, distingue múltiples clases de Historia: *natural*, que abarca la de los tres reinos de la Naturaleza; *civil* o *humana*, que se subdivide en universal y particular, en *Historia de los lugares* (geografía), *de los tiempos*, (cronología), *de los hombres* (biografía), *de las familias* (genealogía), *política* (de los Estados), *literaria* (de las artes y las ciencias), *eclesiástica* (de las religiones), *de las razas humanas*. Puede dividirse también *según el tiempo* (antigua, medieval, moderna), *según el espacio* (individuos, familias, Estados, razas humanas), *según el objeto* (política, eclesiástica, de los ritos, de los gobiernos, del comercio, de las finanzas), etc. Leibniz cultivó personalmente varias de estas ramas, subrayando el principio histórico de la continuidad y el progreso y acumulando ingentes materiales con un sentido científico y moderno. «En lo que se refiere a la acumulación de materiales, a la técnica y

[128] A. Weber, o.c., p.373.

[129] E. Rolland, *Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz* (París 1935) p.142.

[130] L. Davillé, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historique de L.* (París 1909).

la erudición, Leibniz ocupa en su siglo un puesto aparte: aparece como un espíritu modernísimo y como un precursor de los grandes historiadores del siglo XIX». Por su parte, F. Olgiati ha sostenido la interpretación de Leibniz no como simple historiador, sino como un hombre que se anticipa al sentido historicista de la realidad. «No es—a mi juicio—, desde el punto de vista de la religión, ni del lógico e intelectualístico, ni del científico, ni del idealístico, como es preciso considerar a Leibniz si se quiere llegar al íntimo corazón de su personalidad y de su filosofía, sino el sentido que tuvo del desarrollo y de la historia es el centro y la fuente que dará la explicación de todo». «Non verso il buio e le vuotaggini dell'astrattismo, ma verso la concretezza della storia, colta nel suo sviluppo: ecco l'indirizzo dato da Leibniz al pensiero umano; ecco la sua gloria» [131]. La metafísica monádica, la ciencia universal, su actividad diplomática, sus esfuerzos por la unión de las iglesias, todo tendería hacia un ideal de desarrollo, continuidad y progreso, que conduciría al ideal utópico de una sociedad universal de los espíritus y a la implantación de un reino de Dios sobre la tierra. No se puede negar a Davillé el mérito de haber puesto de relieve las cualidades de Leibniz como historiador concienzudo y escrupuloso en apoyarse sobre documentos que buscó con avidez ejemplar. Pero esto no pasa de ser un aspecto, todo lo importante que se quiera, de su multiforme actividad y no sirve para dar la clave única de una personalidad tan compleja. Olgiati ha desarrollado su tesis en una obra rica en documentación, pero en la que no se ve claro que el historicismo prevalezca en Leibniz sobre su concepto de la necesidad moral que domina desde la creación de Dios hasta el desarrollo de los acontecimientos particulares.

A estas interpretaciones podemos añadir las que lo consideran como metafísico (E. Zeller, E. Boutroux, E. Dillmann, W. Kabitz, I. Jagodinsky, J. Jalabert); como matemático (M. Cantor); como técnico (E. Gerland); como político (G. E. Guhrauer, Lévy-Bruhl, O. Pfleiderer); como jurista (G. Mollat). A. Rivaud lo presenta como «un discípulo fiel de Santo Tomás y de los ontologistas medievales, que ha querido transformar y rejuvenecer la metafísica por un método renovado de los modernos y reformar por ella el conjunto del saber humano. Leibniz es el último heredero de la gran escolástica, el último verdadero enciclopedista, el último autor de una *Summa* en proyecto, que no pudo llevar a término por falta de tiempo y de colaboradores» [132].

Influencia.—Leibniz, «el genial filósofo del barroco alemán» [133], no formó escuela. La mayor parte de su producción literaria quedó

[131] FRANCESCO OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz* (Milán, Vita e Pensiero, 1929) p.24-241.

[132] ALBERT RIVAUD, *Hist. de la Phil.* (París 1950) III p.444. También el P. CEFERINO GONZÁLEZ, O. P., opina que en Leibniz predomina el elemento escolástico en general, pero especialmente la concepción filosófica de Santo Tomás, pudiendo decirse que la doctrina de éste le sirvió de guía y norte en sus especulaciones filosóficas, y más todavía en las teológicas» (*Historia de la Filosofía* [Madrid 1886] III p.323).

[133] G. STAMMLER, *Leibniz* (Kafka, Gesch. der Phil. in Einzeldarstellungen, Bd.19 [Munich 1930] p.145).

inédita. Con razón pudo decir él mismo: «qui me ab editis novit, non novit». Hasta 1765 no se publicó la edición de Raspe, en que aparecieron los *Nouveaux Essais*, once años después de la muerte de Wolff, y hasta 1768, la de Dutens. Sus contemporáneos e inmediatos succesores solamente pudieron conocer un Leibniz fragmentario, por obras de divulgación, como la *Teodicea* y la *Monadología*, y por algunos artículos publicados en el *Acta Eruditorum* o el *Journal des Savants*. Por la misma razón apenas tuvo tampoco contradictores. Escasamente se puede mencionar a JORGE ERNESTO STAHL (1660-1734), médico que opuso su teoría animista al vitalismo leibniziano. Adoptaron algunas ideas de Leibniz JORGE BERNARDO BILFINGER (1693-1750), que interpretó ingeniosamente la *Monadología* [134], y TEÓFILO MIGUEL HANSCH (1693-1752), que sostuvo una viva polémica con Wolff [135]. Wolff pasa comúnmente por haber sido el discípulo más fiel de Leibniz, y sus nombres han sido unidos en la llamada dirección leibniziano-wolffiana. No obstante, quizá es más exacto el juicio de Bossert en su *Historia de la literatura alemana*, donde dice que Wolff «cortó las alas» a Leibniz y «lo aprisionó en una fórmula». Más radical aún es F. Olgiati, quien escribe: «Wolff no es el continuador, sino sólo la mona de Leibniz, que imitó sus gestos sin penetrar en su alma». Utilizó con Leibniz el procedimiento que usan con los animales los disecadores de museos. «Mató la filosofía leibniziana, la vació del contenido esencial, solamente conservó cuidadosamente la expresión exterior. Fue un hábil embalsamador del maestro, pero no un discípulo que haya revivido sus doctrinas» [136]. Wolff no conoció los *Nouveaux Essais*, que aparecieron once años después de su muerte; no llegó a comprender, o por lo menos atenuó la *Monadología;* eliminó el concepto leibniziano de finalidad, sustituyéndolo por el de utilidad; abandonó la armonía preestablecida y restableció el *influxus physicus;* carece del sentido leibniziano de la perfección, del desarrollo y del progreso. El racionalismo wolffiano tiene mucho más de Descartes que de Leibniz. Era ante todo un lógico que centró la filosofía en el principio de contradicción, pretendiendo deducir de él toda la realidad mediante silogismos abstractos. Y menos leibnizianos aún son sus epígonos, como Moisés Mendelssohn, y los racionalistas Reimarus y Schmidt, que pretendieron wolffianizar la Biblia. Lo malo es que el Leibniz momificado por Wolff es el que influye sobre Kant, que, naturalmente, tampoco llegó a penetrar su sentido ni aun después de haber leído, tardíamente, sus *Nouveaux Essais*.

La continuación de Leibniz, aunque más en su espíritu que en

[134] Nació en Kannstadt. Profesor en San Petersburgo y Tubinga. Publicó: *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica* (Tubinga 1722). *Commentatio hypothetica de harmonia animi et corporis humani, maxime praestabilita ex mente Leibnitii* (1723). *Commentationes philosophiae de origine et permissione mali, praecipue moralis* (1724). *Dilucidationes philosophiae de Deo, anima humana, mundo et generàlibus rerum affectionibus* (1725).

[135] Escribió *Selecta moralia* (Halle 1720). *Ars inveniendi* (1727). *Trias meditationum logicarum* (Viena 1734). Trató de ordenar las doctrinas leibnizianas en *Leibnitii principia philosophiae, more geometrico demonstrata* (1728).

[136] F. OLGIATI, *Il significato storico di Leibniz* (Milán 1929) p.227-231.

tesis concretas, hay que buscarla a fines del siglo XVIII, en que su filosofía vuelve a revalorizarse junto con la de Spinoza en los precursores del movimiento del *Sturm und Drang*. La filosofía del sentimiento, de la fe, de la poesía y el concepto de desarrollo de la realidad, típicos del romanticismo, están mucho más cerca de Leibniz que del seco racionalismo wolffiano. Es el movimiento iniciado o preludiado por Lessing, Herder, Hamann y Lavater, proseguido por Goethe y Schiller y llevado a la culminación en el idealismo alemán por Schelling, Fichte y Hegel. Reflejos leibnizianos parciales pueden apreciarse en el siglo XIX en los eclécticos espiritualistas franceses, así como en Balmes, Herbart, Bolzano y Lotze. En nuestros días, los seguidores de la logística moderna, como Peano, Couturat, Bertrand Russell, Whitehead, consideran a Leibniz como un precursor.

CAPITULO XVIII

Reacción apologética

Las corrientes naturalistas y escépticas de fines del Renacimiento se manifiestan a principios del siglo XVII en repetidos casos de indiferentismo religioso, deísmo y hasta ateísmo en el movimiento de los «libertinos», «honnêtes-hommes» o «esprits forts», que negaban o ponían en duda la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, los milagros, la divinidad de Jesucristo, y adoptaban una moral relajada. A esto responde una viva reacción apologética en que intervienen tanto católicos como protestantes. La mayor parte de ellos desconocen o prescinden de la escolástica, y acuden a San Agustín tomando por modelo su método de refutación de los académicos. Pero en realidad muchos de ellos están contagiados de escepticismo y para combatir el racionalismo de los libertinos adoptan el procedimiento de rebajar excesivamente las fuerzas de la razón y de la filosofía a fin de hacer resaltar la necesidad de la fe [1].

Además de Descartes y Malebranche intervinieron en esta campaña F. LESSIUS, S. I., *De Providentia Numinis et animae immortalitate* 1613.—FRANCISCO GARASSE, S. I. (1585-1631), *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (París 1623).—JUAN SILHON, S. I. († 1667), *Traité de l'immortalité de l'âme* (1634).—ANTONIO SIRMOND, S. I. († 1643), *Démonstration de l'immortalité de l'âme* (1637).—P. MARINO MERSENNE (1588-1648), *L'impiété des déistes et des plus subtiles libertins*, etc. (1624), *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens* (1625).—J. DE SELHAN, *Les deux vérités* (1626).—P. SENAULT,

[1] TH. GREEN WOOD, *L'éclosion du scepticisme pendant la Renaissance et les prémiers apologistes* (Rev. Univ. Ottawa 1947); J. P. MASSANT, *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII siècle* (Rev. Sc. Phil. Theol. 44 [1960] 617-638); J. R. CHARBONEL, *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin* (Paris 1911,1919).

oratoriano, *L'homme criminel selon les sentiments de Saint Augustin* (1644).—Esteban Beurrier, *Speculum christianae religionis in triplici lege naturali, mosaica et evangelica, in quo quae potissimum faciunt ad fidei confirmationem et conversionem atheorum et quorumvis infidelium sincere exhibentur* (P. 1666), traducida por él mismo al francés con el título más breve *De la perpetuité de la foi et de la religion chrétienne* (1681).—Pedro Charron (1541-1603). El plan de su obra *Trois Vérités* consiste en demostrar: 1.º, que hay una religión; 2.º, que la verdadera religión es el cristianismo; 3.º, que el verdadero cristianismo es el catolicismo.—Simón Foucher (1644-96), canónigo de Dijon, *Histoire des Académiciens* (1690), *De philosophia academica* (1692), *De la sagesse des Anciens, ou l'on fait voir que les principales maximes de leur morales ne sont pas contraires au christianisme* (1682). Jerónimo Hirnhaym (1637-79), natural de Praga, abad del monasterio premonstratense de Nuestra Señora de Monte Sión. En los últimos años de su vida publicó una obra, que es una extraña mescolanza de escepticismo y misticismo, con este largo título: *De typho generis humani, seu scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, iactantia, praesumptione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur et simplicitas mundo contempta extollitur. Idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus* (Praga 1676). En ella refiere su itinerario intelectual y místico. Educado con los jesuitas, aprendió la máxima de Aristóteles: *Nihil enim est in intellectu, quin prius fuerit in sensu.* Trató después con los discípulos de Weigel, Boehme, Marcos Marci de Kronland, Juan Engel y Amós Comenio. Frecuentó luego las doctrinas de Van Helmont y Paracelso y, finalmente, los escritos de Cornelio Agripa y Francisco Sánchez. El resultado fue un desengaño radical de toda ciencia humana y el refugiarse en la única autoridad de la fe. La ciencia no es más que una calamidad del género humano. Por ella perdió Adán el paraíso. El buen abad acumula los consabidos tópicos del escepticismo en un latín ciertamente elegante, para llegar a la conclusión de que no se da ninguna ciencia. *Nulla datur.* Al final todo termina en una solución mística: «Proiiciamus omnem scientiam nostram in pelagum inexhaustum aeternae sapientiae». La única antorcha que nos ayudará a salir del laberinto de este mundo es la eterna sabiduría y la palabra de Dios. La salvación se alcanza por el ascetismo y la fe en la revelación divina.—Pedro Daniel Huet (1630-1721). Natural de Caen. Obispo de Avranches. Estuvo en Estocolmo, donde la reina Cristina quiso hacerlo preceptor del príncipe real. Sucedió a Bossuet como preceptor del Delfín, para quien hizo las ediciones de clásicos «ad usum Delphini». Primero fue partidario de Descartes, pero después reaccionó y se convirtió en acérrimo impugnador, viendo en su filosofía un grave peligro para la fe cristiana. A esto responde su *Censura philosophiae cartesianae* (París 1689), *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme* (1690). En su *Demonstratio evangelica* (1679) y en las *Quaestiones alnetanae de concordia rationis et fidei* (1690) derivó hacia un escepticismo fideísta, y más aún en

su obra póstuma *Petri Danielis Huetii, episcopi abrincensis, De imbecillitate humanae libri tres* (Amsterdam 1758, que apareció primeramente en traducción francesa del abate d'Olivet, *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, 1722). Huet no conserva del cartesianismo más que el principio de que se debe dudar de todo. Es tan grande la debilidad de la razón humana, que no puede llegar a ninguna certeza. No hay ninguna prueba racional de la existencia de Dios. La duda universal es la única actitud racional ante las opiniones de los hombres. Sirve para preparar el camino de la fe, pues los espíritus experimentan la necesidad de una certeza, aunque no pueden conseguirla por las fuerzas de la razón. La luz sobrenatural de la fe es el único criterio de verdad, y la única ciencia verdadera consiste en saber dudar de todo hasta que la fe nos ilumina [2].—PEDRO DE VILLEMANDY, teólogo belga establecido en Holanda. Refutó a los escépticos en su obra *Scepticismus debellatus, seu humanae cognitionis ratio ab imis radicibus explicata; eiusdem certitudo, adversus scepticos quosque veteres ac novos invicta asserta; facilis ac tuta certitudinis huius obtinendae methodus praemonstrata* (Leyde 1695). En una obra anterior, *Manuductio ad philosophiae aristoteleae, epicureae et cartesianae parallelismum* (Amsterdam 1683), adopta una actitud ecléctica entre la filosofía clásica y las nuevas de Descartes y Gassendi.—El benedictino FRANCISCO LAMI (1636-1711) escribió *Vérité évidente de la religion chrétienne ou élite de ses preuves et de celles de sa liaison avec la divinité de Jésus-Christ* (París 1694), *Le nouvel athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza* (1696), *L'incrédule ramené à la religion par la raison* (1710).—El oratoriano BERNARDO LAMI escribió *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la religion chrétienne* (Rouen 1706) El P. DENYSE, *La vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géométrique* (París 1717).—Podemos mencionar entre los apologistas a FRANCISCO DE SALIGNAC DE LA MOTTE FÉNELON (1650-1715), arzobispo de Cambrai. Se opuso a Malebranche en su *Réfutation du système de la nature et de la grâce du P. Malebranche* (publicado en 1820), acusándole de semipelagianismo y tratando de salvar la independencia de la libertad de Dios en el gobierno del mundo. Pero en el *Traité de l'existence de Dieu* (1717) y en *Lettres sur divers sujets de Métaphysique et de Religion* (1718) da amplia acogida a numerosas tesis características de Malebranche y sobre todo de Descartes: método de la duda universal, los animales-máquinas, el cuerpo-extensión y el alma-yo pensante. Dios es el «soleil des esprits», la fuente de la verdad es la intuición de las ideas en la luz interior de Dios. Finalmente termina en un misticismo, aspirando a la unión de Dios por el amor. El amor es el principio universal [3].

[2] CHR. BARTHOLMÈS, *Huet, évêque d'Avranches ou le scepticisme théologique* (París 1850); A. FLOTTES, *Étude sur Daniel Huet, évêque d'Avranches* (Montpellier 1857).

[3] «Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son coeur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira. Ce qu'il lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait. *Nec colitur nisi amando*». «D'ailleurs la religion ne nous présente rien que de conforme à la raison, que d'aimable, que de touchant, que de digne d'être admiré dans tout ce qui regarde les sentiments qu'elle nous inspire». «Rendez l'homme simple, docile, humble, détaché de lui-même, prêt

Sus tendencias quietistas dieron lugar a una áspera controversia con Bossuet, que terminó con la condenación de veintitrés proposiciones extraídas de la *Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure*.

En la lucha contra las tendencias deístas y libertinas intervinieron también los protestantes. DUPLESSIS-MORNAY escribió un *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les athées, épicuriens, païens, juifs, mahumédistes et autres infidèles* (Amberes 1579-81).—HUGO GROCIO, *De veritate religionis christianae* (Amsterdam 1627). AMYRAUT, *Traité des religions, contre ceux qui les estiment toutes indifférentes* (Saumur 1631).—ABBADIE, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (Rotterdam 1684).—JACQUELOT, *Conformité de la foi avec la raison, ou défense de la religion contre les principales difficultés répandues dans le Dict. hist. et crit. de Bayle* (Amsterdam 1705). PEDRO POIRET (1646-1719), natural de Metz. Murió en Rijnsburg. Primero fue cartesiano, pero después reaccionó y derivó hacia un escepticismo místico. Fue pastor calvinista en Anweil y Hamburgo, donde entró en relación con Antonieta Bourignon de la Porte (1616-80), cuyas obras publicó en diecinueve volúmenes. Se interesó por los escritos de Mme. Guyon y por las teorías de Boehme. A su época cartesiana pertenecen las *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo, libri quatuor* (Amsterdam 1677), que modificó profundamente en posteriores ediciones. A la mística de Boehme dedicó su *Idea theologiae christianae iuxta principia Iacobi Boehme philosophi teutonici brevis et methodica* (1687), reconociendo que sus escritos son tan oscuros que no debe leerse más que un corto número de páginas. Su gran obra teológica es *L'oeconomie divine ou Système universel et démonstré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes* (7 vols., Amsterdam 1687), en que ataca la filosofía escolástica porque, «en lugar de ilustrarnos el espíritu, no ha servido hasta ahora más que para cegarnos y para ocultarnos a Dios y la verdad, para apacentarnos con mil quimeras que han corrompido por completo la verdadera teología y desfigurado el conocimiento de Dios». La fuente principal de todos los errores es la doctrina de las verdades eternas, las cuales no son más que sombras y quimeras, a las cuales se atribuye lo que solamente es propio del mismo Dios. Para llegar al conocimiento de Dios es necesario «se défaire de tout attachement, de toute idée, de toutes les opérations particulières de la volonté, de l'esprit de toutes les puissances, et se recueillir en silence, en vacuité et en ténèbres dans le centre de l'âme en la présence de la Divinité incomprehensible» (c.8,23). Su escepticismo místico se revela aún más ampliamente en *De eruditione triplici solida, superficiaria et falsa libri tres* (Amsterdam 1692). Para filosofar bien es necesario un buen método, que consiste en seis reglas: 1.ª Seguir el orden conveniente. 2.ª Ser sincero consigo

à porter le joug et à se corriger; toutes les doutes dispairoitront, la lumière de Dieu sera éclatante, la raison sera aidée par la grâce. (*Lettres sur divers sujets de Métaphysique et de Religion* 5.ª y 6.ª); B. DUPRIEZ, *Fénelon et la Bible. Les origines du mysticisme fénelonien* (París 1961); A. LARGENT, *Fénelon*. en DTC V 2137-2169.

mismo. 3.ª Comenzar por instruirse a sí mismo antes que a otros. 4.ª Reconocer que el hombre es incapaz de llegar a la verdad por su corrupción interior. 5.ª Someter la razón a la obediencia a Jesucristo. 6.ª Mantenerse en un estado absolutamente pasivo ante la acción divina. *Pati Deum Deique actus.* Tenemos tres facultades cognoscitivas: entendimiento «sensible o animal», razón o facultad de formar ideas, espíritu divino o potencia de recibir la influencia divina. A ellas corresponden tres clases de verdades: *veritas facti* (exterior, materia), *veritas mentalis* (interior), *veritas realis* (ideal). El entendimiento y la razón son potencias activas, mientras que el espíritu es absolutamente pasivo. La perfección no está en la actividad, sino en la pasividad. A las tres facultades corresponde un triple grado de iluminación. Al entendimiento, la luz natural y exterior (física); a la razón, la luz oscura (filosofía), y al espíritu, la luz divina (teología). Solamente el tercero es infalible. La verdad más clara es la de la existencia de Dios, que es más cierta que la de nuestra propia existencia. «Sí, abismo infinito de ser, el absoluto y simple *Yo soy*. Tú eres el verdadero y el único *Yo soy*. Ante ti yo no soy, como tampoco mis semejantes, los seres condicionados y particulares». Las dos primeras ciencias nos dan una erudición superficial y falsa. La física cartesiana no nos ofrece más que «observationes de cadavere naturae». Solamente la tercera nos da la *eruditio vera et solida*, que se alcanza disponiéndonos a recibirla con el silencio interior para escuchar dentro de nosotros la voz de Dios, que nos lleva al amor y a la verdad. La última obra de Poiret es *Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia I. Lockii* (Amsterdam 1707).—Contra Spinoza escribió el pastor protestante Jacobo Vateler, *Vindiciae miraculorum per quae divina religionis et fidei christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tractatus theol. polit. B. Spinozam.*—José Glanvili (1636-80), pastor anglicano, capellán de Carlos II. Condiscípulo de Locke en Oxford. Renovando los argumentos de Sexto Empírico, Montaigne y Charron, combate el dogmatismo de Aristóteles, Descartes y sobre todo a Hobbes, adoptando una actitud de escepticismo fideísta. No hay ninguna verdad segura. No podemos conocer la verdad con certeza y debemos refugiarnos en la fe. Se anticipa a Hume en la crítica de la idea de causa: «nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud». Escribió: *The vanity of dogmatizing or confiance in opinions, manifested in a Discourse of the shortness and incertainity of our Knowledge and its causes* (Londres 1661). *Scepsis scientifica, or confessed ignorance, the way of science* (1665). *De incrementis scientiarum* (1670). *Plus ultra, or the progress and avancement of knowledge* (1668). A pesar de todo se deja llevar por la credulidad en su obra *Consideraciones filosóficas acerca de la existencia de hechiceros y de hechicería* (1666) y en su *Sadducismus triumphatus* (1681).

BLAS PASCAL (1623-1662)*.—**Vida y obras.**—Nació en Clermont-Ferrand (Auvergne). Su padre, Esteban Pascal, hombre muy piadoso e instruido, desempeñaba el cargo de comisario y segundo presidente del Tribunal de Impuestos (Cour des Aides). El mismo fue el educador de sus tres hijos: Gilberta, Jacqueline y Blas, a quienes enseñó latín, griego, física, matemáticas, historia, literatura y música. Esta fue la única educación que recibió Pascal, el cual no asistió nunca a ningún colegio ni universidad. Desde muy niño manifestó un talento matemático de primer orden. A los doce años se preocupaba por la explicación de los sonidos. Contra la voluntad de su padre, que para que estudiara latín y griego le había cerrado con llave los libros de matemáticas, a esa misma edad pudo echar una ojeada a los *Elementos* de Geometría de Euclides, y por sí mismo llegó a la demostración práctica de las treinta y dos proposiciones del libro primero. Junto con su padre acudía a las reuniones del P. Mersenne, que después continuaron en casa de Montmort, a las que asistían sabios como Gassendi, Descartes, Carcavi, Mydorgue, Le Pailleur, Hardy, Desargues y Roberval, manteniendo correspondencia con otros físicos y matemáticos extranjeros. A los dieciséis años, inspirándose libremente en Desargues, escribió el *Essai sur les coniques* (1640), en que explica todas las propiedades de las secciones cónicas en función de un hexágono, al que llama el

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres complètes*, por L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX y F. GAZIER, en *Les grands Ecrivains de la France*, 14 vols. (Paris, Hachette, 1908-1925); *Oeuvres complètes*, ed. F. STROWSKI, 3 vols. (París 1923-30); *Oeuvres complètes*, ed. J. CHEVALIER, 1 vol. (París 1936); *Oeuvres complètes*, ed. J. MESNARD, I (París, Desclée de Brouwer, 1964); *L'entretien de Pascal et Sacy*, ed. P. COURCELLE (París 1960); *Pensée et opuscules*, ed. L. BRUNSCHVICG (París, Hachette, 1897, 1934); *Pensamientos y Provinciales*, ed. BERGUA (Madrid, s. f.); MAIRE, A., *Bibliographie générale des oeuvres de Pascal*, 5 vols. (París 1925-1927).

Estudios: BAUDIN, E., *La philosophie de Pascal* 4 vols. I: *Pascal et Descartes*. II-III: *Pascal, les libertins et les jansénistes*. IV: *Pascal et la casuistique* (Neuchâtel 1947-49); BEGUIN, A., *Pascal par lui même* (París 1952); BENZÉCRI, E., *L'esprit humain selon Pascal* (París 1939); BERTRAND, J., *Blaise Pascal* (París 1891); BISHOP, M., *Pascal, the Life of Genius* (Nueva York 1936); BLONDEL, M., *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*: Rev. Met. Mor. (1923) 129-63; BOUTROUX, E., *Pascal* (París 1900, 1924[9]); BRUNET, G., *Le pari de Pascal* (París, Desclée de Brouwer, 1956); BRUNSCHVICG, L., *Le génie de Pascal* (París 1924); ID., *Pascal* (París 1932); BUONAIUTI, E., *Pascal* (Milán 1927); CAILLET, E., *The Clue to Pascal* (Filadelfia 1944); CHEVALIER, J., *Pascal* (París, Plon-Nourrit, 1922; Flammarion, 1941); CONSTANTIN, C., *Pascal*, en DTC 11, 2.ª ed. (1932) col.2074-2203; COUSIN, V., *Études sur Pascal* (París 1845); CRESSON, A., *Pascal, sa vie, son oeuvre* (París, P. U. F., 1962[5]); DEL NOCE, A., *Pascal e Nietzsche* (Padua, Cedam, 1962); DESGRIPPES, G., *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi* (París, Téqui, 1935); EHRENBER, H., *In der Schule Pascals* (Heidelberg 1954); EYMARD D'ANGERS, J., *Pascal et ses précurseurs* (París 1954); FALCUCCI, C., *Le problème de la vérité chez Pascal* (Tolosa 1939); FLETCHER, F. T. H., *Pascal and the mystical Tradition* (Oxford 1954); FRANCIS, R., *Les Pensées de Pascal en France de 1842 à 1942* (París 1959); GALLICET CALVETTI, C., *La strutture della persona umana in Blaise Pascal*: RivFilNeosc 55 (Milán 1936) 595-617; GENTILE, F., *Pascal. Saggio d'interpretazione storica* (Bari, Laterza, 1928); GIRAUD, V., *Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence* (Friburgo 1898); ID., *Blaise Pascal, étude d'histoire morale* (París 1910); ID., *Vie héroique de Blaise Pascal* (París 1923); ID., *Pascal* (París, Bonne Presse, 1949); GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal* (Leipzig 1935); ID., *Pascal, ou le drame de la conscience chrétienne* trad. (París 1951); ID., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Madrid 1955); GUITTON, J., *Pascal et Leibniz. Étude sur deux types de penseurs* (París, Aubier, 1951); ID., *Génie de Pascal* (París, Aubier, 1962); HATZFELD, A., *Pascal* (París, «Les Grands Philosophes», 1901); JANSSENS, E.,

hexagrama místico. A los diecinueve (1642), para ayudar a su padre en su trabajo, inventó una máquina aritmética, y después de construir cincuenta modelos la presentó al canciller Séguier, y después, con una hermosa carta, a la reina Cristina de Suecia. En 1646 tuvo noticias de las experiencias de Torricelli sobre el barómetro, y en colaboración con Pedro Petit reconstruyó los experimentos con diversos líquidos y recipientes. Con las experiencias repetidas en Puy de Dôme, Nuestra Señora de París y Saint Jacques de la Boucherie (1648) se confirmó en su tesis de que «la naturaleza no tiene horror al vacío, ni hace ningún esfuerzo por evitarlo». A esto responden sus escritos *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (1648), y el prólogo de un Tratado sobre el vacío: *Abrégé donné par avance d'un plus grand traité sur le même subject.* Más tarde volvió sobre el mismo tema en *Traité de la pesanteur de la masse de l'air* y *De l'équilibre des liqueurs* (1651-52, publicado en 1663). En ellos formula su ley de que «la presión de un líquido se transmite con la misma intensidad en todas direcciones». Sus teorías sobre el vacío desagradaron a Descartes, el cual escribió a Huygens diciendo: «Me parece que el jovencito autor de este libro tiene demasiado vacío en la cabeza y demasiada prisa». Ya desde entonces se aparta de Descartes en su método físico, que, a diferencia del puramente racional y apriorístico de aquél, consistirá en una

La philosophie et l'apologétique de Pascal (Lovaina 1906); JERPHAGON, L., *Pascal et la souffrance* (París 1956); ID., *Le caractère de Pascal* (París 1962); JOVY, E., *Études pascaliennes* 7 vols. (París 1927-30); ID., *Pascal inédit* 5 vols. (Vitryle-Fr. 1908-12); LACOMBE, R. E., *L'apologétique de Pascal. Étude critique* (París, P. U. F., 1958); LAFUMA, L., *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)* (París 1954); LAHORGUE, P. M., S. I., *Le réalisme de Pascal* (París 1924); LAPORTE, J., *Le coeur et la raison selon Pascal* (París 1950); ID., *Pascal et la doctrine de Port-Royal:* Rev. Met. Mor. (1923); LEFEBVRE, H., *Pascal* (París, I 1949; II 1954); MALVY, A., *Pascal et le problème de la croyance* (París, Beauchesne, 1923); MAIRE, A., *Bibliographie générale des oeuvres de Pascal* 5 vols. (París 1925-27); MESNARD, J., *Pascal, l'homme et l'oeuvre* (París, Hatier, 1951, 1962[4]); MORTIMER, E., *Blaise Pascal: The Life and Work of a realist* (Nueva York, Harper, 1959); MOSCATO, A., *Pascal. L'esperienza e il discorso* (Milán, Marzorati, 1963); NEVE, P., *L'anti-intellectualisme de Pascal:* Annales de l'Institut supérieur de Phil. de Louvain 5 (1924) 423-445; PERDOMO GARCÍA, J., *Antropología filosófica pascaliana* (Madrid, Cuadernos de Humanidades, 1949); ID., *La teoría de los espíritus en Pascal:* RevFil 12 (Madrid 1953) 373-391; ID., *La teoría del conocimiento en Pascal* (Madrid, CSIC, 1956); RUSSIER, J., *La foi selon Pascal* 2 vols. (París, P. U. F., 1949); SCIACCA, M. F., *Pascal* (Brescia 1944; Milán 1962). Trad. esp. por J. J. RUIZ CUEVAS (Barcelona 1955); SERINI, P., *Pascal* (Turín 1942); SERTILLANGES, A. D., O. P., *Blaise Pascal* (París 1941); SOREAU, E., *Pascal* (París 1935); SPOERRI, T., *Der verborgene Pascal* (Hamburgo 1955); STEINMANN, J., *Pascal* (París, Ed. du Cerf, 1954); STEWART, H. F., *The secret of Pascal* (Cambridge 1941); ID., *Blaise Pascal* (Londres 1942); ID., *The Heart of Pascal* (Cambridge 1945); STOECKER, A., *Das Bild vom Menschen bei Pascal* (Friburgo i. Br. 1939); STROWSKI, F., *Pascal et son temps* 3 vols (París, Plon, 1907-9; 1928-29); TERZI, C., *Pascal educatore* (Bérgamo 1960); TROMPEO, P. P., *Pascal,* en *Enciclopedia italiana* t.16 (1935); TRUC, G., *Pascal, son temps et le nôtre* (París, A. Michel, 1949); UNAMUNO, M. DE, *La foi pascalienne:* Rev. Met. Mor. (1923); VALENSIN, A., S. I., *Pascal,* en *Dict. Apol. Foi Cath.;* VANSINA, D., *Pascal* (Bussum, P. Brand, 1954); VERNEAUX, R., *La doctrine pascalienne des trois ordres:* RevPhil (París 1933, 1935, 1938, 1949); VIALLANEIX, P.; MESNARD, J.; GOUHIER, H., etc., *Pascal présent* (Clermont-Ferrand, G. de Bunac, 1963); VINET, A., *Études sur Blaise Pascal* (Lausana 1936); WOODGATE, M. V., *Pascal and his Sister Jacqueline* (St. Louis, USA, 1945); *Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre:* Cahiers de Royaumont (París 1956). Conmemoración del *Mémorial* celebrado en 1956; *Études sur Pascal* (Romeyer, Jolivet, Souilhé): Archives de Philosophie 2, cah.3 (París, Beauchesne, 1923).

estrecha alianza de la razón y la experiencia, observando cuidadosamente los hechos, interpretándolos y deduciendo gradualmente consecuencias sin rebasar el alcance de los datos experimentales. Pascal halló asimismo un contradictor de sus teorías en el aristotélico P. Esteban Noël, antiguo profesor de La Flèche [4].

En 1646 el padre de Pascal, entonces residente en Rouen, resbaló sobre el hielo y se dislocó una pierna. Acudieron a visitarle dos jansenistas, o «rouvillistas», llamados Deslandes y La Boutellière. Pascal estaba entonces ausente, pero su padre y sus dos hermanas quedaron ganados para el jansenismo. Junto con su hermana Jacqueline asistió en 1647 a los sermones del abate Singlin. Jacqueline se decidió a entrar religiosa, y Pascal comenzó a interesarse por la teología. Leyó la *Reforma del hombre interior* de Jansenio, y algunas obras de Saint Cyran, llegando su celo por la ortodoxia hasta denunciar al arzobispo de Rouen los sermones del ex capuchino Jacques Fourton (Padre Saint-Ange). Por entonces comenzó a resentirse su salud, que nunca volvió a recuperar. «Desde los diecinueve años no pasó un día sin dolor». Volvió a París y entró en relación con los «messieurs» de Port-Royal, pero dedicó algunos años a distraerse sin abandonar sus aficiones científicas. Es su período mundano, en que hizo una vida de sociedad, quizá un poco disipada, pero sin contagiarse con el libertinismo de algunos amigos y sin que haya fundamento para suponer extravíos morales [5]. En este tiempo compone *Traité de l'équilibre des liqueurs, Traité de la pesanteur de la masse d'air, Adresse à l'Academie parisienne des mathématiques* y *Traité du triangle arithmétique* (1665).

En 1654 tuvo lugar su «segunda conversión». Bien fuese por influencia de su hermana Jacqueline, que había ingresado en Port-Royal en 1652, o por el accidente del puente de Neuilly (8 de noviembre de 1654), en que, yendo de paseo en una carroza con unos amigos, se desbocaron los caballos y se precipitaron al río, quedando el coche colgado por haberse roto los enganches, lo cierto es que Pascal abandonó el mundo y se retiró a Port-Royal. Pocos días después, en la noche del 23 de noviembre, experimentó la profunda crisis psicológica cuyo relato, un poco incoherente, escrito por él mismo, se halló después de su muerte cosido al forro de su jubón.

[4] *Le plein du Vuide ou le corps dont le Vuide apparent des expériences nouvelles est remply trouvé par d'autres expériences, confirmé par les mesmes et démontré par raisons physiques par le P. Estienne Noel, de la Compagnie de Jésus* (Paris, chez Jean du Brey, 1648) 67 págs.

[5] «Mais, quoique par la miséricorde de Dieu il s'y soit toujours exempté des vices» (ibid., p.15). *Vie de Blaise Pascal*, por Gilberta Pascal (Perier), ed. L. Brunschvicg (Paris, Hachette, 1897) p.15.

Durante dos horas creyó hallarse envuelto en una luz sobrenatural (feu) y su alma penetrada por influjos celestiales que le confirmaron definitivamente en su fe y en su vocación cristiana[6]. ¿Fue una verdadera iluminación de lo alto o sólo una alucinación? ¿Fue una comunicación sobrenatural o un puro fenómeno psicológico, semejante al famoso «sueño» de Descartes? Sea lo que fuere, lo cierto es que desde aquel momento la vida de Pascal, que siempre fue creyente sincero, adquiere un sentido de entrega total, de renuncia y austeridad, que le llevó a unir su suerte, con la mejor buena fe, con los «solitarios» de Port-Royal.

Las Provinciales.—El refuerzo no les podía llegar en momento más oportuno. En 1653 Inocencio X había condenado las cinco tesis del *Augustinus* de Jansenio[7]. Arnauld y Nicole habían intentado eludir la condenación mediante la distinción entre la *quaestio iuris* y *quaestio facti*: las proposiciones condenadas eran ciertamente heréticas, pero *de hecho* no se contenían en el libro de Jansenio. No obstante este subterfugio, Luis XIV se declaró en contra del jansenismo. La Sorbona se disponía a condenar a Arnauld y expulsarlo de su corporación de doc-

[6] † L'an de grâce 1654. Lundi, 23 novembre, jour de saint Clément, pape et martyr, et autres au martyrologe. Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres. Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi, Feu.
«Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob», non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu de Jésus-Christ.
Deum meum et Deum vestrum.
«Ton Dieu sera mon Dieu».
Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile.
Grandeur de l'ame humaine.
«Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu».
Joie, joie, joie, pleurs de joie.
Je m'en suis séparé:
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
«Mon Dieu, me quitterez-vous?».
Que je n'en sois pas séparé éternellement.
«Cette est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé Jésus-Christ».
Jésus-Christ.
Jésus-Christ.
Je m'en suis séparé; je l'ai enfui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Evangile.
Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
Eternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.

[7] Las cinco tesis eran éstas: 1.ª Algunos preceptos de Dios son imposibles a los hombres justos según las fuerzas que actualmente tienen, por más que quieran y se empeñen; también les falta la gracia con que se hagan posibles. 2.ª En el estado de naturaleza caída nunca se resiste a la gracia interior. 3.ª Para merecer y desmerecer en el estado de naturaleza caída, no se requiere en el hombre libertad de indiferencia; basta la libertad de coacción. 4.ª Los semipelagianos admitían la necesidad de la gracia interior preveniente para todos y cada uno de los actos, aun para el comienzo de la fe; y en esto consistía su herejía, en que querían que la gracia fuese tal que la voluntad humana pudiese resistirla o seguirla. 5.ª Es semipelagiano decir que Cristo murió y derramó su sangre absolutamente por todos los hombres (Den 2, 1092-1096).

tores. Pascal llegaba en un momento en que la existencia misma de Port-Royal se hallaba en serio peligro. Allí se encontró con Arnauld, Nicole, Nicolás Fontaine, Lancelot y los tres hermanos Le Maître: Antonio, Simón y Luis le Maître de Saci, sobrinos de Arnauld. Instigado por ellos, Pascal tomó la ofensiva en sus *Provinciales*, la primera de las cuales apareció en 23 de enero de 1656 *(Lettre écrite à un Provincial par un de ses amis au sujet des disputes présentes de la Sorbonne)*, a la que siguieron otras, en número de dieciocho, hasta 24 de marzo de 1657. Dos días antes de aparecer la primera, Arnauld había sido condenado por la Sorbona de París (21 de enero de 1656). Su táctica consistía en poner en ridículo las disputas teológicas, presentándolas como querellas entre teólogos sobre palabras equívocas, adoptando el gesto asombrado de un ingenuo provinciano. «Dejémosles sus diferencias. Son disputas de teólogos y no de teología. Nosotros, que no somos doctores, no tenemos por qué meternos en sus disputas».

Las tres primeras y las dos últimas tratan del tema de la gracia, en sentido jansenista. Las restantes, a partir de la cuarta, cambian de objetivo y constituyen un ataque despiadado contra los jesuitas, centrado sobre la moral casuística, o, mejor dicho, contra una caricatura que Pascal forja con rasgos exagerados para mejor combatirla. Detrás del teólogo improvisado de las *Provinciales* es fácil adivinar la información que apresuradamente le suministraban los «messieurs» de Port-Royal. Estos, más taimados y sagaces que él, se aprovecharon para sus propios fines de su carácter sincero, pero apasionado y un poco ingenuo, y de aquellos momentos de misticismo un poco exaltado. Es posible que las *Provinciales*, juzgadas por su estilo literario, por su agilidad periodística, su vis dramática, su ingenio chispeante, su gracia caricaturesca y, sobre todo, por su oportunidad, puedan merecer los elogios de Boileau, que las considera como la obra más perfecta en prosa de la literatura francesa hasta Chateaubriand; o de Voltaire, para quien las mejores comedias de Molière no tienen más sal que las primeras cartas. Pero juzgadas técnicamente, con frialdad y a distancia, el juicio tiene que ser más severo. El genio de Pascal brilla sin discusión en sus descubrimientos físicos y matemáticos, y no puede negarse que brilla también en las *Provinciales* y en los *Pensamientos*, pero con todas las consecuencias inevitables de una escalofriante improvisación. Es el hombre de la calle que se dirige al hombre de la calle, al provinciano carente de cultura, con la seguridad de que su lenguaje será comprendido por unos supuestos

destinatarios carentes de formación para darse cuenta del escamoteo de unos problemas tremendamente simplificados, y la deformación premeditada de doctrinas y personas cuyos nombres apenas acierta a escribir correctamente. Su éxito fue extraordinario. En el ambiente electrizado por las discusiones jansenistas, aquellas cartas anónimas o firmadas por M. Mons, o Luis de Montalto, pudieron parecer escritas por un ingenio sobrehumano. Siglos después, dejando lo que puedan tener de mérito literario en prosa francesa, sobra con calificarlas de ingeniosas, pero añadiendo, además, apasionadas, injustas y superficiales. En ninguno de los problemas que abordan con tanta ligereza significan ninguna aportación nueva, seria ni profunda. Por el contrario, sus resultados fueron lamentables, y están bien expresados en esta frase de un autor contemporáneo: «Les *Provinciales* ont tué la scolastique en morale, comme Descartes en Métaphysique; elles ont beaucoup fait pour séculariser l'esprit et la notion de l'honnête comme Descartes l'esprit philosophique». Otro contemporáneo redujo la simplificación sofística de su procedimiento a estos diecisiete monosílabos: «Ce qu'un seul a dit, tous l'ont dit; ce que tous ont dit, nul ne l'a dit». Dejando a salvo su buena fe en la justicia y verdad de la causa que defendía, lo cierto es que las *Provinciales* son un episodio triste e imborrable en la vida de Pascal y dejaron trazada la pauta para los ataques de los «filósofos» del siglo XVIII, a quienes suministrarán buen acopio de temas y procedimientos. El mismo Pascal pudo ver el juicio que merecían a la Iglesia, de la cual se declaraba hijo tan sumiso, que las condenó en 6 de septiembre de 1657.

Los Pensamientos.—Desde su segunda conversión, o quizá ya antes, Pascal alienta el proyecto de componer una gran apología del cristianismo contra los incrédulos. El plan aparece en sus grandes líneas en el discurso pronunciado en Port-Royal (1658), resumido por Filleau de la Chaise en 1672 [8]. Según sus cálculos, habría necesitado diez años de vida para llevarlo a cabo. Pero sus continuas enfermedades y su muerte prematura le impidieron realizarlo. De sus trabajos solamente quedó un montón de papeles dispersos, en que iba anotando sus pensamientos conforme se le ocurrían, con miras a la gran obra proyectada [9]. Pascal no se dirige a los creyentes, sino a los «libertinos» ateos, a algunos de los cuales (Mitton, Méré, Barreaux) había conocido en los años de su experiencia

[8] *Pensées* 430.

[9] «J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confussion sans dessein: c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même» (*Pensées* 373).

mundana. Sabía lo poco que les impresionaban los argumentos racionales de una filosofía que para ellos—y para él—se reducía escasamente a la cartesiana. Por esto busca otra táctica, más conforme al espíritu de su tiempo y más al alcance de sus propios recursos. No se dirige a la razón, con el propósito de demostrar y convencer, cosa que cree fuera del alcance de sus medios, sino al sentimiento, a la adivinación, al oportunismo y hasta al interés, que considera más aptos para persuadir. En apologética, como en física, Pascal no quiere moverse en el terreno de los conceptos abstractos ni de los «principios» puros, sino siempre dentro de los *hechos*.

Se han hecho varias tentativas para restablecer el plan o el esquema general de la obra proyectada. Ninguna es satisfactoria, pero en el fondo podemos considerarla como un itinerario en que Pascal acompaña y guía al ateo libertino desde el conocimiento de sí mismo y de su propia miseria hasta hacerle sentir la necesidad psicológica de Dios. «El orden del pensamiento es comenzar por sí mismo, y por su autor y su fin» (146). Su táctica consiste en examinar primeramente los *hechos*, los cuales nos ponen delante de un *problema*. Para resolverlo no queda más remedio que proponer una *hipótesis*, la cual será la existencia de Dios y, más en concreto, como término final, la de la Iglesia católica, fundada por Dios, cuya doctrina será la solución de todas las dificultades. «Es preciso, pues, que ella nos dé razón de estas desconcertantes contrariedades» (430).

La naturaleza humana.—El punto de partida de Pascal consiste en presentar el drama de la naturaleza humana, descrita con una psicología elemental, pero impresionante, en que toma parte el hombre entero, con sus sentimientos, su imaginación, sus pasiones, su razón, sus ideas, sus errores, temores y esperanzas. Se trata de disponerle a humillarse, reconociendo su miseria y su necesidad de Dios, para moverle a pedir su gracia. Para ello Pascal se detiene en un análisis de la naturaleza humana, describiéndola tal como es en su estado actual, para hacer sentir lo que es la «miseria del hombre sin Dios». Acumula las tintas más sombrías para pintarlo como un caos de elementos discordantes y contradictorios, en que luchan las pasiones y la razón, la debilidad de su voluntad contra la conciencia del deber. Un amasijo incoherente y absurdo, juguete de las pasiones y de la fuerza de la imaginación, un abismo de contradicciones, un enigma viviente, un monstruo incomprensible, una naturaleza degradada, corrompida, impotente, cuya sola contemplación llena de espanto.

Siguiendo las huellas de Montaigne y La Rochefoucauld, recarga la paleta sobre la miseria moral del hombre. «En el mundo no hay más que concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida» (458). «La fuente de nuestras acciones son la concupiscencia y la fuerza: la concupiscencia hace las voluntarias; la fuerza las involuntarias» (334) No hay amistad. «Todos los hombres se odian naturalmente unos a otros» (451). Imitando a Montaigne, acentúa el relativismo de la moral: «Apenas se ve nada de justo o injusto que no cambie de cualidad al cambiar de clima. Tres grados de elevación hacia el Polo trastornan toda la jurisprudencia. Un meridiano decide de la verdad... La entrada de Saturno o del León nos señala el origen de tal crimen. ¡Divertida justicia, la que está limitada por un arroyo! Verdad más acá de los Pirineos, error más allá» (294). El cuadro se extiende a sus derivaciones sociales y políticas. «La fuerza, y no la opinión, es la reina del mundo, pero la opinión es la que usa de la fuerza. Es la fuerza la que hace la opinión. ¿Por qué se sigue a la mayoría? ¿Porque ellos tienen más razón? No, sino porque tienen más fuerza» (301).

Conforme a su táctica, después de hacer resaltar la miseria del hombre, Pascal se fija en sus grandezas. «Si el hombre se envanece, yo lo humillo; si se humilla, yo lo ensalzo; y lo contradigo siempre, hasta que él acabe por comprender que es un monstruo incomprensible» (420). «La grandeza del hombre es tan visible, que se deduce de su misma miseria» (409). «La grandeza del hombre es grande en cuanto que se reconoce miserable. Un árbol no se reconoce como miserable. Es, pues, miserable conocerse miserable; pero es grande conocer que se es miserable» (397). «Estas mismas miserias prueban su grandeza. Son miserias de gran señor, miserias de rey destronado» (398.399.400). La grandeza del hombre consiste ante todo en su pensamiento, concepto en que Pascal, como Descartes, hace entrar toda la actividad del alma: sentimientos, deseos, conciencia, amor y voluntad. «Pensée fait la grandeur de l'homme» (346). «El hombre está visiblemente hecho para pensar; ésta es toda su dignidad y todo su mérito; y todo su deber consiste en pensar como se debe» (146). «Yo puedo concebir un hombre sin manos, pies ni cabeza (porque solamente la experiencia nos enseña que la cabeza es más necesaria que los pies). Pero yo no puedo concebir un hombre sin pensamiento: eso sería una piedra o un bruto» (339). «El hombre no es más que una caña, la más vil de la naturaleza, pero es una caña que piensa» (347).

Sin embargo, Pascal no da un paso atrás. Su propósito es poner de manifiesto que la naturaleza humana creada por Dios era buena, pero quedó corrompida por completo por el pecado, corrupción que lleva consigo la de todas las facultades y potencias del hombre tanto morales como intelectuales. «Hay dos verdades de fe igualmente constantes: una, que el hombre, en el estado de creación o en el de la gracia, está elevado por encima de toda la naturaleza, hecho como semejante a Dios, y participante de su divinidad; y la otra, que en el estado de corrupción y de pecado, ha caído de ese estado y hecho semejante a las bestias» (434). De esos efectos no podía quedar libre la razón. «La corrupción de la razón aparece por tantas y tan extravagantes costumbres. Ha sido necesario que viniera la verdad, a fin de que el hombre no viviera más en sí mismo» (440). La realidad es que «el hombre no es más que un sujeto lleno de error, natural e imborrable sin la gracia. Nada le muestra la verdad. Todo le engaña; los dos principios de verdades, la razón y los sentidos, aparte de que carecen de sinceridad, se engañan recíprocamente» (83). «Toda la dignidad del hombre consiste en su pensamiento. Pero ¿qué es este pensamiento? ¡Qué estúpido es! El pensamiento es, pues, una cosa admirable e incomparable por su naturaleza. Era necesario tener extraordinarios defectos para ser despreciable; y ella los tiene tales que nada hay más ridículo. ¡Qué grande es por su naturaleza, y qué baja por sus defectos!» (365). «He aquí lo que yo veo y lo que me turba. Miro a todas partes, y no veo más que oscuridad. La naturaleza no me ofrece nada que no sea materia de duda y de inquietud» (229). «La Sabiduría nos manda de nuevo a la infancia: *Nisi efficiamini sicut parvuli*. No hay nada tan conforme a la razón como esa desaprobación de la razón» (271.272). «Lo que más me admira es ver que todo el mundo no esté admirado de su debilidad» (374). «Si se es demasiado joven, no se juzga bien; si demasiado viejo, tampoco. La perspectiva señala el verdadero lugar de colocación para ver una pintura. Pero ¿quién la señalará en la verdad y la moral?» (381). «Cada cosa es aquí en parte verdadera y en parte falsa. La verdad esencial no es así: ella es toda pura y toda verdadera» (385). «Los hombres son locos tan necesariamente, que sería otro género de locura no estar loco» (414). «La última etapa de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan. Ella es la debilidad misma si no llega a conocer esto» (267). «Las ciencias tienen dos extremos que se tocan. El primero es la pura ignorancia natural, en que se encuentran todos los hombres al nacer. El otro es aquel a donde

llegan las grandes almas, que, habiendo recorrido todo cuanto los hombres pueden saber, encuentran que no saben nada, y vuelven a encontrarse con aquella misma ignorancia de donde habían partido; pero es una ignorancia sabia, que se conoce a sí misma» (327). «El pirronismo es lo verdadero» (432).

Según esto, ¿es escéptico Pascal? Nosotros creemos que no. Carecía de formación filosófica suficiente para adoptar en este punto una actitud propia. Se limita a copiar los viejos argumentos de Sexto Empírico, que conoce a través de Montaigne y Charron. Personalmente cree en la verdad, aunque sea con las necesarias limitaciones. Esos contrastes tan acentuados tienen un objeto muy distinto. El recargar las tintas en su pintura de la debilidad de la razón humana es una preparación dramatizada, un medio para llegar a esta conclusión: «Conoce, pues, soberbio, qué paradoja eres ante ti mismo. Humíllate, razón impotente. Cállate, razón imbécil. Aprende que el hombre excede infinitamente al hombre y escucha de tu Maestro tu verdadera condición, que tú ignoras. ¡Escucha a Dios!» (434). Pascal se propone hacer sentir al hombre la íntima contradicción, entre sus miserias y su grandeza, su fuerza y sus debilidades, sus aspiraciones al infinito y su impotencia para alcanzarlo. «¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbécil lombriz; depositario de la verdad y cloaca de incertidumbre y error; gloria y escoria del universo» (434). «¿Qué es el hombre en la naturaleza? Nada comparado con el infinito, todo comparado con la nada, un medio entre la nada y el todo, igualmente incapaz para ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en el cual está sumergido» (72).

Grandeza y miseria a la vez. «Esta duplicidad del hombre es tan evidente, que hay quienes han pensado que tenemos dos almas» (417). Pero «es peligroso hacer ver demasiado al hombre cómo es igual a las bestias si no se le muestra su grandeza; más peligroso hacerle ver su grandeza sin su bajeza, y más peligroso aún dejarle ignorar la una y la otra. Pero es muy provechoso representarle ambas» (418). El objeto de Pascal no es sólo revelar al hombre su contradicción interna, ponerlo en contraste ante su propia conciencia, sino elevarlo, levantarlo, hacerle que se remonte hacia Dios. Del drama íntimo de la propia contradicción brota un sentimiento de duda, de angustia, de vacío interior, que provoca la esperanza y dispone para la fe. «Nosotros deseamos la verdad, y no encontramos en nosotros más que incertidumbre. Buscamos la felicidad, y no en-

contramos más que miseria y muerte. Somos incapaces de no desear la verdad y la felicidad, y no somos capaces ni de certeza ni de felicidad. Este deseo nos ha sido dejado tanto para castigarnos como para hacernos sentir de dónde hemos caído» (437). Conocemos, o más bien adivinamos que hay un infinito, aunque ignoramos su naturaleza. «Un abismo infinito no puede llenarse más que con un objeto infinito e inmutable, es decir, por Dios mismo» (425). «En vano, hombres, buscaréis en vosotros mismos el remedio de vuestras miserias» (430). Debéis buscarlo fuera de vosotros mismos. ¿Dónde? Es lo que Pascal se propone investigar en las etapas siguientes.

La filosofía.—Tenemos planteado un hecho innegable, ante el cual es inútil tratar de evadirnos por medio de la *diversión* (divertissement, 170.171.131). Un hecho que, de suyo, debería provocar nuestra desesperación, puesto que, para remate, la vida termina inevitablemente en una muerte que la más mínima causa puede precipitar. El hombre, entre todos los animales, es el único que tiene conciencia de que le espera y amenaza siempre la muerte. A su vez, el hecho plantea un problema: ¿por qué?, ¿cuál es su causa? Pascal se dirige en primer lugar a la filosofía, para ver si en ella es posible encontrar solución. «¿Serán los filósofos, que nos proponen por todo bien los bienes que están en nosotros? ¿Es éste el verdadero bien? ¿Han encontrado ellos el remedio a nuestros males?» (430). Después de haberle oído hablar de la corrupción total de nuestra naturaleza, y con ella de la razón, es fácil prever su juicio sobre la filosofía, obra de esa misma razón. Por otra parte, su formación filosófica era escasa. Platón y Aristóteles son para él poco más que nombres. «No se imagina uno a Platón y Aristóteles sino con grandes vestiduras de pedantes. Eran gentes honradas que, como los demás, reían con sus amigos y, cuando se entretuvieron en componer sus *Leyes* y su *Política*, lo hicieron divirtiéndose... Si escribieron de política, era como para regular un hospital de locos» (331). Conoce la escolástica poco más que de oídas, y no por lecturas asiduas y directas. De los antiguos ha oído hablar de los estoicos, y conoce a Epicteto. Y en cuanto a los modernos, sus conocimientos no van más allá de Descartes, Montaigne y Charron. Con estos elementos le es fácil simplificar la historia de la filosofía centrándola en dos polos: en el aspecto especulativo, en pirrónicos y dogmáticos; y en el moral, en estoicos y epicúreos. «Las tres concupiscencias han hecho tres sectas, y los filósofos no han hecho otra cosa que seguir una de las tres concupiscencias» (461). «He aquí la guerra abierta entre los hombres, en que

es preciso que cada uno tome partido y se alinee necesariamente en el dogmatismo o en el pirronismo» (434). «¿Quién desenredará este embrollo? La naturaleza confunde a los pirrónicos, y la razón confunde a los dogmáticos. ¿En qué pararéis, pues, vosotros los que buscáis por vuestra razón natural cuál es vuestra verdadera condición? Vosotros no podréis huir de alguna de estas sectas, ni subsistir en ninguna» (434). La conclusión es evidente. «Los filósofos os lo han prometido, pero no lo han podido cumplir». «Poca es la utilidad que los cristianos pueden sacar de los estudios filosóficos» [10]. «Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine» (79). «Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher» (4).

El corazón (coeur).—La conclusión lógica de su alegato, descalificando por completo la razón y la filosofía, sería el escepticismo más completo: «le pyrrhonisme est le vrai». Pero con esto quedaría cerrado el camino para todo desarrollo posterior. Todavía no hemos llegado al término, y, para poder seguir adelante, Pascal no tiene más remedio que acudir a una nueva fuente de conocimiento, cuya función consiste en suplir la insuficiencia y las limitaciones de la razón, para penetrar allí donde ésta no es capaz de llegar. La razón nos llevaría sin remedio al escepticismo. Pero la naturaleza reacciona contra la razón y nos impide caer en él. Su impulso es tan eficaz, que de hecho no ha habido jamás un verdadero escéptico. «La naturaleza confunde a los pirrónicos, y la razón confunde a los dogmáticos» (434). Esta nueva facultad es el *corazón* (coeur), que en Pascal equivale a una fuerza impulsiva de la naturaleza, no sólo en lo que tiene de instintiva, sino también en cuanto facultad de conocimiento directo, espontáneo, adivinatorio, cuyo alcance abarca mucho más que el ámbito de la pura razón. Es una contraposición que preludia la que más tarde hará Kant, en sentido parecido, entre razón pura y razón práctica. «Nosotros conocemos la verdad, no sólo por la razón, sino también por el corazón; y de esta última manera es como conocemos los primeros principios, y es inútil que el raciocinio, que no tiene parte en ello, trate de combatirlos... Porque el conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como cualquiera de los que nos dan nuestros raciocinios. Es preciso que la razón se apoye y fundamente todo su discurso sobre estos

[10] *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne.* «M. Pascal lui dit que ses deux livres les plus ordinaires avaient été Epictète et Montaigne» (ibid.). «Si les médicins n'avaient des soutanes et des mules, et que les docteurs n'eussent des bonnets carrés et des robes trop amples de quatre parties, jamais ils n'auraient dupé le monde qui ne peut résister à cette montre si authentique» *(Pensées* 82).

conocimientos del corazón y del instinto. El corazón siente que en el espacio hay tres dimensiones y que los números son infinitos; y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados de los cuales el uno sea doble del otro. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen; y todo con certeza, aunque por diferentes caminos. Y es tan inútil y tan ridículo que la razón pida al corazón pruebas de sus primeros principios para asentir a ellos, como lo sería que el corazón pidiera a la razón un sentimiento de todas las proposiciones que ella demuestra, para aceptarlas. Esta impotencia no debe servir más que para humillar a la razón, que querría juzgar de todo, pero no para combatir nuestra certeza, como si para instruirnos no hubiera más que la razón. ¡Pluguiera a Dios que nosotros no tuviéramos jamás necesidad de ella y que conociéramos todas las cosas por instinto y por sentimiento! Pero la naturaleza nos ha rehusado este bien; y, por el contrario, no nos ha dado más que muy pocos conocimientos de esta especie. Todos los demás solamente pueden ser adquiridos por raciocinio» (282) [11].

La existencia de Dios.—Pascal, consecuente con su desconfianza en la razón, no concede valor a las pruebas filosóficas (es decir, cartesianas) de la existencia de Dios. «Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son tan lejanas del raciocinio de los hombres y tan complicadas, que impresionan poco; y aun cuando pudieran servirles a algunos, esto no sucedería más que durante el momento en que ven esa demostración, pero una hora más tarde esos mismos temen haberse engañado» (543). Siendo una verdad tan necesaria para la vida del hombre, ¿por qué no puede ser percibida de una manera directa, inmediata, intuitiva, lo mismo que los primeros principios de la geometría, sin necesidad de intervenir el raciocinio y el discurso? Así piensa Pascal. Dios no es percibido por la razón, sino por el corazón. «C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison» (278). «Por esto aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento del corazón son completamente felices y legítimamente persuadidos. Mientras que a aquellos que no lo tienen, nosotros no podemos dársela más que por raciocinio, esperando que Dios se la dé por sentimien-

[11] «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait point on le sais en mille choses» *(Pensées* 277). Tampoco este concepto es original de Pascal. Comentando a San Pablo *(Corde creditur ad iustitiam)* dice Saint-Cyran: «C'est donc par le coeur que nous croyons comme il faut, et que nous acquérons la vraie justice et la vraie pieté, dont la foi est le fondament» *(Explication du symbole* 1701 p.15). Su amigo Méré escribe también: «Le coeur a son langage comme l'esprit a le sien, et cette expression du coeur fait souvent les plus grands effets» *(Conversations* I 261). Cf. *Pensées*, ed. Brunschvicg, p.458-460.

to del corazón, sin lo cual la fe no es más que humana e inútil para la salvación» (282).

El corazón siente, adivina la existencia de un Dios infinito, lo mismo que se sienten antes de demostrarlos los primeros principios de la geometría. Pero tampoco es suficiente. El sentimiento puede adivinar a Dios. Pero ¿de qué Dios se trata? Pascal no se contenta con el Dios ideal, conceptual, «metafísico», de los filósofos, sino que aspira al Dios real de Abraham, Isaac y Jacob, y, más en concreto, al Dios del cristianismo. Mas para esto es preciso cambiar de procedimiento.

La religión.—Continuamos ante el hecho de la contradicción interna de la naturaleza humana, el cual no tiene solución posible ni en la razón, ni en la filosofía, ni tampoco es suficiente la del corazón. Este solamente adivina que esa solución hay que buscarla en algo trascendente, en Dios y en la religión. Ahora bien, ¿en qué religión? Pascal cree que la religión no es demostrable por la razón, ni siquiera en su aspecto puramente natural. Las pruebas racionales de la existencia de Dios son insuficientes y no llegan a convencer. Pero persiste en su propósito de llevar al incrédulo hasta la religión y, más en concreto, hasta la religión católica. Para ello, sin abandonar el procedimiento geométrico, basado en hechos concretos, cambia de medio de demostración, que en este caso serán los hechos históricos. La solución del problema del hombre está en la religión. Pero hay muchas religiones. No basta cualquiera, y menos una religión puramente natural y filosófica. ¿Cuál de ellas es la única verdadera? Para esto es preciso acudir a la comparación entre ellas, a fin de discernir entre todas una que tenga las garantías necesarias de veracidad. Como principio general vale establecer: «Es falsa toda religión que, en su fe, no adora a un Dios como principio de todas las cosas y que, en su moral, no ama a un solo Dios como objeto de todas las cosas». En cuanto al aspecto positivo, «es necesario que la verdadera religión nos enseñe que hay algún gran principio de grandeza en el hombre, y que hay un gran principio de miseria. Es preciso que nos dé la razón de estas asombrosas contradicciones. Es preciso que, para hacer al hombre feliz, le muestre que hay un Dios, que hay obligación de amarlo, que nuestra verdadera felicidad está en El, y nuestro único mal en estar separados de El..., que nos enseñe los remedios de nuestra incapacidad y los medios de obtener esos remedios» (430). Por lo tanto, «que se examinen sobre esto todas las religiones del mundo, y se vea si hay alguna otra que sea satisfactoria, fuera de la cristiana» (430).

Tenemos, pues, planteado el problema en un terreno histórico, en el cual tampoco era muy amplia la información de que Pascal podía disponer en su tiempo. No era mucho el partido que podía sacar del libro de Ramón Sibiuda, que conoce a través de la traducción de Montaigne, ni del *Pugio fidei* de Ramón Martí, que quizá pudo hallar en la biblioteca de Port-Royal. De hecho, su crítica de las religiones paganas se reduce a repetir unos cuantos lugares comunes: su multiplicidad, sus discordancias, su inmoralidad, la atribución a los dioses de los vicios de los hombres, y poco más. «Ils n'ont pas de témoins. Ceux-ci (los judíos) en ont. Dieu défie les autres religions de produire de telles marques» (592). «*Histoire de la Chine:* Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger» (593). En cuanto al mahometismo, su información es también muy precaria. «Mahomet sans autorité» (595). «Qui rend témoignage de Mahomet?» (596). «Cualquiera puede hacer lo que hizo Mahoma; porque él no hizo milagros ni fue profetizado» (600). El mahometismo, con su moral relajada hecha para halagar a su pueblo, no reúne las condiciones de la verdadera religión. «Los que nos han igualado a las bestias, y los mahometanos que nos han dado como único bien los placeres de la tierra, incluso para la eternidad, ¿han aportado remedio a nuestras concupiscencias?» (430). El resultado es que, por el procedimiento de exclusión, llegamos a la religión judía. Y Pascal, siguiendo el procedimiento geométrico de los hechos históricos, hace ahora asistir al incrédulo, ya dispuesto a escuchar dócilmente, a una exposición de la Sagrada Escritura: creación del hombre, el pecado original, que resuelve el enigma de la contradicción dentro de la naturaleza humana; las profecías, las figuras, los milagros. Todo esto lo corrobora con el carácter histórico de los relatos, para lo cual acude a los datos que le suministra Ramón Martí. La conclusión es que los libros sagrados contienen hechos históricos, cuya veracidad está atestiguada por «testigos que se dejan degollar» (593). La novedad del procedimiento no es tampoco muy grande. Pascal pudo hallarla en los apologistas cristianos, desde Arnobio, Lactancio, Clemente de Alejandría hasta sus contemporáneos, como Grocio, en su tratado *De veritate religionis christianae.*

Por fin llegamos a la religión cristiana. Pascal sigue examinando los hechos históricos: las profecías, los milagros, la sublimidad de la doctrina, la vida de Jesucristo y la historia de la Iglesia, con sus mártires y sus santos. Todo ello constituye un conjunto impresionante de razones suficientes para

persuadir, pero que no alcanzan a *convencer*, porque no son argumentos que se dirijan a la razón. Para llegar a creer es necesaria la fe, y ésta es un don gratuito de Dios, un efecto de la gracia, que no podemos obtener, ni siquiera merecer por nosotros mismos. «La fe es un don de Dios. No creáis que decimos que es un don del raciocinio» (279).

El automatismo de la fe.—Al parecer habíamos llegado al término de este largo itinerario. El presunto neófito está ya dispuesto, mediante la acumulación de las razones anteriores, a la sumisión, a la humildad y al abandono total a la voluntad divina. Siente en su corazón un vacío profundo, preparado para recibir la gracia de la fe. Parece que solamente restaba esperar a que Dios se la concediera. Sin embargo, el espíritu geométrico de Pascal no se resigna a la espera puramente pasiva. Quiere acelerar el proceso de la recepción de la fe, y para esto acude a Descartes. No a sus pruebas «metafísicas», que ha rechazado como complicadas e insuficientes, por provenir de la razón, sino a su teoría mecanicista del cuerpo como máquina. Con la agravante de que Pascal la lleva mucho más lejos que Descartes, pues no sólo la aplica a los animales y al cuerpo del hombre, sino que la extiende también al espíritu, convirtiéndola en una especie de mecanicismo psicológico. Es lo que se ha llamado el automatismo de la fe [12]. La repetición mecánica de actos origina la *costumbre*, y la costumbre es una preparación para la fe. «No nos engañemos: nosotros somos autómatas tanto como espíritu, y de aquí proviene que el instrumento por el cual se hace la persuasión no es la sola demostración. ¡Qué pocas cosas hay demostradas! Las pruebas no convencen más que al espíritu. La costumbre hace nuestras pruebas más fuertes y más crudas; ella inclina al autómata, que arrastra al espíritu sin que éste lo piense. ¿Quién ha demostrado que amanecerá mañana, y que nosotros moriremos? ¿Hay algo más crudo? Es, pues, la costumbre la que nos persuade, y ella es la que hace tantos cristianos, y tantos turcos, paganos, oficios, soldados, etc. Es preciso adquirir una creencia más fácil, que es la de la costumbre, la cual nos hace creer las cosas sin violencia, sin artificio y sin argumentos, e inclina todas nuestras potencias a esta creencia, de suerte que nuestra alma cae naturalmente. No es bastante cuando no se cree más que por la fuerza de la convicción y cuando el autómata está inclinado a creer lo contrario. Es preciso creer con nuestras dos partes: el espíritu por las razones, que basta haber visto una vez en la vida;

[12] GEORGES DESGRIPPES, *Études sur Pascal. De l'automatisme à la foi* (París, Téqui, s.f.).

y el autómata, con la costumbre, que no le permite ya inclinarse a lo contrario. *Inclina cor meum, Deus*» (252). «La razón obra lentamente, mientras que el sentimiento actúa con rapidez y siempre está dispuesto a obrar. Por lo tanto, «es preciso poner nuestra fe en el sentimiento, pues de otra manera siempre será vacilante» (252). «El hombre está hecho de tal manera que, a fuerza de decirle que es tonto, se lo llega a creer, y, a fuerza de decírselo a sí mismo, termina por creerlo» (536). «Por las costumbres exteriores se acostumbra uno a las virtudes interiores» (781). «¿Qué son nuestros principios naturales, sino los principios a que nos acostumbramos? En los hijos, los que han recibido la costumbre de sus padres, como el cazar en los animales. Una costumbre diferente nos dará otros principios naturales, lo cual se ve por experiencia» (92). «La costumbre es una segunda naturaleza que destruye la primera. Y ¿qué es la naturaleza? ¿Por qué la costumbre no es natural? Yo tengo miedo de que esta naturaleza no sea ella también una primera costumbre, así como la costumbre es una segunda naturaleza» (93).

Una vez establecidos estos principios, la aplicación es fácil. El procedimiento consiste en que el incrédulo que desea sinceramente buscar la verdad se someta mecánicamente a una serie de actos externos de religión, como ponerse de rodillas, oír misas, santiguarse con agua bendita, rezar con los labios, etc. De esta manera, el cuerpo se va acostumbrando externamente a los actos de religión, y al fin el alma se acostumbrará también y terminará creyendo. «Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira» (233.250). «Trabajad, pues, no en convenceros por la argumentación de las pruebas de la existencia de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones» (233).

El argumento de la apuesta.—Pero, a pesar de tantas pruebas, históricas, sentimentales, mecánicas, etc., su incrédulo interlocutor (Méré, Mitton, Barreaux) todavía permanece duro y se resiste a creer. Por esto Pascal ha reservado para el final un argumento decisivo *ad hominem*, basado en el cálculo de probabilidades, ante el cual no tendrá más remedio que rendirse. Ahora ya no le va hablar a la razón, en la cual él mismo no confía, ni al sentimiento, ni a la imaginación, sino directamente a su punto más sensible, que es el interés. Ha visto muchas veces a su interlocutor en las salas de juego de París, y sabe que va a plantearle un dilema ante el cual no podrá menos de entregarse. Es la *règle des partis*, aplicada al interés personal o al egoísmo de cada uno. No podemos demostrar

ni llegar a la certeza de que exista Dios. Pero sí podemos apostar y tomar partido, en cuanto que su existencia o su no-existencia pueden ser convenientes y provechosas para nuestra felicidad en este mundo o en el otro. Esta felicidad es la que vamos a jugarnos a cara o cruz. Podemos ganar, o podemos perder. Pero en virtud del cálculo de probabilidades debemos comparar los riesgos de la ganancia o de la pérdida.

La cuestión se plantea de esta manera. La razón no puede decidir si existe Dios o no existe, porque entre nosotros y Dios hay una distancia infinita. Por lo tanto, vamos a apostar a cara o cruz y a arriesgarnos a que decida la suerte. Apostamos a favor de Dios. Si ganamos, lo ganamos todo. Si perdemos, no perdemos nada. Por lo tanto, es racional apostar y correr el riesgo de equivocarnos en una apuesta en que tenemos todas las probabilidades de ganar y ninguna de perder [13].

Al final, el incrédulo se ha dejado convencer, y ha tomado partido. Pero a sabiendas de que no sabemos nada de cierto, ni por la razón, ni por la filosofía, ni por el sentimiento, «car rien est certain». Simplemente nos decidimos a favor de lo que nos conviene, no sólo porque nos parece más probable—Pascal olvida aquí un poco su antiprobabilismo de las *Provinciales*—, sino porque con ello ganamos más. «Si solamente hubiéramos de obrar conforme a lo cierto, no deberíamos hacer nada por la religión, porque ella no es cierta. Pero ¡cuántas cosas hacemos por lo incierto, viajes por mar, batallas! Yo digo, pues, que no habría que hacer absolutamente nada, porque nada es cierto» (234). No es cierto que la religión sea verdadera y exista. «Pero ¿quién se atreverá a decir que es ciertamente posible que no exista?» (234).

El dramatismo y la teatralidad con que Pascal presenta este argumento ha contribuido a atribuírselo como el más característico de su pensamiento. Sin embargo, sus antecedentes son claros en Arnobio, en la filosofía musulmana y en Alano de Lille, que lo emplearon en términos idénticos y con una finalidad muy semejante [14]. La originalidad de Pascal, en este como en otros casos, se reduce a la forma de expresión. Su formación filosófica y teológica era tan sólo la de un aficionado. Tanto en las *Provinciales* como en la proyectada *Apología* brilla el genio literario, pero está ausente por completo el pensador profundo. Sus fuentes son escasas. Es excesivamente

[13] «Pensons le gain et la perte, en prenant choix que Dieu est. Estimons ces deux cas: si vous gagner, vous gagner tout: si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter» (233).

[14] MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Los precedentes musulmanes del «pari» de Pascal*, en *Huellas del Islam* (Madrid, Espasa-Calpe, 1941) p.164ss.

arriesgado acometer unos problemas tan difíciles contando solamente con el respaldo de Epicteto, De Vair, La Rochefoucauld, Montaigne, Charron y, en el mejor de los casos, de Ramón Sibiuda y Ramón Martí. Los chispazos del genio no bastan para suplir las deficiencias de la formación ni de la información. Por esto la obra de Pascal deja una impresión inevitable de improvisación y ligereza. El éxito de los *Pensamientos* se debe, en gran parte, a su estado fragmentario, inconnexo, lleno de aristas y contrastes, que permite a cada uno suplir con la imaginación lo que quizá habría sido la obra terminada. No sabemos lo que habría sido ésta si la muerte no le hubiera impedido llevarla a cabo. Pero aun corriendo el riesgo de suponer un plan sistemático y de ordenar, aproximadamente, esos fragmentos, dándoles un sentido dentro de un sistema amplio, el encanto se disipa en gran parte, y la impresión final es que hay más de oleaje en la superficie que de auténtica profundidad. Es francamente excesivo compararle con San Agustín, ni ver en Pascal un eco legítimo del espíritu agustiniano. Su intento de apología del cristianismo está intrínsecamente minado por un escepticismo antifilosófico, por un pesimismo anticristiano y por una estrechez de conceptos típicamente jansenistas. Su buena fe y su sinceridad son indudables. Pero sus procedimientos apologéticos dejan mucho que desear para poder considerarlos aceptables. El nada asustadizo Voltaire tuvo en esta ocasión el buen sentido de no dejarse convencer por el pesimismo antirracional y el pirronismo de los *Pensamientos*.

Su muerte.—Después de penosa enfermedad, soportada con ejemplar resignación, murió Pascal en 19 de agosto de 1662, recibiendo los Santos Sacramentos con muestras de la más profunda fe y piedad cristianas. ¿Murió jansenista, o sinceramente reconciliado y sometido a la Iglesia católica? La cuestión ha sido muy discutida. Como único testimonio queda el del párroco Beurrier, que le asistió en sus últimos momentos, y que después atenuó ante las protestas de la familia Pascal. Parece cierto que, después del episodio de las *Provinciales*, fue alejándose un poco de los «solitarios» de Port-Royal. Pero no hubo ninguna retractación explícita. En los *Pensamientos* saltan de vez en cuando frases punzantes que revelan que el resentimiento contra los jesuitas y la reacción contra las decisiones del Papa permanecían todavía vivos. «Los santos jamás se callaron. Después que Roma ha hablado y, según creemos, ha condenado la verdad; después que se han escrito libros en contra, y esos libros han sido censurados, es preciso gritar

tanto más alto cuanto más injustamente se nos censura y cuanto más violentamente se quiere ahogar la palabra, hasta que venga un Papa que escuche a las dos partes y consulte la antigüedad para hacer justicia... Si mis cartas son condenadas en Roma, lo que yo condeno en ellas es condenado en el cielo: *Ad tuum, Domine Iesu, tribunal appello* (*Pensées* 920). «Le Pape haït et craint les savants, qui ne lui sont pas soumis par voeu» (873). «L'Inquisition et la Société, les deux fléaux de la vérité» (920).

La Lógica de Port-Royal *.—Las actividades de los solitarios de Port-Royal des Champs, antigua abadía cisterciense fundada en 1204, y que desde 1635 se convirtió en foco de jansenismo con JUAN DUVERGIER DE HAURANNE, más conocido por abate de Saint-Cyran (1581-1643), apenas tienen interés directo para la historia de la filosofía.—ANTONIO ARNAULD (1612-94), natural de París y doctor de la Sorbona, hermano de la abadesa madre Angélica, fue el alma de la resistencia contra Roma. Aparte de sus obras teológicas, escribió una *Gramática general y razonada, Elementos de geometría, Reflexiones en orden a la elocuencia*. Aunque es el autor de las *Cuartas objeciones*, el fondo de su pensamiento es netamente cartesiano. Mantuvo correspondencia con Leibniz y polemizó duramente con Malebranche a propósito del *Traité de la nature et de la grâce* (1680), contra el que escribió *Traité des vraies et fausses idées* (1683), atacando su teoría de las ideas y la visión de las cosas en Dios. Contra Malebranche escribió asimismo *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce* (1685-6). Un año antes de morir, en Bruselas, combatió el ontologismo de Huyghens, teólogo de Lovaina, con su *Dissertatio bipartita an veritas propositionum quae necessario et immutabiliter verae sunt videatur in prima veritate* (1693).—PEDRO NICOLE (1625-95) es un carácter más pacífico y conciliador. Su *Système de la grâce générale* (1691) desagradó a Arnauld. Típicamente jansenista, aunque en forma disimulada, es su obra *Perpetuité de la Foi de l'Eglise sur l'Eucharistie* (1669). Escribió además *Traité de l'éducation d'un Prince* (1670) y *Essais de Morale* (1672, 1687), en que fundamenta las verdades absolutas y los principios de la moral en la razón divina universal. Su primera obra de juventud fue la *Logique ou l'Art de penser, contenant outre les règles communes plusieurs observations nouvelles propres á former le jugement* (París 1646). Se divide en cuatro partes: 1.ª Sobre las ideas. 2.ª Sobre los juicios, las palabras, las proposiciones y definiciones. 3.ª Sobre el raciocinio. 4.ª Sobre el método o «arte de bien disponer una serie de muchos pensamientos».

* **Bibliografía:** ARNAULD, P., *Oeuvres philosophiques*. Ed. JOURDAIN (París 1843). Ed. SIMON (París 1943); BRÉMOND, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. IV: *La conquête mystique. L'école de Port-Royal* (París, Bloud et Gay, 1920, 1929); CAPMANY, R. DE, *La tremenda aventura de Port-Royal* (Barcelona 1952); CHAIX-RUY, J., *Le jansénisme, Pascal et Port-Royal* (París, Alcan, 1930); GAZIER, F., *Port-Royal au XVIIe siècle* (París 1909); GAZIER, A., *Histoire du monastère de Port-Royal* (París 1923); LAPORTE, J., *La doctrine de Port-Royal* 2 vols. (París 1923; París, Vrin, 1951-2); SAINTE-BEUVE, C. A., *Port-Royal* 7 vols. (París 1867, 1923[8]); THOUVEREZ, E., *Pierre Nicole* (París, Gabalda, 1926).

Pero en ediciones sucesivas, a partir de 1662, se le añadieron muchos elementos nuevos, que hicieron de ella la obra filosófica típica de Port-Royal. La redacción es de Nicole, pero en ella intervino Arnauld, y se incorporaron muchas doctrinas cartesianas y de Pascal (I c.12; IV c.3-11). Reproduce las reglas del *Discurso del método* (IV 2), rechaza la definición aristotélica del alma (III 16), acepta el *cogito, ergo sum* como idea clara y distinta (I 1), sigue fielmente a Descartes en la noción de sustancia, atributos y modos (I 2), sostiene que no todas las ideas vienen de los sentidos y en particular la de Dios (I 2), identifica el alma con el pensamiento y el cuerpo con la extensión, con lo que establece la distinción radical entre alma y cuerpo (I 2), sigue fielmente a Descartes en la distinción entre ideas claras y distintas (I 9). Casi un siglo después Eusebio Amort († 1775) hizo una dura crítica de la *Lógica de Port-Royal* [15].

CAPITULO XIX

Tomás Hobbes (1588-1679) *

Vida y obras.—Nació en Westport, cerca de Malmesbury (Wittshire). Fue hijo de un pastor anglicano. Su nacimiento se anticipó por el terror de su madre ante la aproximación de la escuadra

[15] *Arte de Pensar, o Lógica admirable* (traducción por don Miguel Joseph Fernández, Madrid 1759); *Censura sobre el Arte de Pensar o Lógica admirable de don Antonio Arnaldo, doctor sorbónico, escrita en latín por el Padre Doctor don Eusebio Amort...*, y traducida en español por don Miguel Joseph Fernández (Madrid 1759).

* **Bibliografía:** *Ediciones: Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. por el mismo Hobbes, comprende: lógica, filosofía primera, física, política, matemáticas, en 2 vols. en 4.° (Amsterdam 1668); *The moral and political Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. por J. CAMPBELL (Londres 1750); *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. W. MOLESWORTH, 11 vols. (Londres 1839-45); *The English Works of Th. Hobbes*, ed. W. MOLESWORTH, 11 vols. (Londres 1839-45); *The Elements of Law, natural and politic*, ed. F. TONNIES (Londres 1889; Cambridge 1928²); *De Cive or the Citizen*, ed. S. P. LAMPRECHT (Nueva York 1949); *Leviathan*, ed. M. OAKESHOTT (Oxford 1946); *Leviatan, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, trad. de M. SÁNCHEZ SARTO (México, F. C. E., 1940).

Estudios: BATELLI, G., *Le dottrine politiche dell'Hobbes e dello Spinoza* (Firenze 1904); BAYLE, P., *Hobbes* (artículo en su *Diccionario*); BIANCA, G., *Diritto e Stato nel pensiero di T. Hobbes* (Nápoles 1946); BOWLE, J., *Hobbes and his Critics: A Study of Seventeenth Century Constitutionalism* (Londres 1951); BARNDT, F., *Thomas Hobbe's Mechanical Conception of Nature* (Copenhague-Londres 1928); ID., *Grundlinien der Philosophie von Th. Hobbes* (Kiel 1895); BROCKDORFF, C. VON, *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe* (Kiel 1929); ID., *Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes* (Kiel 1934); ID., *Die englische Aufklärungsphilosophie* (Munich 1924); CAPITANT, R., *Hobbes et l'Etat totalitaire:* Rev. de Phil. du Droit 1 y 2 (1936) 46-75; GADAVE, R., *Thomas Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté* (Tolosa 1907); GOOCH, G. P., *Hobbes* (Londres 1940); GOUGH, J. W., *The social Contract: A critical Study of its Development* (Oxford 1936, 1956); HÖNIGSWALD, R., *Hobbes und die Staatsphilosophie* (Munich, Reinhardt, 1924); LAIRD, J., *Hobbes* (Londres 1934); LANDRY, B., *Hobbes* (París, «Les Grands Philosophes», 1930); LEVI, A., *La filosofia di Tommaso Hobbes* (Milán 1929); LYON, G., *La philosophie de Hobbes* (París 1893); POLIN, R., *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (París 1953); ROBERTSON, G. C., *Hobbes* (Edimburgo-Londres, Philos. Clasics, 1886); ROSSI, M. M., *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno. I: Le origini del deismo. II: L'evoluzione del pensiero di Hobbes* (Firenze 1942); STEPHEN, L., *Hobbes* (Londres 1904); STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its basis and its genesis*. Trad. inglesa del manuscrito alemán inédito, por ELSA M. SINCLAIR (Oxford, Clarendon Press, 1936); TAYLOR, A. E., *Thomas Hobbes* (Londres 1908); TÖNNIES, F., *Thomas Hobbes' Leben und Lehre* (Stuttgart 1896); ID., *Hobbes, der Mann und der Denker* (Leipzig 1912; Stuttgart 1925); ID., *Vida y obras de Hobbes*. Trad. esp. de E. IMAZ (Madrid, Rev. de Occidente, 1932); VIALATOUX, J., *La cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation* (París, Gabalda, 1935); WEBER, M., *Wirtschaftgeschichte* (Munich-Leipzig 1924).

española a las costas inglesas. Hobbes dice en su autobiografía que su madre dio a luz dos gemelos: al miedo y a él. A los catorce años (1603) ingresó en el Magdalen Hall de Oxford, centro puritano donde dominaba la filosofía nominalista [1]. Adquirió gran destreza en la dialéctica, a la vez que una profunda aversión a la escolástica. En 1607 se graduó de bachiller. Recibió la *licentia docendi* en 1608, y ese mismo año entró al servicio del barón William Cavendish (después conde de Devonshire), con cuya familia mantuvo estrechas relaciones de amistad hasta su muerte. De 1610 a 1613 acompañó al hijo de Cavendish en un viaje por Francia e Italia. Su estancia en París coincidió con el asesinato de Enrique IV, que le causó profunda impresión. Regresó a Inglaterra, y en 1621 entró en relación con Francisco Bacon, cuyos *Essais* tradujo al latín, pero no llegó a compenetrarse con su pensamiento. Calificaba la experimentación baconiana de «práctica de boticarios». En cambio, le entusiasmó el *De Veritate*, de Cherbury, que leyó en 1624. Su preocupación por los problemas políticos de Inglaterra le hizo inclinarse al absolutismo. En 1629 tradujo Tucídides, para poner de relieve la ineptitud de la democracia: «Democracia... quam sit inepta et quantum caetu plus sapit unus homo» *(Autobiografía)*.

En 1628 murió su alumno William Cavendish, y Hobbes fue nombrado preceptor del hijo de Sir Gervasio Clifton, en cuya compañía volvió a Francia (1629-1631). Se interesó por la lógica, la filosofía y las matemáticas. Estudió los *Elementos* de Euclides, pero no pasó de ser un matemático mediocre, aunque se propuso ampliar a toda la filosofía el método matemático basado en la cantidad y el movimiento, contraponiendo la razón a los sentidos. En un tercer viaje a Francia (1634-37) conoció al P. Mersenne («Mersennus, fidus amicus, vir doctus, sapiens eximieque bonus»), quien le puso en relación con Gassendi y Descartes, aunque no llegó a simpatizar con el último. Coincide con él en su tendencia mecanicista y en el aprecio del método matemático, pero su corporalismo chocaba con las tendencias espiritualistas de Descartes. La antítesis cartesiana entre espíritu y extensión se resolvía en una suma: espíritu más extensión. En Hobbes se convertirá en una resta; suprimirá el espíritu, dejando solamente la extensión, los cuerpos. En París conoció a Huygens y en Florencia a Galileo, a quien siempre profesó profunda admiración.

En 1637 regresó a Inglaterra y emprendió la composición de una obra enciclopédica, que debía comprender tres partes: *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*. Pero las agitaciones políticas y religiosas de su país le obligaron a volver a Francia, donde pasó once años (1640-

[1] Desde el siglo XV al XVII domina en Oxford una lógica de carácter nominalista, que influirá en Hobbes y Locke. En 1637 se imprimieron la *Física* y la *Lógica* de Buridán, y en 1675, la *Lógica* de Ockham. G. Buchanan y A. Melville introdujeron la lógica ramista en Inglaterra, y sir William Temple (1533-1626) en Oxford y Dublín. No se destaca ninguna figura notable. Sólo merecen una rápida mención: JOHN SANDERSON (1587-1602), *Institutionum dialecticarum libri IV* (1589); JOHN CASE, *Speculum moralium quaestionum in universam Ethicen Aristotelis* (1585); RICARDO CRAKANTORPE (1569-1624), *Metaphysicae reliquarum scientiarum apex et culmen, index et praeses* (1619), *Logicae libri V de praedicabilibus* (1622); TOMÁS WILSON, *The rule of reason, containing the arte of logique* (1552); RAFAEL LEVER, *The philosopher's Game* (1563). *Art of reason rightly termed Witcraft* (1573); NATANAEL CARPENTER (1588-1628) en su *Philosophia libera* (1621) sigue el aristotelismo.

51). El P. Mersenne le dio a conocer el manuscrito de las *Meditaciones*, de Descartes, con el ruego de que manifestase su opinión: Hobbes formuló su juicio en las *Terceras objeciones* (1640). Sus preocupaciones políticas en favor del absolutismo aparecen en un breve tratado: *The Elements of Law, natural and politic* (1640). En 1642 publicó en París *De Cive (Elementa philosophica seu politica de Cive, id est, de vita civili et politica prudenter instituenda)*, que comprende tres partes: *Libertas* (deberes de los hombres en cuanto hombres), *Imperium* (deberes de los hombres en cuanto ciudadanos), *Religio* (deberes en cuanto cristianos). En 1647 apareció la segunda edición en Amsterdam, en 1649 la traducción francesa y la inglesa en 1651. Esta obra dio origen a una larga y áspera polémica con Bramhall, obispo arminiano de Londonderry, que defendió la libertad contra el determinismo de Hobbes [2].

En 1646 fue nombrado preceptor de matemáticas en París del futuro Carlos II, entonces príncipe de Gales. Pero en 1649 triunfó la revolución puritana de Cromwell (1599-1658) y Carlos I fue decapitado. Hobbes siguió escribiendo sobre temas políticos. *Human nature or the fundamental elements of policy* (Londres 1650). *De corpore politico* (1650). Deseando volver a Inglaterra, redactó el *Leviathan or the matter, form and power of a common wealth ecclesiastical and civil* (Londres 1651), para atraer la atención del nuevo amo de su país. Con el nombre bíblico de *Leviatán* designa a la multitud popular, sometida por el poder civil soberano. Comprende cuatro partes: 1.ª Naturaleza del hombre y de las leyes naturales. 2.ª Naturaleza de la sociedad civil y derechos del poder soberano. 3.ª De la sociedad cristiana. 4.ª Del reino de las tinieblas. Las dos últimas partes son una crítica del poder eclesiástico, atacando especialmente a la Iglesia católica. La segunda edición se publicó en Londres en 1680, y en 1668 una versión latina con tres diálogos apologéticos. Los realistas consideraron el libro como una traición, y Carlos II le manifestó su disgusto. También fue mal acogido por los ministros anglicanos y el clero francés.

Cromwell concedió una amnistía en 1651. Hobbes regresó a Inglaterra en 1653, alojándose en el castillo de Cavendish, donde vivió en adelante, en relación con los realistas, pero simpatizando con el gobierno del Protector, por quien no fue molestado. En 1655 publicó en Londres *De Corpore (Elementorum philosophiae sectio prima)*, traducido al inglés el año siguiente. En el prefacio compara a los teólogos a la «Empousa», de Aristófanes, con dos pies: uno de bronce (la Sagrada Escritura) y otro de asno (su metafísica). En 1657 apareció la segunda parte, *De Homine (Elementorum philosophiae sectio secunda)*, con lo cual quedaba completo su sistema filosófico.

Estas obras dieron lugar a violentas polémicas. A propósito del *De Corpore*, dos profesores de Oxford, el astrónomo Ward *(In Th.*

[2] Hobbes no contestó de momento. Pero más tarde lo hizo con *A letter about liberty and necessity* (Londres 1654), a la que Bramhall replicó con *A defence of true liberty from antecedent and extrinsecaly necessity* (Londres 1655). Hobbes volvió a contestar con *The question concerning*, etcétera (1656). El mismo Bramhall atacó duramente el «veneno» del *Leviathan* en 1658.

Hobbes philosophiam exercitatio) y el geómetra John Wallis *(Elenchus geometriae hobbianae)* atacaron no solamente su parte matemática como floja y mediocre, sino también su ideas religiosas, acusándole de ateo, y la lealtad de sus sentimientos políticos. También le combatió el físico Roberto Boyle. Hobbes contestó con *Six lessons to the professors of astronomy and geometry* (1656). A otra obra de Wallis *(Hobbius heautontimeromenos* 1661) replicó con *Considerations upon the reputation, loyalty, manners and religion of Thomas Hobbes* (1662).

A pesar de sus concomitancias con el régimen de Cromwell, Carlos II, su antiguo discípulo, le favoreció a su retorno (1660) y le concedió una pensión. En sus últimos años, cansado quizá de luchas políticas, se dedicó a traducir Homero y a la historia. Compuso una *Historia ecclesiastica carmine elegiaca concinnata* (publicada en 1688) y una *Historia del régimen parlamentario* (1640-1660), una autobiografía en versos latinos *(Vita. Thomae Hobbes carmine expressa,* (1679) y *Behemoth, History of the causes of the civils wars of England,* terminada en 1668 y publicada en 1679 [3]. A los noventa y un años sufrió un ataque de apoplejía. Cuando el médico le anunció que no le quedaban esperanzas de vida, contestó: «Me siento feliz por encontrar un agujero para escapar de este mundo». Murió en Hardwick el 4 de diciembre de 1679.

Hobbes debe su fama, sobre todo, a sus doctrinas políticas. Pero para comprenderlas es preciso situarlas en el estado de Inglaterra en su tiempo, en medio de luchas religiosas y guerras civiles. Por huir de la anarquía llega al absolutismo, y atenúa e incluso llega a anular los derechos de los ciudadanos con el propósito de salvar la libertad posible dentro del orden y la ley. Como filósofo no tiene gran originalidad. Sin embargo, su valor no es desdeñable, en cuanto que representa el racionalismo, el matematicismo, el mecanicismo y el materialismo, preludiando el empirismo de sus sucesores. Hipólito Taine lo califica de «un de ces esprits puissants et limités qu'on nomme positifs... efficaces et brutaux comme une machine d'acier» [4]. Por la sobriedad y precisión de su estilo, el vigor y claridad de su expresión y la finura incisiva de su ironía, es considerado entre los clásicos de la lengua inglesa.

La realidad. Corporalismo.—No hay más realidad que los cuerpos. Cuerpo es todo lo sensible y experimentable, lo composible y divisible, lo que se puede sumar o restar. Los cuerpos son la única sustancia real, y el movimiento es la única explicación de los fenómenos naturales. Los cuerpos y el movimiento bastan para explicar todos los fenómenos y todas las cosas. Lo que llamamos espíritu no es más que un resultado o una manifestación de los movimientos corpóreos. Es «un cuerpo natural tan sutil, que no actúa sobre los sentidos, pero que ocupa un lugar, como podría llenarlo la imagen

[3] F. Tönnies, *Behemoth, or the Long Parliament* (Londres 1889).
[4] H. Taine, *Littérature anglaise* t.3 p.29.

de un cuerpo visible. Algo así como una figura sin color, pero con dimensiones» [5]. Dios mismo es corpóreo. Decir que Dios es una sustancia incorpórea es lo mismo que negar su existencia. Si los teólogos dicen que es incorpóreo, es nada más que para distinguirlo de los cuerpos sensibles groseros [6]. Los cuerpos se dividen en: *naturales* y *artificiales* (producidos por el hombre), y éstos, a su vez, en *civiles* o sociales y *morales*.

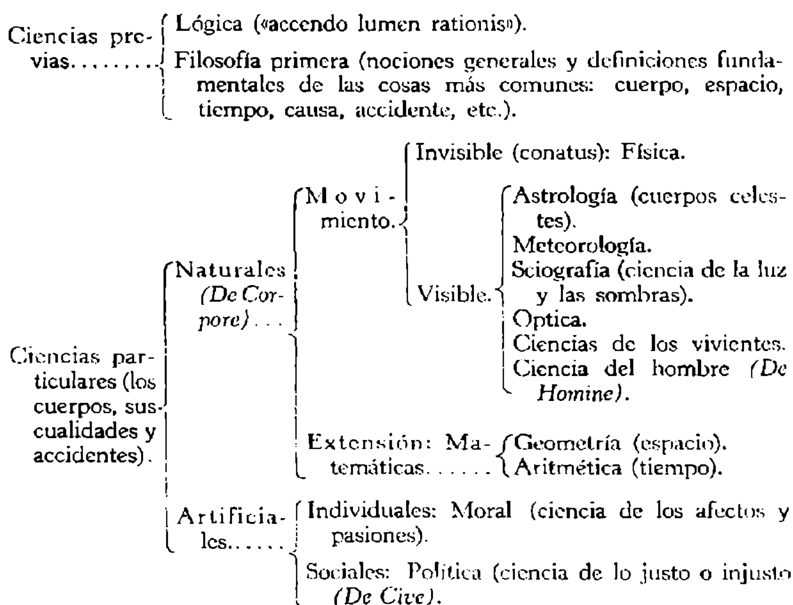
La filosofía.—Es el conocimiento racional de las causas por sus efectos y de los efectos por sus causas. Pero esta noción hay que entenderla en función de la lógica nominalista de Oxford y del corporalismo, que Hobbes lleva hasta sus últimas consecuencias. Ockham negó la validez de la teología racional y remitía a la revelación y a la fe los conocimientos que exceden el campo de la pura razón. Hobbes prescinde de ambas cosas. No reconoce más realidad que los cuerpos (bodies), a los que aplica de manera inflexible los principios de su psicología mecanicista. Solamente existen cuerpos, y éste es el objeto de la filosofía. La filosofía versa nada más que sobre los cuerpos y sus propiedades o accidentes, conocidos por experiencia interna o externa. «La filosofía tiene por objeto todo cuerpo que se forma y posee alguna cualidad» [7]. Fuera de los cuerpos no hay ciencia real. Lo suprasensible no entra en la ciencia. Los espíritus pueden ser objetos de fe, pero no de ciencia. Dios queda excluido del campo de la filosofía, porque, siendo eterno, no puede formarse, esto es, componerse ni dividirse. Lo mismo sucede con los ángeles y las almas. O son vanas imágenes, como las que vemos en sueños, o son incorpóreos, lo cual quiere decir que no son sustancias, porque toda sustancia es cuerpo.

Siendo corpórea toda la realidad, a toda ella pueden aplicársele con todo rigor los procedimientos de la geometría, que es la ciencia más exacta, extendiéndolos hasta la moral y la política. «Si los filósofos moralistas hubiesen actuado con el mismo éxito que el que han logrado los geómetras, no veo nada en esta vida que pudiera contribuir más a la felicidad que la actividad humana. Si se tuviera noción de las magnitudes geométricas, la ambición y la avaricia—cuya fuerza se basa en las falsas opiniones que el vulgo tiene sobre los conceptos de derecho e injusticia—serían impotentes y el género humano disfrutaría de un período de paz tan constante, que parecería

[5] *Computatio sine Logica* c.1 § 5.
[6] *Leviathan* II 12.
[7] «Subiectum philosophiae, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cuius generatio aliqua concipi et cuius comparatio secundum ullam eius considerationem institui potest» (*De corpore* p.1.ª c.1 § 8).

no debería lucharse más que por cuestiones de territorio, esto es, por la multiplicación de los hombres»[8]. La filosofía tiene ante todo un fin práctico y ordenado a la acción. «Scientia propter potentiam; theorema... propter problemata...; omnis denique speculatio, actionis vel operis alicuius gratia instituta est»[9].

A la división de los cuerpos corresponde la de las ciencias:



Lógica.—La lógica es el principio, que enciende la luz de la razón (accendo lumen rationis). No es más que cálculo (computatio), suma o resta de ideas. «Filosofar es razonar, y razonar no es más que contar, sumar o restar». Filosofar es pensar justamente, y pensar es añadir o separar una noción de otra, es sumar o restar, contar o calcular. «Per ratiocinationem autem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta, cognoscere residuum. Raciocinari igitur idem est quod addere et subtrahere.» «Recidit itaque ratiocinatio omnis ad duas operationes animi, additionem et substractionem»[10].

Para entender este procedimiento hay que tener en cuenta la lógica nominalista de Hobbes. Las operaciones matemá-

[8] *De Cive*, dedicatoria.
[9] *De Corpore* I c.1,6.
[10] *De Corpore* I c.1,2.

ticas versan sobre números y cantidades; las de la filosofía sobre palabras, las cuales son signos necesarios de las ideas antes que de las cosas. Al filósofo le basta combinar lógicamente las palabras entre sí. Los conceptos universales no son más que palabras. «Genus et universale, nominum, non rerum, nomina sunt». Y las palabras son signos de los objetos, que sirven para conservar los pensamientos en la memoria y comunicarlos a los demás. Los universales se forman mediante la experiencia. Si vemos un cuerpo de lejos, solamente percibimos que es un *cuerpo*. Pero si se acerca y lo distinguimos mejor, vemos que se mueve y percibimos que es un *cuerpo animado*. Si se acerca más y lo oímos hablar, percibimos que es un *cuerpo animal racional*, es decir, un *hombre*. De esta manera vamos añadiendo al cuerpo las propiedades distintivas genéricas y específicas de animal racional. Y, a la inversa, si sustraemos al hombre esas propiedades de animal y racional, solamente nos queda un *cuerpo*. El mismo procedimiento de adición y sustracción puede aplicarse a todas las demás realidades naturales o artificiales: al espacio y al tiempo, a las figuras y movimientos, a los deberes, a las leyes, a la política, etc.

Una vez obtenidas las nociones universales (palabras) y sus definiciones, se aplica el mismo procedimiento a las proposiciones que resultan de su unión: al juicio, al silogismo, que se compone de dos proposiciones, y a la demostración, que consta de una serie de silogismos. El raciocinio es también un cálculo, que consiste en sumar o restar conceptos (palabras). De esta manera, por un procedimiento de adición, se pasa de las nociones a las proposiciones, de éstas a los silogismos y de éstos a la demostración; y, a la inversa, por un procedimiento de sustracción, descomposición o división, se vuelve otra vez a las nociones. Todo ello siguiendo simplemente un procedimiento aritmético de composición, partiendo de lo simple para llegar a lo compuesto; o de descomposición, partiendo de lo compuesto para llegar a lo simple [11].

La ciencia se constituye por una concatenación de consecuencias, derivadas de un principio o una noción fundamental, de donde resulta su carácter convencional. Nuestra ciencia es limitada. Solamente podemos tener ciencia cierta de las cosas hechas por nosotros, o de las que nosotros mismos crea-

[11] «La proposición se constituye por la adición de dos nombres; el silogismo, por la de dos proposiciones; la demostración, por la de muchos silogismos. Esta manera de proceder conduce a la ciencia. Porque una vez bien definidos los nombres, por la conexión de los nombres en las proposiciones y por la de las proposiciones en los silogismos, se llega a una conclusión, que es la suma de todas las proposiciones precedentes. Y esto es la ciencia, es decir, el conocimiento de las consecuencias de una palabra a otra palabra» (*Leviathan* c.7, ed. Molesworth III p.52).

mos, pero no de las creadas por Dios. Las ciencias matemáticas, morales y políticas son creaciones convencionales nuestras, y, por lo tanto, podemos tener certeza de ellas. Pero no podemos tenerla de las cosas naturales. Por los sentidos percibimos los efectos—fenómenos—, y podemos indagar sus causas. Pero solamente podemos llegar a hipótesis probables, porque dependen de la voluntad de Dios, el cual puede producir un mismo efecto de muchas maneras distintas [12].

Tenemos, pues, una versión nominalista del matematicismo cartesiano. La ciencia no versa sobre cosas, que son variables y contingentes, sino sobre palabras, es decir, sobre símbolos o nociones abstractas, que son fijas y necesarias. «La verdad no consiste en las cosas, sino en las palabras»: «Veritas in dicto, non in re consistit» [13]. Combinando entre sí esas nociones (palabras) por la razón, con un método deductivo riguroso, llegamos a conclusiones ciertas, necesarias y científicas. El método es analítico cuando se parte de la experiencia hasta llegar a las nociones y definiciones fundamentales; y sintético, cuando se parte de esas nociones primeras, para ir deduciendo rigurosamente consecuencias hasta dar razón y explicación de las realidades particulares. Así vemos por qué Hobbes calificaba el método experimental de Bacón de «práctica de boticarios». Su ideal no es una ciencia experimental, sino construida por la razón, a base de nociones puras y abstractas (palabras, en sentido nominalista), conforme a las reglas del cálculo aritmético. La ciencia será, pues, un puro cálculo mental, una suma o resta de «ideas» o de símbolos verbales (palabras), abstraídos de la contingencia de las cosas que representan. La ciencia tiene su primera base en la experiencia, pero no depende de ella. Es una inducción o deducción puramente mental y racional. «Con las ciencias sucede como con las plantas: el crecimiento y la multiplicación vienen de las raíces, y el descubrimiento de las teorías no es más que el conocimiento prolongado de la construcción del objeto» [14].

Así, pues, la ciencia se constituye a base de nombres, de palabras, de símbolos verbales de las cosas. Hay dos clases de palabras: propias, que designan un solo individuo; y comunes, que abarcan un conjunto de individuos y constituyen los uni-

[12] «A los hombres solamente se les concede la ciencia de aquellas cosas cuya generación depende de su misma voluntad... porque somos nosotros mismos quienes creamos las figuras hay geometría y es demostrable. Además, la política y la ética, esto es, la ciencia de lo justo e injusto, de lo bueno y lo malo, puede demostrarse *a priori*: de hecho, sus principios, los conceptos de lo justo, de lo bueno y de los contrarios, nos son conocidos porque nosotros mismos creamos las causas de la justicia, esto es, las leyes y los tratados» (*De hom.* 10; *De Corpore* IV 25).

[13] *De Corpore* I 3,7.8.

[14] *Six Lessons*, epístola dedicatoria; ed. E. W. Molesworth VII p.188.

versales. Pero el universal no necesita más que de la imaginación, por la cual recordamos la impresión que las cosas sensibles han causado en nuestro espíritu [15]. Una proposición es verdadera cuando en ella se unen dos nombres que convienen a una misma cosa. Y falsa, cuando convienen a cosas distintas. De aquí la importancia de precisar bien las nociones y palabras, que en el raciocinio hacen las veces de los guarismos en matemáticas, y a las cuales se aplica el procedimiento de sumar y restar. Para obtener buenas demostraciones científicas basta sumar o restar bien las palabras. Con lo cual, el orden de constitución de la ciencia será: primero ordenar bien las palabras, después ordenar éstas en juicios, y, finalmente, los juicios en silogismos, raciocinios y demostraciones.

Filosofía primera.—Es el conjunto previo de nociones fundamentales: espacio, tiempo, accidente, causa y efecto, potencia y acto, aplicables a la física. *Espacio* es la imagen de una cosa existente, concebida en cuanto que existe: «Phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est nullo alio eius rei accidente considerato, praeter quam quod apparet extra imaginantem» [16]. *Tiempo* es la imagen de una cosa que pasa de un lugar a otro y deja su huella en la inteligencia: «Phantasma motus quatenus in motu imaginamur prius et posterius sive successionem». *Accidente*, no se opone a la sustancia, sino que es esencial a ella. *Causa* consiste en ciertos accidentes del agente y del paciente que, cuando coinciden, producen un efecto: «Causa itaque effectuum omnium in certis consistit agentium et patientium accidentibus quae cum adsint omnia, effectus producitur; si aliquod eorum desit, non producitur» [17]. *Cuerpo* es «algo que no depende de nuestro pensamiento y que coincide o se coextiende con alguna parte del espacio»: «Corpus est aliquid non dependens a nostra cogitatione, cum spatii parte aliqua coincidit vel coextenditur» [18].

Física.—Hobbes aborda el tema de la física desde un punto de vista mecanicista, en función de las leyes lógicas del cálculo. Con ello construye una «física» puramente *a priori*, no basada en la experiencia, sino como una hipótesis mental, aplicando el método deductivo a las nociones generales establecidas en la filosofía primera. «Ad modum investigandum aliquem, iuxta

[15] «Los conceptos que corresponden a ellos (los individuos) son imágenes o fantasmas de los objetos singulares. Y así, para comprender el valor del universal, no hay necesidad de otra facultad que la imaginativa, que nos evoca qué palabras de ese género han suscitado en nuestro espíritu unas veces una cosa y otras otra» (*De Corpore* c.2 § 9).

[16] *De Corpore* c.7 § 3.

[17] *De Corpore* c.9 § 3.

[18] *De Corpore* c.8 § 1.

quem, non dico generata sunt (phaenomena) sed generari potuerunt»[19]. De aquí resulta una explicación de los «fenómenos» del mundo físico, considerando los cuerpos como sustancias materiales, cuya propiedad esencial es la extensión (magnitudo), entre las cuales no se dan más que relaciones cuantitativas y de movimiento (motus).

La extensión es un elemento inmutable e invariable, no sujeto a las generaciones y corrupciones. Las mutaciones (calor, frío, color, nacimiento, muerte) afectan a los accidentes, que son propiedades variables y pueden influirse y modificarse mutuamente de manera más o menos profunda. El movimiento es «unius loci privatio et alterius adquisitio continua». Es activo y tiene dos aspectos: uno interno, de impulso («conatus», «endeavour»), que viene a ser el principio motor que se lanza hacia un objeto («conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum»). El ímpetu es la fuerza propulsora, aceleradora de la velocidad («impetum esse ipsam velocitatem, sed consideratam in puncto quolibet temporis, in quo fit transitus»). En virtud del movimiento, los cuerpos actúan unos sobre otros a manera de causas, de donde resulta un determinismo riguroso en el orden causal. Toda verdadera causa es necesaria, pues el consiguiente está determinado por el antecedente.

Hobbes aplica estos principios estudiando primeramente los «principios naturales del movimiento (geometría), después los efectos del movimiento de un cuerpo sobre otros (mecánica), y, por último, los «efectos de los movimientos en las partículas de los cuerpos» (física). De todo lo cual resulta una «física» de carácter esencialmente teórico, matemático y abstracto, construida sin relación con los datos de la experiencia. En lugar de estudiar los cuerpos en sí mismos, se consideran los «fenómenos» o los «fantasmas» abstractos, representativos, despojados *a priori* de sus cualidades, y reducidos arbitrariamente a extensión y movimiento, a la manera cartesiana. Es decir, una física apta para establecer cálculos matemáticos, pero desligada de la realidad.

Psicología.—La teoría psicológica de Hobbes responde a su física mecanicista. Descartes redujo la esencia de los cuerpos a la extensión, con dos modos: figura y movimiento. Hobbes hace lo mismo con todas las cosas, incluso con los espíritus. El alma es un espíritu, pero corpóreo. Es un cuerpo natural,

[19] *De Corpore* I pars IV; *Physica* c.25,1.

tan sutil que no puede ser percibido por los sentidos [20]. «Es un cuerpo demasiado tenue y demasiado sutil para que sea posible representarlo». Tiene dimensiones y ocupa un espacio. Una sustancia sin dimensiones es una idea que implica contradicción. «Concebir un espíritu es concebir una cosa que tiene dimensiones». Solamente podemos concebirlo como «figuras sin color». De esta noción corporalista del espíritu resulta una psicología esencialmente sensista y mecanicista. «La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades naturales» [21]. El alma tiene dos clases de potencias o facultades: de movimiento y de acción. El cuerpo tiene tres facultades: nutritiva, motora y generativa; y el espíritu, dos: la de moverse y la de conocer o concebir, que, a su vez, se descompone en otras tres: sensación, memoria e imaginación [22].

Todo conocimiento proviene de los sentidos (origo omnium nominatur sensus). «La sensación (sensio) es el principio del conocimiento y de ella se deriva todo el saber» [23]. El sujeto es el animal o el ser senciente. La sensación no es más que una reacción mecánica de nuestros sentidos, producida por los movimientos de los cuerpos exteriores, los cuales se transmiten al cerebro a través de los nervios y se convierten en cualidades sensibles. «La sensación no es más que el movimiento de ciertas partes que existen en el interior del ser senciente, y estas partes son los órganos con ayuda de los cuales sentimos»: «Sensio igitur in sentiente nihil aliud esse potest, praeter motum partium aliquarum intus in sentiente existentium... Fit... conatui ab obiecto conatus ab organo contrarius... Demum ex ea reactione aliquando durante ipsum existit phantasma» [24].

Hobbes reduce los cuerpos a extensión y las cualidades a movimiento. Fuera de nosotros no existen más que cuerpos, con extensión y movimiento. Las cualidades sensibles (luz, color, olor, sonido) son puras apariencias subjetivas, cuya única objetividad consiste en ser puro movimiento. La luz no es más que una perturbación mecánica de nuestros ojos, lo mismo que cuando recibimos un golpe. El cerebro puede conservar esas impresiones, a manera de huellas debilitadas, y reproducirlas por medio de la imaginación, que es una percepción oscura y confusa, una sensación debilitada, aunque continua, que representa los fantasmas en cuanto presentes en el tiem-

[20] *Human nature* c.2,4; *Engl. Works* IV p.60.
[21] *Human nature* c.1,4.
[22] *Human nature* c.1,6-7.
[23] *Human nature* c.1,1.
[24] *De Corp.* IV c.25,2.

po; o por medio de la memoria, que los representa en cuanto ausentes o pasados en el tiempo. La memoria consiste en sentir que se ha sentido: «sentire se sentisse, meminisse est» [25].

El punto inicial de la Psicología de Hobbes es la percepción, el fenómeno (φάινεσθαι, φαινόμενον), de cuya naturaleza depende la posibilidad y realidad de la experiencia [26]. Anticipándose a Kant, Hobbes asigna al fenómeno, como condiciones indispensables, el espacio y el tiempo. La extensión no se concibe sino en el espacio, con tres dimensiones. El espacio puede concebirse como lleno o vacío, pero es una condición indispensable para la realidad de la experiencia, pues siempre concebimos los objetos como localizados en el espacio [27]. Tampoco puede darse experiencia sino en función del movimiento, es decir, de las modificaciones a que están sometidos los cuerpos, y, por lo tanto, en relación con el tiempo. Una sensación aislada y estática, por ejemplo, de la vista, no nos hace conocer la cosa. Es necesaria la coherencia simultánea de diversas sensaciones. «Adeo sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt» [28]. Así, pues, el tiempo, junto con el espacio, son una condición indispensable de toda experiencia.

Por esta razón, la memoria tiene una función indispensable en la experiencia. «No podemos percibir las cosas sin el fluir del instante, es decir, sin el tiempo. Ahora bien, para percibir el tiempo hace falta la memoria» [29], que es la condición de la continuidad de la experiencia y de toda continuidad psíquica. Significa la totalidad de la experiencia, sin la cual no sería posible ninguna experiencia particular [30].

El lenguaje está en estrecha relación con la memoria. Pero Hobbes no acierta a explicar la relación entre el pensamiento y la palabra. Unas veces parece indicar que el lenguaje no es más que un conjunto de signos arbitrarios inventados por los hombres, y otras considera «increíble» que los hombres «se hayan reunido un día en consejo para establecer por decreto el sentido de las palabras y las frases»: «Nam convenisse quondam in consilium homines, ut verba verborumque contextus quid significarent decreto statuerent, incredibile est» [31].

La razón no se distingue esencialmente de los sentidos ni

25 *Human nature* c.1,1; *De Corp.* c.25,8.
26 *De Corp.* IV c.25,1.
27 *De Corp.* c.7,2.
28 *De Corp.* c.25,5.
29 *De Corp.* c.25,4-5.
30 Kant aprovechará estas nociones, aunque dándoles un «giro copernicano», colocando el espacio y el tiempo como formas *a priori* dentro del sujeto. R. Hönigswald, *La psychologie de Thomas Hobbes* (Arch. de Philosophie vol.12 c.2: La pensée et l'influence de Th. H. [Paris 1936] p.22).
31 Ed. Molesworth, op. lat. II p.89.

de la imaginación. Es la facultad de combinar y organizar simbólicamente los fantasmas. Su función consiste en imponer nombres generales a las cosas, los cuales utilizamos como signos distintivos para nuestro uso interior o como signos externos de nuestras ideas. La razón puede asociar o disociar las impresiones sensibles, haciendo discursos mentales, los cuales no son más que un cálculo mecánico, por el cual sumamos o sustraemos nociones, pasando de una «idea» a otra. El método correcto consiste en pasar de las palabras a las proposiciones, de las proposiciones a los silogismos, hasta llegar a las consecuencias de todas las palabras que se refieren a la ciencia [32].

Acciones y pasiones.—La sensación es causa de placer o de dolor. El movimiento, mediante el influjo de la imaginación, produce en el alma dos clases de efectos: acciones y pasiones. Las acciones son una especie de reacción o rebote completo del movimiento en el alma, que sale hacia fuera en forma de movimientos exteriores, como andar, hablar, etc. Las pasiones son reacciones incompletas que permanecen en el interior. Hay dos pasiones fundamentales: el amor, que es la tendencia hacia el bien, y el odio, o repulsión del mal. La posesión del objeto amado causa gozo y su ausencia deseo. El influjo del objeto odiado causa sufrimiento o pena. Las pasiones son el principio motor de nuestras acciones. El hombre está envuelto en un conjunto de influencias, unas favorables y otras contrarias. Las pasiones luchan entre sí, a fin de conseguir el bien apetecido o evitar el mal que se teme, lo mismo que los caballos en una carrera se esfuerzan por prevalecer sobre sus contrincantes, hasta que logran triunfar los más fuertes. El premio de esta competición es el predominio de los deseos más vehementes. La voluntad no es más que el conjunto de las pasiones. Y la deliberación un estado del alma en que se suceden alternativamente movimientos de atracción o de repulsión respecto de un objeto, luchando y contrarrestándose entre sí, hasta que prevalece el impulso más potente [33].

[32] *Leviathan* c.3,16.

[33] Véase la enumeración de pasiones, comparada a una carrera de caballos: «Esforzarse es *deseo*. Relajarse es *sensualidad*. Considerar a los que quedan atrás es *gloria*. Considerar a los que están delante es *humildad*. Perder terreno mirando atrás es *vanagloria*. Estar detenido es *rabia*. Volver sobre sus pasos es *arrepentimiento*. Ansiar hacia adelante es *esperanza*. Estar fatigado es *desesperación*. Esforzarse por alcanzar al más cercano es *emulación*. Suplantarlo o hacerlo caer es *envidia*. Decidirse a saltar un obstáculo previsto es *valor*. Saltar un obstáculo imprevisto es *cólera*. Saltar un obstáculo con facilidad es *magnanimidad*. Recular ante pequeños obstáculos es *pusilanimidad*. Caer de improviso es una disposición para *llorar*. Ver caer a otro es disposición para *reír*. Ver adelantar a otro contra nuestra voluntad es *compasión*. Ver que otro se adelanta contra nuestra voluntad es *indignación*. Unirse a uno es *amor*. Empujar adelante al que preferimos es *caridad*. Herirse por precipitación es *vergüenza*. Ser pasado por todos es *miseria*. Pasar siempre al que está delante es *felicidad*. Abandonar la carrera es *morir*» (*Human nature* c.9,21).

La libertad.—La actividad psicológica del hombre no constituye una excepción dentro del mecanicismo determinista que rige el universo físico. Nuestras acciones están comprendidas dentro del engranaje total de causas de la naturaleza. «Difícilmente hay una acción, por casual que parezca, que no sea producida por todo lo que existe en la naturaleza». En realidad, todo está dominado por la necesidad. Hobbes distingue entre acto necesario y acto libre. Este último proviene de una «deliberación», mas no por esto deja de ser producto de una serie encadenada de causas que lo determinan necesariamente. La razón está determinada por el encadenamiento necesario de las nociones. Y la voluntad lo está por las pasiones y la imaginación. Cuando un hombre quiere una cosa, esa misma cosa es la que determina su voluntad. Por lo tanto, la causa del querer no está en la misma voluntad, sino en el objeto que la determina a quererlo. Los sentimientos de atracción y repulsión que los objetos provocan en el sujeto se contrapesan entre sí, hasta que prevalece el más fuerte, que es el que mueve a la voluntad. No hay libertad de indiferencia, sino a lo sumo libertad de coacción, en cuanto que una acción se produce sin influjo exterior. «La libertad es la ausencia de obstáculos y de impedimentos a la acción, excepto aquellos que implica la naturaleza y la cualidad intrínseca del agente» [34].

Bien es lo que se desea, porque es útil, agradable, causa placer y causa la satisfacción del deseo. Mal es lo contrario y lo que se odia. El fin del hombre consiste en tender hacia lo que le causa placer, y el bien consiste en el gozo que sucede a la consecución de ese fin. «Cada hombre llama bueno lo que le agrada y malo lo que le desagrada. Pero como cada hombre difiere de otro por su temperamento y su manera de ser, difiere también sobre la distinción entre el bien y el mal. No existe una bondad absoluta considerada sin relación, porque la bondad que nosotros atribuimos a Dios no es más que su bondad relativamente a nosotros. Y así como llamamos buenas o malas las cosas que nos agradan o nos desagradan, así llamamos bondad o maldad las facultades por las cuales se producen esos efectos» [35]. No hay, pues, bien ni mal absolutos, ni un sumo bien en esta vida, porque ese bien significaría la ausencia de todo deseo y, por lo tanto, la cesación del movimiento, es decir, de la sensibilidad y de la vida. «La vida es un movi-

[34] «Liberty is the absence of the all impediments to action that are not contained in the nature and intrinsecal quality of the agent» (*Of Liberty and Necessity*, contra Bramhall, Engl. Works, vol 4 p.273).

[35] *Human nature* c.7 § 3.

miento incesante. Cuando no puede continuar en línea recta, se convierte en movimiento circular» [36].

Moral y política.—Sociedad, moral y política son en Hobbes cosas inseparables. El hombre no entra en el orden moral—del bien y del mal—hasta el momento en que ingresa en el orden social y político. Hobbes se propone desarrollar una teoría política *more geometrico*, tomando por punto de partida unos pocos principios preestablecidos. Su teoría social y política viene a ser una aplicación de su psicología mecanicista, en que hace entrar en juego la naturaleza humana dominada por las pasiones o por la razón, de lo cual resultan dos estados: el natural, bajo el dominio de las pasiones y la voluntad irracional, y el civil, bajo el de la razón, que es el único medio de asegurar la paz y la convivencia entre los hombres.

El hombre no es social por naturaleza, como pretende Aristóteles. La sociedad no es una realidad natural, sino artificial. En el hombre individual predomina el egoísmo, el ansia de dominio y la hostilidad hacia los demás. Si los individuos llegan a organizarse en sociedad, no es por naturaleza, sino por imperativo de su razón y en virtud de un poder que frene y domine sus instintos. «La mayor parte de los que han escrito sobre las repúblicas suponen... que el hombre es un animal político, ζῶον πολιτικὸν, nacido con una cierta disposición natural a la sociedad... Pero si consideramos más de cerca las causas por las cuales los hombres se reúnen en una sociedad mutua, pronto aparecerá que esto no sucede sino accidentalmente y no por una disposición necesaria de la naturaleza» [37]. Para comprender cómo se realiza el tránsito del orden natural al social, moral y político debemos considerar al hombre en dos estados sucesivos.

Estado de naturaleza.—Es el reino del instinto y las pasiones, de la libertad absoluta e ilimitada, de la voluntad arbitraria e irracional (física). Es un estado de multitud inorgánica, de fuerza (vis), violencia, desorden y anarquía. En el estado de naturaleza no hay justicia ni injusticia. El único criterio de moralidad es el egoísmo; la única regla de derecho natural, la propia utilidad; el único bien, la propia conservación y el propio provecho; la única medida de derecho, la ley del más fuerte. Los hombres aislados son todos iguales y libres y tienen un derecho igual a todas las cosas («unicuique ius in omnia»). Todo está permitido. El derecho de cada uno

[36] *De homine* c.2.
[37] *De Cive, I Libertas*, c.1 § 2.

se extiende hasta donde llega su poder personal. El hombre aislado no está sometido más que al determinismo de sus pasiones, que le arrastran a conseguir su propio bien, su conservación, el placer y el bienestar para su cuerpo, y la gloria, que es el placer del alma. «La naturaleza, en el estado natural anterior a los compromisos contraídos por las convenciones, da a cada uno el poder de hacer todo lo que quiera y apropiarse de todo cuanto pueda» [38].

Ese estado está regido nada más que por la *ley natural*, que es «un precepto o norma general descubierta por la razón, por la cual se prohíbe al hombre hacer aquello que acarrea la destrucción de su vida» [39] o «aquello que nos dicta la recta razón acerca de las cosas que debemos hacer u omitir para la conservación de nuestra vida y de las partes de nuestro cuerpo» [40]. Sobre esa ley natural se basa el derecho natural, que consiste en conservar la propia vida, la integridad de sus miembros y todo cuanto contribuya a su propia comodidad: «Ius naturale est dictamen rectae rationis circa ea quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest diuturnum» [41]. «El primer fundamento del derecho natural es que cada uno debe conservar en cuanto pueda su vida y sus miembros y no omitir nada para garantizarse de la muerte y de los dolores» [42].

En virtud de ese derecho natural («ius naturale») cada hombre puede usar a su arbitrio de su propio poder para conservar su vida. Todos tienen derecho igual a todo, incluso sobre el cuerpo y la vida de los demás. Y como el que tiene derecho al fin lo tiene también a los medios, cada uno puede usar de todos los medios y hacer todo lo necesario para su conservación. Por derecho natural, cada uno es «juez soberano» para determinar cuáles son los medios para la conservación de su vida y de sus miembros [43].

El hombre en estado de aislamiento no se contenta con su propia conservación, sino que aspira también a apoderarse de los bienes materiales y a dominar a los demás. Cada uno busca su propio bien, prescindiendo del de los demás. Pero como todos los hombres son iguales y libres, todos tienen derecho a todo y todos sienten inclinación natural («cupiditas naturalis») a las mismas cosas y a gozar de todos los bienes, de aquí resulta que cada uno se convierte para otro en un enemigo al

[38] *De Cive* I c.1 § 10.
[39] *Leviathan* I c.14.
[40] *De Cive* I c.2 § 1.
[41] *Leviathan* c.2 § 1-2.
[42] *De Cive* I c.1 § 7
[43] *De Cive* I c.1,9.

cual procura destruir: *Homo homini lupus*. Cada hombre es para los demás un enemigo que les disputa el banquete de la vida. «La experiencia demuestra que los hombres se ocupan por instinto en hacerse daño unos a otros y sienten satisfacción en hablar mal de los ausentes» [44]. El choque es inevitable y el resultado es un estado permanente de guerra de todos contra todos. «Bellum uniuscuiusque contra unumquemque» [45]. «Bellum omnium contra omnes». «Bellum omnium in omnes» [46]. En el estado de naturaleza «el bandolerismo no tiene nada de contrario a la ley natural» [47]. En la guerra, la fuerza y el engaño son las dos virtudes cardinales. «Force and fraude are in war the two cardinal virtues» [48]. Es una lucha en la cual todo está permitido y en la cual prevalecen los más fuertes [49].

El hombre aislado no tiene sentimientos de altruismo hacia sus semejantes, ni siente ninguna inclinación natural a la sociedad, sino todo lo contrario. «Homo ad societatem, non natura, sed disciplina aptus est». Es un estado de guerra permanente, y, por lo mismo, insoportable e insostenible. Un estado miserable de inquietud colectiva, de inseguridad, de miedo mutuo, de irritación continua, de desconfianza recíproca, en que la misma vida siempre estaba en peligro y en que el hombre «arrastraba una vida solitaria, indigente, sucia, animal y breve» [50].

En realidad, ese estado natural resultaba contrario al egoísmo, que desea el propio bien, la tranquilidad y la paz. Por lo tanto, la misma naturaleza racional del hombre le impone buscar los medios para asegurar la paz, y con ella su propio bien. Este deseo de asegurar la paz es el que prepara el tránsito del estado de naturaleza al estado social, el paso de la fuerza (vis) a la razón (ratio), de la violencia a la paz, bajo la tutela de un Estado soberano regido por la razón. «Es cosa averiguada que el origen de las sociedades más grandes y duraderas no proviene de la recíproca benevolencia entre los hombres, sino de

[44] *De Cive* I c.1,2.
[45] *Leviathan* I; *De homine* c.13 p.102.
[46] *De Cive* I c.12.
[47] *De Cive* I c.5,2.
[48] *De Cive* I c.1,13; *Leviathan* c.15.
[49] Hobbes describe así la preparación psicológica para la guerra: «Puesto que vemos que los hombres son arrastrados por sus pasiones naturales a chocar unos contra otros, teniendo cada uno buena opinión de sí mismo y no queriendo ver lo que el otro tiene de bueno: de aquí se sigue necesariamente que deban atacarse unos a otros con palabras injuriosas o cualquier otro signo de menosprecio y de odio, el cual es inseparable de toda comparación, hasta que finalmente vienen a las manos, para terminar su disputa y saber quién será el señor por la fuerza física. Además, considerando que los apetitos y deseos de muchos hombres los llevan a todos a querer y desear un mismo fin, el cual a veces no puede ser ni poseído en común ni dividido, se sigue que el más fuerte lo gozará en exclusiva, y será preciso decidir por el combate quién será el más fuerte. Así, la mayor parte de los hombres, sin ninguna certeza de triunfo, sino, bien sea por vanidad, por comparaciones o por pasión, ataca a los que, sin esto, aceptarían la igualdad de naturaleza» (*Elements of Law* I c.14 a.4 y 5).
[50] *Leviathan* I c.13.

su recíproco temor» [51]. Spinoza exagerará los horrores de ese «estado natural» y del correspondiente derecho de la fuerza. Hobbes no llega tan lejos. Presenta al hombre en ese estado dominado por la fuerza de sus pasiones; y, sin embargo, piensa que el hombre siempre es racional y está sometido a las normas de la «recta razón», o sea «al raciocinio propio y verdadero que cada uno hace sobre sus propias acciones, en cuanto que pueden ser útiles o perjudiciales a otros hombres», o la facultad de razonar, aplicada a las acciones que pueden ser útiles o perjudiciales a nosotros y a los demás. Y ante los horrores del «estado natural», la recta razón impone la salida y el paso al «estado civil».

La misma razón dicta a los hombres una ley natural, por la cual se prohíbe «hacer lo que acarrea la destrucción de la vida, o le quita los medios de conservarla, o le hace omitir lo que sirve para conservarla mejor» [52]. Todas las leyes naturales se basan en la necesidad de asegurar la propia conservación y, por lo tanto, de asegurar la paz. Y así, del principio de la propia conservación se deriva la primera ley natural: «La primera y fundamental ley de la naturaleza es que es preciso buscar la paz, si es posible obtenerla, o buscar el auxilio de la guerra si la paz es imposible de lograr» [53]. El principio: «Hay que hacer el bien y evitar el mal» se convierte en este otro: «Hay que buscar la paz, que es la fuente del mayor bienestar, y evitar lo posible los horrores de la guerra, procurándose aliados».

De la ley anterior se deriva esta segunda: «El hombre, cuando todos lo hagan y en cuanto lo juzgue necesario para su paz y su defensa, debe renunciar espontáneamente a su derecho a todo, y contentarse con tener tanta libertad respecto de los otros cuanta él mismo reconoce a los demás con respecto a sí mismo». El derecho igual e ilimitado de todos a todo es la causa de la guerra de todos contra todos. Por lo tanto, la razón, o la ley natural, imponen, en primer lugar, la renuncia a una parte de ese derecho en favor de los demás (ib., 3). Si cada uno retiene su derecho a todo, en ese caso serán lícitas las invasiones y la propia defensa, y, por lo tanto, la paz será imposible. Con esta segunda ley sale el hombre del estado de la pura naturaleza, y en virtud de ella establece con los demás pactos o contratos, que llevan implícita la renuncia a sus derechos naturales ilimitados. Los pactos limitan la libertad, pero, una vez aceptados, «hay que guardar los contratos y mantener

[51] *De Cive* I c.1,2.
[52] *Leviathan* I 14.
[53] *De Cive* I c.2,2; *Lev.* I 14.

la palabra dada»[54]. Asimismo, del hecho de renunciar todos a lo que es común resulta el derecho de propiedad particular, la cual limita el derecho de propiedad ilimitada. Otras leyes derivadas son, por ejemplo: «En la vindicta o imposición de penas, no hay que mirar al mal pasado, sino al bien futuro» (11). «Los que se interponen para procurar la paz deben disfrutar de una seguridad inviolable» (19). «Nadie puede ser juez en propia causa» (21), etc.

Estado civil.—La ley y la razón natural ordenan el establecimiento de la paz. Pero esto no pueden conseguirlo los individuos aislados, porque «todas las acciones de los hombres provienen de su voluntad, gobernada por la esperanza y el temor, y fácilmente traspasan las leyes si se creen con fuerza suficiente para imponer su propia voluntad»[55]. «Si hubiera habido alguno de tal manera superior a los demás, que éstos no hubieran podido resistirle ni aun juntando todas sus fuerzas, nada le habría obligado a abdicar del derecho que le daba la naturaleza. El habría retenido el derecho de reinar sobre todos los demás en virtud de la superioridad de su poder, por el cual podría conservarse a sí mismo y conservar a los demás al mismo tiempo. Así, pues, la potencia es la que da el derecho a reinar, por la imposibilidad de los demás de resistir a quienes les aventajan en este aspecto. Por consiguiente, el derecho que Dios tiene de reinar viene de su omnipotencia».

Tampoco basta la asociación en grupos, más o menos grandes. Para salir del triste estado natural de libertad y anarquía completa, en que la igualdad de derechos naturales y de fuerzas lleva implícita la guerra de todos contra todos, y pasar al estado civil en que puede asegurarse la paz, Hobbes no encuentra más solución que la de que los hombres se pongan de acuerdo entre sí para renunciar a sus derechos naturales individuales, transfiriéndolos íntegramente a un poder soberano único, bien sea a una asamblea o a un solo hombre, comprometiéndose a respetarlo y someterse a él (6). La finalidad de este poder será ante todo establecer el orden y asegurar la paz y el bien común. Así, pues, los derechos naturales quedan abolidos en virtud de un pacto o una convención entre los individuos, los cuales de esta manera pasan del estado de libertad natural al estado de sujeción civil (imperio).

Es necesario el sometimiento de todas las voluntades de los particulares a una sola voluntad, bien sea de uno solo o de una asamblea (6). «El que somete su voluntad a la de otro, le

[54] *De Cive* I c.3,2.
[55] *De Cive* II, Imperium c.5,1.

traspasa el derecho que tiene sobre sus fuerzas y sus propias facultades; de suerte que, si todos los demás hacen la misma concesión, aquel a quien se someten adquiere una fuerza tan grande que puede hacer temblar a todos los que quisieran desunirse y romper los lazos de la concordia» (8). De esta manera se forma una sociedad, o el cuerpo de un Estado, una persona civil, en que la voluntad de un solo soberano concentra y sustituye las voluntades de todos los particulares, y ejerce el imperio, o el sumo dominio (9 y 11). Así, pues, «el Estado nace de un pacto, por el cual una multitud de hombres transfiere su derecho natural y primitivo a un hombre o una asamblea, que, de esta manera, pasa a representar la persona de todos [56].

El pacto de Hobbes no es, como en Rousseau, un contrato entre el pueblo y el soberano o entre los individuos y el Estado, sino de todos o la mayor parte de los individuos entre sí, los cuales renuncian colectivamente a sus derechos naturales y los ponen íntegramente en manos de un solo individuo. Por lo tanto, una vez hecho, ya no pueden anularlo, ni siquiera enmendarlo. Una vez establecido el Estado en virtud del pacto, todos los derechos son transferidos al soberano, y los súbditos ya no tienen libertad para establecer otro nuevo pacto. El poder del Estado y del príncipe es absoluto, y solamente tienen que dar cuenta a Dios.

El pacto («pactum», «covenant») es una ficción, una hipótesis, pero cuya realidad se demuestra por el hecho mismo de la existencia de la sociedad o del Estado. Existe la sociedad y el Estado; por lo tanto, tiene que haber existido necesariamente un pacto o contrato del cual se derivan. Tampoco hay que entenderlo como si hubiera sido un acontecimiento histórico, ni mucho menos establecido por escrito. Hobbes no se refiere a ningún estado primitivo, prehistórico, ni a ningún pacto expreso que haya sido concertado alguna vez entre los hombres, sino a la naturaleza misma del hombre, cuyo resultado, si se la deja entregada a sus pasiones y a su voluntad, es la violencia y la lucha de todos contra todos. La vigencia del pacto es siempre actual, porque la naturaleza humana siempre es la misma. Aunque los hombres vivan en común, siempre están amenazados del peligro de que sus pasiones los arrastren a la violencia y a la lucha. La exigencia racional de constituir un Estado que establezca leyes es un presupuesto necesario y perpetuo para mantener la vida civil.

El estado civil es el reino de la razón, a diferencia del estado natural, que era el reino de las pasiones y de la voluntad.

[56] *Leviathan* II 17.

Hobbes contrapone las ventajas del estado civil sobre el natural: «En la libertad natural no se tienen para defenderse más que las propias fuerzas. En una sociedad civil se tienen, además, las fuerzas de todos los otros. En el estado de naturaleza nadie estaría seguro de gozar de los frutos de su industria; en una sociedad civil cada uno puede prometerse su goce tranquilo. En el estado natural no hay más que pasiones que reinan en libertad, guerras, temor, pobreza, horror, soledad, barbarie y ferocidad. En una sociedad civil, por el contrario, reinan la paz, la seguridad, las riquezas, el orden, la dulzura del comercio, la educación, las ciencias y la amistad» [57].

Dadas estas ventajas, no es extraño que trate de evitar por todos los medios el retorno al estado natural y refuerce los poderes del Estado hasta llegar al absolutismo, para impedir que las pasiones puedan prevalecer sobre la razón. El estado natural es el imperio de las pasiones, la guerra de todos contra todos y, por lo tanto, es malo. El estado civil no es natural, sino artificial; pero es el reino de la razón sobre las pasiones, del orden sobre el desorden, de la autoridad sobre la anarquía, de la paz sobre la guerra, de la prosperidad sobre la pobreza, de la seguridad sobre la inseguridad, y, por lo tanto, es bueno. El poder del soberano coarta las libertades anárquicas de los individuos aislados; es el predominio de la razón sobre la voluntad, de la ley sobre el capricho. Pero es la garantía del orden, la paz y la prosperidad, y, por lo tanto, también es bueno.

Origen del poder.—Hobbes rechaza las teorías medievales sobre el origen del poder, especialmente las que lo hacían derivar de Dios, directamente (legistas reales), o de manera indirecta, bien por medio de la Iglesia (canonistas pontificios, curialistas) o por la elección popular, de suerte que el poder del soberano seguiría dependiendo de la voluntad del pueblo, el cual conservaría el derecho a deponerlo.

No hay más que dos fuentes de poder: la naturaleza o el pacto. El poder que viene de la naturaleza se basa en la fuerza. El poder de Dios tiene su fundamento en la omnipotencia divina, por la cual domina a su arbitrio sobre todas las cosas. Asimismo, si en el estado de naturaleza hubiera habido un hombre suficientemente fuerte para imponer su voluntad a todos los demás, nadie habría podido privarle de ese derecho natural. «En el reino natural de Dios, el derecho que este Ser soberano tiene de reinar y castigar a los infractores de sus Leyes se funda únicamente sobre su potencia irresistible.

[57] *De Cive* c.10 § 1.

La razón es porque todo derecho sobre otro viene o de la naturaleza o de alguna convención. La naturaleza da ese derecho por lo mismo que ella no lo quita. Porque, como naturalmente cada uno tiene derecho sobre todo, cada uno podría también pretender reinar sobre los demás en virtud de un título tan antiguo como la naturaleza»[58].

Pero en el estado civil el poder y el derecho del soberano no viene de Dios, ni de la Iglesia, ni de la naturaleza, sino del pacto social. Por medio del pacto, los individuos abandonan su aislamiento y constituyen una sociedad, un cuerpo artificial, un organismo civil. Desde el momento en que los individuos se ponen de acuerdo y transmiten al soberano su poder colectivo, dejan de ser un conjunto amorfo de individuos aislados y se convierten en un Estado, en que el poder queda encarnado en la persona del soberano.

Una vez hecho el pacto, el pueblo puede, o bien ejercer el poder por sí mismo (democracia), o bien transferirlo con todos sus derechos a un grupo de personajes (aristocracia), o a una sola persona (monarquía). Lo primero resulta difícil e incómodo. Es más conveniente cualquiera de las dos últimas fórmulas. Hobbes prefiere la monárquica, porque es la que mejor se presta a encarnar el poder, que debe ser absoluto. Pero, en cualquier caso, desde ese momento el cuerpo social pierde todos sus derechos, los cuales quedan encarnados totalmente en el conjunto de sus delegados (democracia, aristocracia) o en la persona del monarca[59].

Ciertamente que esta teoría del poder puede desembocar en una tiranía o en un absolutismo brutal. Pero se deduce lógicamente de los principios establecidos. El estado de naturaleza es malo, porque es el reino de las pasiones, de la guerra, del desorden y de la libertad irracional. En cambio, el estado social y civil, aunque sea una realidad artificial, es bueno, porque garantiza el orden, la paz y la tranquilidad. Es una forma de vida, la cual, «con el menor sacrificio de cada uno, favorece lo más posible el egoísmo de todos». Y buena es también la autoridad, porque es la garantía suprema de esos bienes, sin estar sometida a los vaivenes de la voluntad popular.

Absolutismo del Estado.—El absolutismo de Hobbes no se apoya en el origen divino del poder, sino en el principio de la propia conservación, del egoísmo y el interés, por el cual los individuos renuncian a sus derechos naturales con el fin

[58] *De Cive* c.15,5.
[59] *De Cive* c.10,1-9.

de lograr la paz y la seguridad colectiva del bien común. El poder soberano debe ser único, indivisible e inviolable [60]. El soberano es no sólo la cabeza del cuerpo político del Estado, sino también su alma. «Así como el alma es la que da al hombre la facultad de querer, así el soberano es de quien depende la voluntad de toda la República» (19). La cabeza será más bien el primer ministro, pues a la cabeza le corresponde aconsejar y al alma mandar. El soberano es la encarnación viviente del pueblo y del Estado. Sus poderes deben ser absolutos, sin más limitación que la del cuerpo social de donde proceden o la de otros poderes semejantes e independientes. Sólo un Estado omnipotente es capaz de garantizar de manera eficaz el orden, la paz, la seguridad interior, la vida y la libertad de los ciudadanos que quieran vivir bajo la obediencia de las leyes. La solidez del orden y la paz está en razón directa con la unidad, la fuerza y el vigor de un Estado. En cuanto ésta se debilita, vuelven a reaparecer las pasiones de los individuos, acarreando la reanudación de la guerra de todos contra todos.

En la persona del soberano se funden los tres poderes: legislativo, judicial y ejecutivo. Le corresponde establecer, dictar, aplicar y hacer cumplir las leyes, determinar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, a fin de salvaguardar la paz de la comunidad social [61]. Sus derechos son: obligar, castigar (espada de la justicia), hacer la guerra (espada de la guerra), designar los empleos civiles y militares, examinar las doctrinas que se enseñen en el Estado, disponer de la propiedad de todos los ciudadanos («es sedicioso decir que cada uno tiene propiedad de sus bienes»). Dispone del territorio nacional como dueño absoluto. Puede intervenir en la familia, la educación, la industria y el comercio. La mejor forma de gobierno es aquella en que el pueblo es patrimonio del soberano [62].

El soberano está por encima de las leyes del Estado, pues esas leyes son producto de su voluntad (14). No está sometido a las leyes ni puede ser juzgado por nadie. Su poder es indivisible y no puede ser compartido (contra el Parlamento). «Separadamente, las pasiones de los hombres son moderadas, como el calor de una antorcha aislada. Pero en una asamblea son como una multitud de antorchas que se encienden unas a otras, sobre todo cuando los hombres se inflaman mutuamente con discursos para poner fuego a la República, bajo pretexto de darle consejos» [63].

[60] *De Cive* II c.6,13.
[61] «Auctoritas, non veritas, facit legem» (*Lev.* I 15).
[62] *De Cive* II c.10,18.
[63] *Lev.* I 25.

El soberano es a la vez jefe político y religioso. El Estado no puede admitir ninguna autoridad fuera de la suya ni un poder religioso independiente. Está por encima de todas las confesiones religiosas. Puede interpretar la Sagrada Escritura, dirimir las cuestiones teológicas, nombrar obispos y reglamentar los actos del culto exterior. Hobbes tiene presentes las crueles luchas religiosas que habían ensangrentado a Europa, y en especial a Inglaterra. Concentra sus ataques contra la Iglesia católica, pero tampoco excluye las sectas anglicanas y presbiterianas. La Iglesia, aunque esté formada por cristianos, no deja de ser una sociedad civil, y, por lo tanto, está sometida al poder civil. El Estado debe prevalecer siempre sobre cualquier Iglesia, sea la que sea.

No obstante, el poder soberano tiene también obligaciones. La principal es mantener el orden, asegurar la paz, garantizar la justicia, defender la vida de los ciudadanos y proteger la seguridad de la nación. No debe dar más leyes que las necesarias para el bien de la comunidad social. Su poder no tiene más limitación que las leyes divinas, y, por lo tanto, no puede ordenar a nadie que se dé muerte a sí mismo, ni delatarse confesando sus propios delitos, ni obligar a sus súbditos a matar a sus prójimos, ni adorar a los ídolos. Pierde sus derechos cuando no es capaz de defender a sus súbditos. Los súbditos no están obligados a la obediencia respecto del soberano sino mientras éste conserva el poder de protegerlos[64]. Cuando las cosas llegan a un grado intolerable, los súbditos pueden resistir. Pero no hasta llegar al regicidio, que es el peor crimen, y que Hobbes condena con horror. Los ciudadanos conservan su libertad en todo lo que no haya sido determinado por las leyes.

Religión.—Hobbes rechazó siempre la acusación de ateísmo y mantuvo su adhesión a la iglesia anglicana. Pero en su concepto de religión refleja la influencia deísta de Herbert de Cherbury (*Tractatus de Veritate*, París 1524). Su ideal es una religión puramente natural, reducida a unas cuantas verdades esenciales: existencia de Dios, Jesucristo como Mesías enviado por el Padre y Salvador del mundo. Los restantes dogmas son humanos y no hay en ellos nada de divino.

La existencia de Dios es demostrable. «Remontándonos de unas causas en otras, llegamos hasta un Poder eterno, anterior a todo, que es el poder de los poderes y la causa de las causas»[65]. Podemos conocer la existencia de Dios. Pero en cuanto

[64] *Lev.* Conclusión. *De corpore politico* c.1-4.
[65] *Human nature* c.11,2.

a su naturaleza, Hobbes profesa el agnosticismo más completo. La investigación de Dios cae fuera del campo de la filosofía. «Excludit a se philosophia theologiam, dico de natura et attributis Dei... doctrinam»[66]. De Dios podemos saber que existe (que es); pero no podemos saber nada acerca de su esencia (qué es). Su naturaleza es impenetrable para nosotros. Dios es objeto de fe, pero no de ciencia. El hombre se construye un Dios a su manera (ἀνθρωποπαθῶς). Los atributos que afirmamos de Dios no son más que una muestra de nuestra impotencia. «Los atributos que damos a la divinidad no significan más que nuestra incapacidad y el respeto que le tenemos. Si Dios se da a sí mismo nombres en la Sagrada Escritura —rey, señor, padre—no es más que para acomodarse a nuestra manera de hablar»[67]. Dios es corpóreo, porque toda sustancia es cuerpo. La Iglesia en los tres primeros siglos no condenó el concepto de que Dios fuera cuerpo (alusión a Tertuliano). Si al hablar de Dios lo consideramos como incorpóreo, no es más que un esfuerzo que hacemos para manifestar nuestro respeto hacia El.

Hay dos clases de relaciones del hombre para con Dios. La primera es el reino de la naturaleza (razón). En éste el derecho de Dios sobre el hombre no se deriva de su condición de Creador, sino de su omnipotencia, a la cual los hombres no pueden resistir. Dios, por naturaleza, tiene dominio absoluto sobre el hombre. «Regni Dei naturalis ius... non ab eo derivatur quod homines creaverit cum non essent, sed ab eo quod divinae potentiae resistere impossibile est»[68]. En este estado, la religión está basada sobre todo en el temor. «Religio est metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historicis acceptae sint publicae»[69]. En este reino de la naturaleza Dios solamente impone al hombre, en moral, las leyes naturales, y en religión, la obligación del culto en su honor. Pero la determinación de las leyes morales y la reglamentación del culto no pertenece a la Iglesia, sino al Estado civil, cuyo jefe es a la vez jefe de la Iglesia. Es quien debe establecer la distinción entre lo justo y lo injusto, los dogmas y las creencias, nombrar los dignatarios y reglamentar las ceremonias y manifestaciones de culto. En el estado de naturaleza hay que adorar a Dios conforme a las costumbres y leyes de cada país.

En el estado de naturaleza, «todo lo que Dios manda, lo manda por boca del magistrado; así como todo cuanto ordena

[66] *Logica* c.2.
[67] *Human nature* c.11,3.
[68] *Lev.* III c.31.
[69] *Lev.* I c.6.

el Estado acerca del servicio de Dios y de las cosas temporales, debe ser recibido lo mismo que si fuera mandado inmediatamente por Dios». «No se puede dispensar de obedecer al soberano, bajo pretexto de obedecer a Dios» [70].

En el reino profético, o reino de Dios (revelación), sucede lo mismo. Dios se reveló en el Antiguo Testamento, pero gobierna mediante una alianza o un contrato. Es el Estado teocrático, en el cual la reglamentación del culto la hacían Moisés y los magistrados. En el Nuevo Testamento, la autoridad religiosa y la reglamentación del culto no le corresponde al Papa ni al poder eclesiástico, sino al poder civil. «El reino de Cristo no es de este mundo, su reino no comenzará sino en el último día». El poder de la Iglesia no es independiente del Estado civil.

Influencia de Hobbes.— A pesar de la oposición que hallaron sus teorías, la influencia de Hobbes fue profunda. Su psicología materialista se anticipa al asociacionismo de Hartley y Priestley y al nominalismo de Berkeley, Hume y James Mill. Su utilitarismo moral y social influyó en Jonatán Swift *(Viajes de Gulliver)* y Bentham. Su racionalismo religioso se refleja en los filósofos de la Ilustración francesa. Pero su influjo principal se debe a sus teorías políticas, que, más o menos modificadas, reaparecen en Spinoza *(Tractatus theologico-politicus)*; Cristóbal Beckmann *(Meditationes politicae*, 1693); Lamberto de Velthuysen (1622-85), que escribió *Epistolica dissertatio, de principiis iusti et decori, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbesii de Cive* (Amsterdam 1651). La influencia de Hobbes, mezclada con la de Grocio, llega hasta Pufendorf, Barbeyrac y Gundling, y más allá, hasta el *Contrato social*, de Rousseau.

Reacción contra Hobbes.—Ya en vida tuvo que hacer frente a una fuerte oposición. Combatieron sus teorías físicas y matemáticas R. Ward, J. Wallis, Wilkins y Boyle. El obispo Bramhall impugnó su psicología determinista y atacó el *De Cive*. El Parlamento condenó el *Leviathan* en 1666, y fue impugnado por John Dowel en 1683. Asimismo, la universidad de Oxford condenó el *De Cive* en 1683, y mandó quemar públicamente el *Leviathan*. Christian Kortholt, canciller de Kiel, publicó en 1680 su libro *De tribus impostoribus magnis... Cherbury... Hobbes et... Spinoza*. Tenison, arzobispo de Cantorbery, escribió *The Creed of Mr. Hobbes examined* (Londres 1670).

RICARDO CUMBERLAND (1632-1718) intentó una refutación más a fondo. Nació en Londres, estudió en Cambridge y fue obispo anglicano de Peterborough (1691). Su obra principal, escrita en un estilo pesado y farragoso, es *De Legibus Naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa capita, ordo, promulgatio et obligatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hob-*

[70] *De Cive* III, Religio c.116,119; *Lev.* III c.15.

bianae, cum moralis, tum civilis, considerantur et refutantur (Londres 1672, traducción inglesa de J. Maxwell, 1727; francesa de Barbeyrac, Amsterdam 1744, Leyde 1757). Declara que su intención es continuar a Grocio, aunque por otro procedimiento. Las leyes morales naturales se manifiestan en la naturaleza y en la historia. Pero él trata de buscar su origen y sus causas partiendo de la experiencia y remontándose de las causas próximas a las remotas, hasta llegar a una fuente divina, causa de las leyes. No admite las ideas innatas de los «platónicos» de Cambridge. Reconoce su buena intención y su influencia en la religión y la moral; pero él no quiere apoyarlas en una teoría que ha sido rechazada por la mayoría de los filósofos. «Yo no he tenido la dicha de adquirir tan cómodamente el conocimiento de las leyes naturales». Analizando la constitución del hombre, sus facultades sensitivas e intelectuales, sus tendencias involuntarias y su desarrollo, concluye que en ellas aparece un conjunto de verdades naturales, primitivas, sencillas e inteligibles por sí mismas, anteriores a todo pacto y convención, que la misma naturaleza ha grabado en todos los espíritus («naturalia rationis dictata»). De aquí proviene una primera aspiración a hacer el bien y evitar el mal, pero sin que esto signifique egoísmo ni exclusivismo. Todo hombre tiene un sentimiento natural de benevolencia («benevolentia universalis»), que se extiende a todos sus semejantes. Este sentimiento es la base de una moral natural, cuyo autor es el mismo Dios y cuya sanción consiste en la satisfacción interior de su cumplimiento y en la tristeza de su violación, y que después fue confirmado por Dios en el Evangelio. Es un sentimiento que tiene todos los caracteres de una primera ley natural, anterior a las leyes civiles, de la cual se derivan todas las obligaciones de los individuos, las familias y los pueblos. Por lo tanto, la ley moral no depende de la ley civil ni de la voluntad del soberano. La palabra «bien» tiene un significado objetivo, indicando lo que favorece el desarrollo y la perfección de cada cosa, individual o colectiva. Pero no hay contradicción entre el bien particular y el colectivo. Por el contrario, «el bien común es la suprema ley» *(De legibus naturae* 1). La ley natural prescribe aquellas acciones que tienden a promover el bien común, con el cual solamente puede ser alcanzada la felicidad de las personas particulares. El bien particular solamente puede realizarse dentro del bien común, lo mismo que no puede darse un cuerpo sano si tiene partes enfermas. El bien particular es inseparable del común. El hombre es un ser social por naturaleza, y no sólo tiene tendencias egoístas, como pretende Hobbes, sino también altruistas, y desea el bien de los demás. La práctica de los deberes sociales y la armonía entre el bien particular y el bien público es la fuente de la felicidad individual y social. Esta felicidad será tanto mayor cuanto mayor sea el sentimiento de benevolencia general. El desarrollo del sentimiento de generosidad («generositas») no es contrario a la naturaleza, sino, al contrario, es un bien todo cuanto favorece la conservación y perfección del género humano.—Samuel Parker (1600-1688), obispo de Oxford. En sus obras *Tentamina physico-theologica de Deo* (Londres 1669) y *Dispu-*

tationes de Deo et providentia divina (1673) refuta a Vanini, Descartes, Spinoza, Hobbes y el atomismo de Gassendi. Su platonismo, de tendencia mística, aparece sobre todo en su *Free and impartial account of the platonic philosophy* (1666), en que se esfuerza por hacer ver las coincidencias entre Platón y el Evangelio.

Grupo platónico de Cambridge *.—Pero la oposición principal la representa el llamado grupo «platónico» de Cambridge, donde existían el Christ's College y el Emmanuel College, este último de fundación puritana. En el primero había penetrado el humanismo desde Erasmo, inclinándose al neoplatonismo y después al cartesianismo. En él enseñó EVERARDO DIGBY (1550-92), que defendió el aristotelismo contra la lógica ramista, pero dando acogida a elementos neoplatónicos, cabalísticos y teosóficos procedentes de Reuchlin[71]. La tendencia neoplatonizante se manifiesta asimismo en SIR JOHN DAVIES (1570-1626), *Nosce teipsum* (1599).—MARTÍN FOTHERBY (1599-1616), obispo de Salisbury, *Atheomastix: clearing foure truthes against atheist and infidels* (1622).—JOHN DAVIES DE HEREFORD (1565-1618), poeta, *Mirum in modum* (1602), *Microcosmos* (1603).—NATANAEL CARPENTER (1588-1628?) conserva un fondo aristotélico, mezclado con elementos de las nuevas corrientes filosóficas, *Philosophia libera in qua paradoxa quaedam ad exercenda iuvenum ingenia adversus vulgares huius temporis philosophos suscipiuntur* (Frankfurt 1621).—ROBERTO GREVILLE (lord Brooke, 1608-43), jefe puritano, que murió en la batalla de Lichfield combatiendo a favor del Parlamento. En su libro *The nature of truth, its union and unity with the soule, which is one in its essence, faculties acts, one with truth* (Londres 1641) adopta una actitud semejante al neoplatonismo florentino. El verdadero conocimiento trasciende la experiencia sensible, como lo vemos en el caso de la teoría de Copérnico. Los sentidos nos manifiestan que unos fenómenos siguen a otros, pero no pueden darnos a conocer la realidad ni las verdaderas causas de las cosas. Tanto la multiplicidad de los seres como las relaciones de espacio y tiempo no son más que apariencias. Pero nuestra facultad cognoscitiva no es una potencia vacía. Solamente la luz puede percibir la luz, y el conocimiento es una luz que proviene de una irradiación de la naturaleza divina. El conocimiento de la unidad de todas las cosas en Dios nos libera de la envidia, nos hace conocer que el bien de los demás es nuestro propio bien, disipa las tinieblas del alma, la cura de todo dolor y le proporciona

* **Bibliografía:** CAMPAGNAC, E. T., *The Cambridge Platonists*. Selección de textos de Wichcote, Smith y Culverwel (Londres 1901); CASSIRER, E., *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig 1932); DE PAULEY, W. C., *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists* (Nueva York 1937); DE SOLA PINTO, V., *Peter Sterry, Platonist and Puritan (1613-72)* (Cambridge 1934); MACKINNON, F. I., *The philosophy of John Norris* (Nueva York 1910); MUIRHEAD, J. H., *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (Londres 1920); POWICKE, F. J., *The Cambridge Platonists* (Londres 1926); TULLOCH, J., *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century*. II: *The Cambridge Platonists* (Edimburgo-Londres 1872).

71 *Theoria analytica, viam ad monarchiam totius philosophiae et reliquarum scientiarum demonstrans* (Londres 1579). *De duplici methodo libri duo unicam Petri Rami methodum refutantes* (1850). *De arte natandi* (1587).

la felicidad. El pensamiento sólo descansará cuando llegue al conocimiento de Dios, Causa única y suprema de todas las cosas.

En la segunda mitad del siglo XVII se destaca un grupo de escritores, casi todos pertenecientes al clero anglicano, que se oponen al ateísmo, al mecanicismo cartesiano y al materialismo de Hobbes. Acuden a una interpretación espiritualista de la realidad, inspirada, más que en Platón, en el neoplatonismo de Plotino y los renacentistas y basada más en motivos sentimentales que en principios rigurosos de orden filosófico. Son sinceramente religiosos, pero interpretan los dogmas cristianos de una manera excesivamente amplia (latitudinarios), prescindiendo de cuestiones especulativas, fijándose ante todo en el aspecto moral y refugiándose en una actitud idealista y contemplativa.

NATANAEL CULVERWEL (1618-51).—Maestro en Artes y *fellow* en el Emmanuel College de Cambridge. Escribió *An elegant and learned Discourse of the Light of Nature* (1652). Aunque menos místico que lord Brooke, sigue una tendencia parecida, idealista y neoplatonizante, mezclando la filosofía y la teología. Hay verdades eternas y universales que se identifican con la esencia de Dios, el cual las aplica al mundo por su voluntad. La ley natural y la divina se identifican. La ley natural, revelada al hombre por la razón, es una aplicación de la ley eterna impuesta por Dios y adaptada a la naturaleza del hombre, el cual la lleva impresa en sí mismo. «En el hombre hay escritos e impresos algunos principios claros e indelebles, algunas nociones primeras y alfabéticas, con cuya combinación formula las leyes de la naturaleza».

RODOLFO CUDWORTH (1617-88).—Nació en Aller (Sommerset). A los trece años ingresó en la universidad de Cambridge y se graduó de maestro en artes (1639). Ejerció el cargo de pastor anglicano. Profesor de hebreo en el Clare Hall y después principal del Christ's College. Adopta una actitud opuesta al mecanicismo de Descartes y al corporalismo de Hobbes, a quien considera ateo, y cuyas doctrinas impugna a través de su exposición de las filosofías antiguas. Su obra principal, que dejó inacabada, es *The true intellectual System of the Universe... wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted* (Londres 1678). A pesar de su extensión de más de mil páginas, era sólo la tercera parte de un tratado más amplio que llevaría por título *De la Necesidad y de la Libertad*. Después de su muerte aparecieron *A Treatise concerning eternal and immutable Morality* (1731) y *A Treatise of free will* (Londres 1838). Cudworth escribe en un estilo pesado, farragoso, recargado de erudición histórica, que entorpece el curso de su propio pensamiento. Distingue tres sistemas que niegan la libertad: el fatalismo materialista de Leucipo y Demócrito, el fatalismo teológico de algunos teólogos nominalistas, que hacen depender todas las cosas de la voluntad arbitraria de Dios, y el fatalismo estoico, que admite la providencia divina, pero la confunde con el destino necesario y el orden inmutable del mundo. A ellos opone tres prin-

cipios. Contra los primeros establece que existe un Dios personal y un mundo de seres espirituales. Contra los segundos, que la justicia y el bien son eternos e inmutables y forman parte de la naturaleza misma de Dios. Contra los terceros, que el hombre es libre y responsable de sus actos. Distingue cuatro clases de ateísmo: 1.º, el mecanicista, que pone los átomos como única realidad; 2.º, el hilopático de Anaximandro, que explica toda la realidad por las propiedades de una materia infinita e inanimada que se desarrolla en virtud de una ley interna; 3.º, el hilozoico de Estratón de Lámpsaco, que pone la materia como principio de todas las cosas; 4.º, el cosmoplástico, que atribuye a los estoicos (Séneca y Plinio el Joven), según el cual el mundo sería un ser organizado a la manera de una planta que se desarrolla inconscientemente conforme a leyes necesarias.

Para evitar el mecanicismo, tanto el estático como el dinámico de Descartes, que solamente admitía en la naturaleza extensión y movimiento, Cudworth introduce entre Dios espiritual y los elementos materiales del mundo un principio o una fuerza general intermedia, que es la *Naturaleza plástica* («Natura plastica una, genetrix, creatrix, effectrix»), la cual es espiritual, pero desprovista de sensibilidad, inteligencia y libertad [72]. Es un alma de orden inferior, cuya función es puramente instrumental, destinada a actuar sobre la materia de una manera ciega e instintiva, obedeciendo las leyes impuestas por la razón divina. Está difundida por igual en todas las partes del mundo. «¿Por qué sería imposible que hubiera en este globo, formado de agua y de tierra, una sola vida, una sola naturaleza plástica, unida por un cierto lazo a todas las plantas, a todos los vegetales y a todos los árboles, moldeándolos y construyéndolos según la naturaleza de sus diferentes semillas, formando de la misma manera los metales y los demás cuerpos que no pueden ser producidos por el movimiento fortuito de la materia, y actuando sobre todas las cosas de una manera inmediata, aunque subordinada a otras muchas causas, entre las cuales la principal es Dios?» [73]. En virtud de esto, todo el universo es uno y viviente, informado por un alma universal que ordena sus distintas partes a una finalidad (causa final).

Cudworth considera la existencia de Dios como una verdad demostrable por la razón con el mismo rigor que las conclusiones de la geometría. No puede deducirse como consecuencia necesaria de unas premisas más amplias que la idea de Dios, pero sí de ciertos principios innatos inmutables y necesarios que tenemos en nuestra

[72] «Es absurdo suponer que todo lo que sucede en el universo es resultado del azar o de un movimiento ciego y puramente mecánico... Tampoco es razonable creer que Dios interviene directamente en cada uno de los fenómenos de la Naturaleza, en la generación de un gusano o de una mosca como en las revoluciones de los astros; esto sería un milagro continuo, contrario a la majestad del Ser todopoderoso... Hay que admitir, pues, una cierta fuerza inferior que ejecuta bajo las órdenes de Dios y bajo el impulso de su voluntad y la dirección de su sabiduría todo cuanto Dios no hace por sí mismo, que imprime a cada cuerpo el movimiento que le corresponde, da la forma a cada ser organizado y preside todos los fenómenos de la generación y de la vida» (*System* p.1.ª c.4).

[73] *System* c.4 § 25.

inteligencia. En primer lugar admite el argumento ontológico, aunque modificándolo en un sentido parecido al que le dará Leibniz. De la idea de un ser perfecto puede concluirse su existencia necesaria. Basta demostrar que ese ser perfecto es posible o que su esencia no implica contradicción, para ver en ella incluida la existencia [74]. Otro argumento es el siguiente: algo ha existido desde toda la eternidad, porque, de no ser así, no existiría nada, pues nada se hace por sí mismo. Pero lo que existe desde toda la eternidad tiene en sí mismo la razón de su ser. Por lo tanto, su esencia contiene necesariamente la existencia y no depende de ningún otro ser. Luego es eterno, necesario, perfectísimo, y, por lo tanto, Dios. Así, pues, todo cuanto empieza a ser tiene una causa precedente, que es Dios. Otra prueba se basa en la relación entre la inteligencia humana finita y una inteligencia infinita. No todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos. Tenemos ideas que no pueden provenir sino de un principio superior iluminador, que contiene en sí las ideas de todas las esencias y de todas las formas posibles. La existencia de Dios se prueba asimismo por el testimonio universal de la historia, como una verdad que todos los pueblos han creído, excepto un número insignificante de filósofos ateos, cegados por el orgullo o la corrupción. Basado en su erudición histórica, Cudworth cree encontrar en el platonismo el dogma cristiano de la Trinidad (Padre-Bien, Hijo-Logos, Espíritu Santo-Alma del mundo), que Platón habría tomado de Pitágoras, y éste de los hebreos. Asimismo piensa encontrar en los libros cabalísticos los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía. En cuanto a la inmortalidad del alma, opina que, una vez desprendida de su cuerpo material en el momento de la muerte, se une a otro cuerpo etéreo y sutil hasta el día de la resurrección. Contra Hobbes sostiene que los principios morales—las nociones de bien y de mal, de justo e injusto—no provienen de ninguna ley positiva, sino que son innatos en todo hombre, como participación de la razón divina, y tan ciertos e inmutables como los principios matemáticos. Ni Dios mismo puede cambiar las leyes de la moral.

ENRIQUE MORE (1614-87).—Nació en Grantham (Lincolnshire). Fue educado en el calvinismo, pero reaccionó desde muy joven en favor de la libertad frente a la rígida predestinación calvinista. En el colegio de Eton estudió lenguas clásicas. En la universidad de Cambridge se dedicó a la filosofía y ciencias naturales. Primeramente estudió a Aristóteles y la escolástica, pero los sustituyó muy pronto por Platón, Plotino, Ficino y los libros herméticos y cabalísticos, que forman el fondo de su pensamiento. Su producción literaria es muy copiosa desde 1647, en que publicó unos poemas filosóficos. *Coniectura cabbalistica* (1653, comentario cabalístico del Génesis). *Enthusiasmus triumphatus, sive de natura, causis, generibus et curatione enthusiasmi brevis tractatus* (1656, contra el misticismo). *Enchiridion ethicum* (1668). *Immortality of soul* (1659, con-

[74] *System* c.5 § 101

tra Hobbes). *Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum* (1671). *Antidotum adversus atheismum, sive ad naturales mentis humanae facultates provocatio an non sit Deus. Animae immortalitas quatenus ex naturae rationisque lumine est demonstrabilis* (1677). *Dialogi divini, qui multas disquisitiones instructionesque de attributis Dei eiusque providentia complectuntur.* Combatió a Bacon, Hobbes y Spinoza *(Ad V. C. epistola altera quae brevem tractatus theologico-politici refutationem complectitur)*. En su juventud fue gran admirador de Descartes y mantuvo correspondencia con éste y Clerselier *(Epistolae quatuor ad Renatum Descartes cum responsis clarissimi philosophi ad duas priores,* 1648-49): «Neminem hominem me ipso impensius te amare posse, eximiamque tuam philosophiam arctius amplexari». Defendió el cartesianismo en su *Epistola ad V. C. quae apologiam complectitur pro Cartesio* (1664). Pero más tarde le atacó duramente en el *Enchiridion metaphysicum,* sosteniendo que la doctrina cartesiana de la sustancia corpórea lleva a la negación de la realidad espiritual, al materialismo y al ateísmo.

Según More, el objeto de la metafísica son las sustancias incorpóreas, y tiene dos partes: una, que demuestra su existencia, y otra, que determina su esencia y sus propiedades. La existencia de seres inmateriales se demuestra, en primer lugar, por la noción de espacio, en el cual concebimos existentes los cuerpos. Podemos concebir el espacio sin cuerpos, pero no los cuerpos ni el movimiento sin algún espacio. Por lo tanto, el espacio es una realidad distinta de los cuerpos, independiente y anterior a ellos. Los cuerpos son múltiples, finitos y móviles. El espacio es uno, eterno, simple, infinito, ilimitado, inmaterial, indivisible e inmóvil. No es un ente de razón, sino una realidad. Se distingue del vacío en que éste es una negación, una supresión del ser, mientras que el espacio es real. El espacio abarca lo infinito y contiene los cuerpos y los espíritus. Por esto, tanto los cuerpos como los espíritus son extensos y ocupan un lugar en el espacio. Es algo divino y representa de una manera confusa la esencia de Dios. Es uno de los nombres *(mâkom)* con que los cabalistas designaban la esencia divina. «Est confusior quaedam et generalior repraesentatio essentiae sive essentialis praesentiae divinae, quatenus a vita atque operationibus praeciditur» *(Enchir. Met.* c.8,15). No hay espacio vacío, pues Dios lo llena con su omnipresencia en todas las cosas. Si Dios no llena el espacio, ¿en qué lugar podríamos buscarlo? La materia es distinta del espacio porque es compuesta, inerte y contingente, mientras que el espacio es inmaterial y necesario. Por lo tanto, la esencia de la materia no es la extensión, como pretende Descartes. Todos los fenómenos del universo, unidos o separados, son contingentes y limitados en el espacio y en la duración. Pero todo lo contingente exige un ser necesario y un principio eterno e inmaterial, razón de su existencia. Luego la existencia de la materia supone la del espíritu, que es la *energeía* pura de que habla Aristóteles.

Contra Descartes opina también que la esencia del espíritu no

es el pensamiento, sino la extensión. El pensamiento supone un sujeto pensante, un ser, una sustancia. Pero toda sustancia está necesariamente en algún lugar, y estar en un lugar significa tener extensión. La extensión es, pues, un atributo común a los cuerpos y a los espíritus. Todos los seres son extensos. Dios es extenso, porque está en todas partes. El alma es extensa, porque está contenida en el cuerpo. Hay dos clases de extensión: una material y exterior y otra espiritual e interior *(spissitudo essentialis)*, que es una especie de cuarta dimensión, divisible mentalmente, pero no en la realidad. Toda sustancia es extensa. El cuerpo se diferencia del espíritu en que el primero es una sustancia divisible, pero impenetrable *(substantia impenetrabilis et discerptibilis)*, y el segundo es penetrable, pero no divisible *(substantia penetrabilis et indiscerptibilis)*.

Hay las siguientes sustancias inmateriales: 1.º Dios, cuya existencia se demuestra por la idea de perfección, por las ideas innatas, universales y necesarias que tenemos en nuestra mente, y que no pueden provenir ni de la sensación ni de la reflexión, sino por una emanación de la razón divina. Solamente Dios es espíritu puro; todas las demás sustancias están unidas a cuerpos materiales. 2.º El espíritu del mundo *(spiritus mundanus, spiritus naturae)*, que contiene todas las leyes y formas generales y generadoras *(formae seminales)*, viene a ser una especie de alma del mundo, difundida en toda la naturaleza, presente en todos los seres, instrumento creador de Dios, del cual proceden todos los espíritus particulares. Pero es una fuerza operativa, dinámica, instintiva, sin percepción ni libertad, equivalente a la «naturaleza plástica» de Cudworth. 3.º Las almas de los vivientes brutos, que tienen sensación. 4.º Las almas humanas, que tienen razón y libertad. 5.º Las almas angélicas. En cuanto a las almas humanas, admite su preexistencia y su inmortalidad. Después de la muerte, el alma se unirá a un cuerpo aéreo, después a otro etéreo y luego a otro más sutil, y, antes de llegar a la felicidad suprema, pasará por los grados de ángel, arcángel, etc.

En el *Enchiridion ethicum* presenta al hombre dividido entre los impulsos de la naturaleza (pasiones) y los imperativos de la razón. Pero posee una potencia especial, subordinada a la razón, que realiza la armonía entre ésta y la naturaleza. Las pasiones no son de suyo malas, pero hay que dominarlas. Hay tres principales: admiración, concupiscencia y cólera, a las cuales corresponden otras tres virtudes: prudencia, sinceridad y paciencia. Otras virtudes secundarias son la justicia, la caridad, la probidad. La razón prescribe veintitrés principios morales *(noemata moralia)* que proceden del «nous», y cuya verdad es intuitivamente evidente.

Prescindiendo de sus hermetismos y cabalismos, la noción de espacio de More influyó en Newton y Clarke, y a través de éstos en Kant, el cual con su «giro copernicano» no hará más que transponerla del objeto al sujeto, convirtiéndola en una forma *a priori* de la sensibilidad, receptiva de los datos sensibles. Asimismo su concepto de la racionabilidad del cristianismo será recogido por Locke

y los deístas. La razón es el gran sacerdote eterno, el Verbo divino encarnado en la humanidad. No hay en la religión cristiana nada que no sea conforme a la razón: «Christianam religionem per omnia rationabilem existimo» (*Praefatio generalissima* a sus obras filosóficas).

JOHN SMITH (1616-52). Poeta, metafísico y místico. Clasifica a los hombres de esta manera: por encima del «hombre del común» y del «epicúreo» está el «racionalista»; sobre éste, el «entusiasta»; después, el «contemplativo» o el «verdadero metafísico», «el cual penetra en la luz divina, participando de la vida de Dios por un amor desinteresado y universal».—BENJAMÍN WICHCOTE (1609-83), de tendencia racionalista en teología.—PETER STERRY (1613-72).—TEÓFILO GALE (1628-78).—TOMÁS GALE (1636-1702).—TOMÁS BURNET.—JOHN PORDAGE (1607-81).—JANE LEAD (1623-1704).—WILLIAM LAW (1686-1761). Los últimos, así como EDMUNDO LAW (1703-89), obispo de Carlisle, tienden claramente al panteísmo.

CAPITULO XX

John Locke (1632-1704) *

Vida y obras.—Nació en Wrington, cerca de Bristol. Hizo sus primeros estudios en la Westminster School de Londres (1646-52). Ingresó en el Christ Church de Oxford (1652) con intención de seguir la carrera eclesiástica. Dominaba un ambiente de nominalismo,

* Bibliografía: *Ediciones: The Works of J. Locke*, por L. J. CHURCHILL y S. MANSHIP, 3 vols. (Londres 1714; 4 vols. 1777 [8]); *The Works of John Locke* 9 vols. (Londres 1853); *The philosophical Works of J. Locke* 2 vols. (Londres 1854, 1908); *An Essay concerning Human Understanding*, ed. A. C. FRASER, 2 vols. (Londres 1894); *Oeuvres philosophiques de J. Locke*, trad. francesa de COSTE, revisada por el mismo Locke (Amsterdam 1700). *Ensayo del entendimiento humano*, trad. por EDMUNDO O'GORMAN (México 1956).

Estudios: AARON, R. I., *John Locke* (Oxford 1937, 1955 [2]); ABBAGNANO, N., *G. Locke e l'empirismo* (Turín 1952); ALEXANDER, S., *Locke* (Londres 1908); ASPELIN, G., *John Locke* (Lund 1950); BASTIDE, C., *John Locke* (París 1907); BARTOLOMEIS, F. DE, *John Locke* (Firenze, La Nuova Italia, 1949); CARLINI, A., *La filosofia di G. Locke* 2 vols. (Firenze 1920, 1928); ID., *Locke* (Milán 1949); CONNOR, J. O., *John Locke* (Londres 1952); COUSIN, V., *La philosophie de Locke* (París 1873 [6]); CRANSTON, M., *John Locke. A Biography* (Londres, Longmaus, Green et Co., 1957); DE RUGGIERO, G., *Storia della Filosofia. V: L'età dell'Illuminismo* (Bari, Laterza, 1960); DIDIER, *John Locke* (París 1911); FOWLER, T., *Locke* (Londres 1892); FOX BOURNER, H. R., *The Life of John Locke* 2 vols. (Londres 1876); FRASER, A. C., *Locke* (Londres 1890); GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy* (Oxford 1950); GIBSON, J., *Locke's Theory of Knowledge and its historical relations* (Cambridge 1917); HEFELBOWER, S. G., *The relation of L. J. to english Deism* (Chicago 1918); HERTLING, G. V., *John Locke und die Schul von Cambridge* (Friburgo i. Br. 1892); HOFSTADLER, A., *Locke and Scepticism* (Nueva York 1936); KEMP SMITH, J. L., *John Locke* (Manchester 1933); KENDALL, W., *John Locke and the Doctrine of Majority Rule* (Illinois 1941); KING, Lord, *The Life and Letters of John Locke* (Londres 1858 [2]); KLEMMT, A., *John Locke's Theoretische Philosophie* (Meisenheim 1952); KRAKOWSKI, E., *Les sources médiévales de la philosophie de Locke* (París 1915); LAMPRECHT, S. P., *The Moral and Political Philosophy of John Locke* (Nueva York 1918); MAC LEAN, K., *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century* (Nueva Haven, USA, 1936); MARION, H., *John Locke, sa vie et son oeuvre* (París 1893); MORRIS, C. R., *Locke, Berkeley, Hume* (Londres, Oxford Univ. Press, 1937); O'CONNOR, D. J., *John Locke* (Londres, Penguin Books, 1952); OLLION, H., *La philosophie générale de Locke* (París 1909); POLIN, R., *La politique morale de John Locke* (París 1960); REININGER, R., *Locke, Berkeley, Hume* (Münich, Reinhardt, 1922); TELLKAMP, A., *Das Verhältnis Johns Lockes zur Scholastik* (Münster, Aschendorff, 1927); TINIVELLA, G., *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione* (Milán 1938); YOLTON, J. W., *J. L. and the Way of Ideas* (Oxford 1956).

cuyas sutilezas le disgustaron. Se graduó de bachiller (1655), maestro en artes (1658) y enseñó griego y retórica como *fellow* (1659). A los veintisiete años leyó a Descartes, quien le entusiasmó por su manera de tratar los problemas filosóficos. Abandonó el estudio de la teología y se dedicó a la física, química y medicina, aunque no llegó a licenciarse hasta 1674, y solamente la ejerció privadamente con algunos amigos. En 1665 fue a la corte de Brandenburgo (Berlín) acompañando a sir Walter Vane (William Swan), como secretario de una legación diplomática. Regresó a Oxford al año siguiente, reanudando sus estudios de medicina. Conoció a lord Ashley Cooper, después conde de Shaftesbury, jefe del partido liberal (whig), a cuyo servicio entró como médico y consejero, entablando una amistad que duró hasta la muerte de su protector. En 1668 acompañó a Francia al conde de Northumberland y leyó los *Essais de Morale*, de Nicole. Elevado lord Ashley a canciller, le nombró secretario para la presentación de beneficios eclesiásticos (1672) y secretario del consejo de comercio y plantaciones (1673). Pero ese mismo año cayó en desgracia, y Locke regresó a Oxford. En 1675 pasó nuevamente a Francia, residiendo en París y Montpellier, donde conoció a lord Herbert, conde de Pembroke, a quien dedicará el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Entabló amistad con varios cartesianos y científicos y se interesó por las doctrinas de Gassendi. Lord Ashley fue repuesto en sus cargos en 1679 y volvió a llamarle. Pero en 1681 cayó nuevamente en desgracia de los Estuardos y fue encarcelado en la Torre de Londres. Pudo huir a Holanda, donde murió en 1683. Locke, envuelto en las mismas intrigas políticas, huyó también a Holanda (1683), viviendo en Cleves y Rotterdam con nombre supuesto. Allí compuso su primera obra, *Methodus adversariorum*, pequeño escrito sobre el modo de hacer y ordenar los extractos de lecturas, que publicó en francés en la *Bibliothèque universelle* de su amigo Le Clerc (1686) y su *Carta sobre la tolerancia* (1689), dirigida a Felipe de Limborch, ministro protestante arminiano, defendiendo el respeto a la libertad individual y la tolerancia religiosa, aunque con tendencia anticlerical. Más tarde publicó otras dos sobre el mismo tema (1690-1693). Discutió con el teólogo Jonás Proast. En ese tiempo terminó su obra principal, *Ensayo sobre el entendimiento humano (Essay concerning human understanding)*, en que trabajaba desde 1671, aunque no lo publicó hasta 1690 [1]. Antes había publicado un extracto en la *Bibliothèque universelle* de Le Clerc (1688). En 1688 triunfó la revolución inglesa que dio el trono a Guillermo de Orange. Locke pudo regresar a Inglaterra, aunque su delicada salud no le permitió aceptar los altos cargos y embajadas que le fueron ofrecidos. Fue comisario real de apelaciones y comercio hasta 1700, en que se retiró a Oates (Essex) como huésped de lady Masham, hija del filósofo Cudworth. El mismo año que el *Essay* publicó *Dos Tratados sobre el gobierno civil (Two Treatises of civil Government)* (1690), el primero contra el libro *De Pa-*

[1] Alcanzó cuatro ediciones en vida de Locke (1690, 1694, 1697, 1700), llegando a la decimotercera en 1748. Fue traducido al francés por Coste, en versión aprobada por el mismo Locke (1700).

triarchia, de Roberto Filmer (1680), que defendía el derecho divino y el poder absoluto de los reyes [2]. Su objeto es contestar a los partidarios de los Estuardos, que consideraban la nueva dinastía de Orange como usurpadora. *Consideraciones sobre la reducción del interés y la elevación del valor de las monedas* (1693). *Nuevas consideraciones* (1695). *Consideraciones acerca de la educación (Some Thoughts concerning Education)*, en forma de cartas, que influyeron en el *Emilio* de Rousseau. *La Racionabilidad del Cristianismo tal como la presenta la Escritura (The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures)* (1695). Dejó una obra incompleta sobre *The Conduct of the Understanding* y otra carta, también incompleta, sobre el ontologismo de Malebranche, escrita en 1694: *Examination of Malebranche's Opinion of Seeing all Things in God* (1706). Murió en Oates el 29 de octubre de 1704, asistido por lady Masham, que le leía salmos, dando muestras de sinceros sentimientos cristianos [3].

Propósitos.—En la *Epístola al lector*, que precede al *Ensayo*, explica Locke el motivo de esta obra. Hacia 1671, en una discusión entre unos amigos sobre temas que no indica, no pudiendo llegar a ponerse de acuerdo, se dio cuenta de la necesidad de plantear previamente la cuestión de la capacidad y el alcance de nuestras facultades cognoscitivas, con el fin de establecer los objetos, el campo y los límites dentro de los cuales puede moverse eficazmente nuestro conocimiento. «Después de habernos fatigado algún tiempo, sin poder resolver las dudas que nos embarazaban, se me ocurrió que seguíamos un mal camino y que, antes de comprometernos en aquella clase de investigaciones, era necesario examinar nuestra propia capacidad y ver qué objetos están a nuestro alcance o por encima de nuestra comprensión». De aquí surgió la primera idea del *Ensayo*, que comenzó a preparar por entonces y terminó en 1687, aunque no lo publicó hasta 1690 [4].

Se propone «estudiar el origen, la certeza y la extensión de los conocimientos humanos, así como los fundamentos y los grados de creencia, de opinión y asentimiento que pueden tenerse respecto de los diferentes objetos que se refieren a nuestro espíritu». «Yo no habré perdido del todo mi tiempo

[2] Filmer remontaba el origen del poder real al que Adán había recibido de Dios en el paraíso y que había transmitido por herencia a su primogénito.

[3] Lord Shaftesbury atestigua: «En general, todos nuestros espíritus fuertes, llamados ordinariamente librepensadores, han adoptado los principios de Hobbes. Mr. Locke, a quien yo honro infinitamente, y cuyos escritos sobre el gobierno, la política, el comercio, las monedas, la educación, la tolerancia, etc., estimo en alto grado..., que era un cristiano celoso y un buen creyente, como yo puedo atestiguar por haberlo conocido muy particularmente, se desvió en el mismo sentido, de suerte que los Tindal y otros amantes de la libertad de pensar se consideran discípulos suyos» (*Letters to a young Man at the University*, carta 8).

[4] «Publico este *Ensayo* no para enseñanza de hombres de rápida facultad de comprensión y sagaz mirada; frente a esos maestros yo no soy más que un discípulo, y por ello les prevengo por anticipado de que en esta obra no pueden esperar otra cosa que lo que yo he podido tejer a base de mis propias y burdas ideas, y que se adapta a gentes de mi condición» (*Epístola al lector*).

meditando sobre esta materia si, examinando de una manera clara e histórica todas estas facultades de nuestro espíritu, puedo hacer ver de alguna manera por qué medios nuestro entendimiento llega a formarse las ideas que tiene de las cosas y puedo señalar los límites de la certeza de nuestros conocimientos y los fundamentos de las opiniones que se ven reinar entre los hombres... Es, pues, cosa bien digna de nuestros cuidados buscar los linderos que separan la opinión del conocimiento y examinar qué reglas es preciso observar para determinar exactamente los grados de nuestra persuasión respecto de las cosas de las cuales no tenemos un conocimiento directo» [5].

Locke se propone hacer un análisis crítico de nuestro conocimiento, con el fin de apreciar y justificar nuestra certeza. Aunque más que buscar su fundamento, a la manera de Descartes, trata de hallar un medio de concordia para evitar las disputas entre los hombres. No quiere entretenerse en considerar «como físico» la naturaleza ni la esencia del alma, «por curiosas e instructivas que puedan ser esas especulaciones». Su designio se reduce a examinar las diferentes facultades de conocer que se encuentran en el hombre, en cuanto que actúan sobre los diferentes objetos que se presentan a su espíritu, para de este manera ver de qué modo forma nuestro entendimiento las ideas que tenemos de las cosas, y así poder señalar los límites de la certeza de nuestros conocimientos. Son tantas, tan distintas y tan opuestas las opiniones acerca de las cosas, que alguno podría sospechar o «que no hay nada absolutamente verdadero o que los hombres no disponen de ningún medio seguro para llegar al conocimiento cierto de la verdad».

Conociendo lo que somos, conoceremos lo que podemos y evitaremos malgastar nuestras energías en discutir sobre objetos que están fuera del alcance de nuestro entendimiento. Solamente será posible evitar el escepticismo y hacer progresos en nuestro conocimiento si no salimos fuera del campo y de las materias propias de nuestra facultad de conocer. «Es sumamente ventajoso al piloto saber cuál es la longitud de la cuerda de sondear, aunque no siempre pueda reconocer por medio de ella todas las diversas profundidades del océano; pero le basta saber que la cuerda es bastante larga para tomar fondo en ciertos parajes del mar que le importa conocer para dirigir bien su carrera y evitar los bajos fondos que podrían hacerle naufragar». «Por lo tanto, si podemos descubrir hasta dónde

[5] *Ensayo*, Introducción § 2 y 4.

puede extender su vista nuestro entendimiento y hasta dónde puede servirse de sus facultades para conocer las cosas con certeza, y en qué caso solamente puede juzgar por simples conjeturas, aprenderemos a contentarnos con los conocimientos a los cuales nuestro entendimiento es capaz de llegar en el estado en que nos encontramos en este mundo».

Esto equivale a limitar desde el primer momento el ámbito de nuestras aspiraciones. «Nuestra misión en este mundo no es conocer todas las cosas, sino aquellas que se refieren a la conducta de nuestra vida». Si podemos llegar a esto, «no debemos inquietarnos porque haya otras muchas cosas que escapan a nuestro conocimiento» [6].

Punto de partida.—Locke no pone en duda la existencia de objetos exteriores, ni tampoco la capacidad de nuestras facultades para percibirlos. Lo que le preocupa es determinar el medio como se establece la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Para ello adopta un método subjetivista de análisis psicológico, describiendo el origen de nuestras ideas, haciendo un inventario de los elementos que intervienen y analizándolos, con el fin de observar cómo se establece esa relación.

Dado este punto «realista» de partida, Locke no tiene por qué llevar a cabo una investigación crítica de nuestras facultades cognoscitivas, sino que le basta el análisis psicológico de su funcionamiento para determinar sus límites, su alcance y el fundamento de nuestras certezas. Kant le reprocha—indebidamente—haber hecho una «fisiología del espíritu», en vez de una crítica. Sin embargo, el análisis psicológico de Locke tiene un alcance mucho mayor, que lo coloca como antecesor de la crítica kantiana. No sólo se le puede considerar como fundador de la psicología experimental, en cuanto ciencia de los fenómenos internos, sino que muchos de sus puntos de vista preludian claramente el criticismo de Kant.

Desde el primer momento se recluye en los límites de la propia experiencia, que son los confines dentro de los cuales nuestro entendimiento puede moverse con seguridad [7]. Su

[6] Locke confunde desde el primer momento el problema psicológico con el problema epistemológico. Una cosa es el estudio de nuestras facultades cognoscitivas en sí mismas y otra muy distinta su alcance respecto de los objetos a que puede extenderse nuestro conocimiento. Aunque declara que prescinde del estudio de las facultades en sí mismas (problema psicológico), de hecho apenas sale fuera del análisis de nuestras «ideas». Afirma también que las «ideas» son el *objeto* de nuestro conocimiento, lo cual equivale a recluirse en un planteo del problema dentro de su propia interioridad y a prejuzgar desfavorablemente su objetividad representativa.

[7] «Todo cuanto tengo que decir en favor de los principios sobre los cuales voy a fundamentar mis razonamientos es que yo apelo únicamente a la experiencia y a las observaciones que cada uno puede hacer por sí mismo, sin ningún prejuicio, para saber si son verdad

análisis se reducirá a nuestras facultades cognoscitivas—sentidos y entendimiento—. Afirma con Bacon: «Es necesario introducir un uso y un empleo mejor y más perfecto de la mente y del entendimiento humanos». El entendimiento es el «último recurso a que un hombre puede acudir para guiarse a sí mismo». Pero restringe deliberadamente su aplicación al campo humano, o sea, al mundo social, político y a la educación, en lo cual entra también el estudio y la ciencia de la naturaleza. Más allá solamente queda lo problemático o lo quimérico. Por esto excluye todo cuanto se refiere a la Metafísica. No obstante se preocupa de demostrar la existencia de Dios.

Puesto que el objeto de nuestro conocimiento son las ideas, primeramente es preciso hallar nuestras ideas simples y después examinar cómo se forman las ideas complejas. Una vez hecho esto, podremos juzgar de su valor. El *Ensayo* se divide en cuatro libros: 1.º *Sobre las ideas innatas*, demostrando que no tenemos ideas ni principios innatos (neither principles nor ideas are innate). 2.º *Sobre las ideas* (of Ideas). 3.º *Sobre las palabras* (of Words). 4.º *Sobre el conocimiento y la probabilidad* (of Knowledge and Probability).

I. **Origen de nuestras ideas.** (No hay principios ni ideas innatos.)—Locke cree evidente que tenemos ideas. Idea es «todo cuanto es objeto de nuestro entendimiento cuando pensamos..., todo cuanto se entiende por fantasma, noción, especie o cualquier cosa que ocupa nuestro espíritu cuando éste piensa» [8]. Para Descartes el pensamiento era todo hecho de conciencia. Algo semejante sucede con Locke, que no establece distinción entre los límites de la sensación, la imaginación y el entendimiento.

La primera limitación de nuestro conocimiento la establece negando las ideas innatas. Las ideas solamente pueden ser innatas o adquiridas. Innatas no pueden ser. Locke, sin mencionarlos expresamente, ataca a fondo el innatismo de Descartes y de los platónicos de Cambridge. Solamente alude a los principios prácticos establecidos por «Mylord Herbert» (Cherbury). Todos los argumentos que se aducen para defender el innatismo de las ideas carecen de valor. Todas cuantas ideas tenemos son adquiridas y tienen su única fuente en la experiencia. No hay ninguna necesidad de poner ideas innatas, o nociones comunes (κοιναὶ ἔννοιαι) «impresas o grabadas, por

o falsas; y esto basta para una persona que no se propone más que exponer sincera y libremente sus propias conjeturas sobre un tema muy oscuro, sin otro designio que el de buscar la verdad con un espíritu despojado de toda prevención» (*Essay* I 3,25).

[8] «Whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking» (*Essay*, Introducción 8).

así decirlo, en nuestra alma, que las recibe desde el primer momento de su existencia y las trae al mundo consigo misma». «Los hombres pueden adquirir todos los conocimientos que tienen por el simple uso de sus facultades naturales, sin el socorro de ninguna impresión innata, y pueden llegar a una certeza completa de ciertas cosas sin necesidad de esas nociones naturales o principios innatos». Sería ridículo suponer que Dios ha impreso las ideas de los colores en el alma de una criatura a la cual ha dado la vista. Y no sería menos absurdo atribuir a impresiones naturales o a caracteres innatos el conocimiento que tenemos de muchas verdades, cuando podemos apreciar en nosotros mismos facultades propias que nos hacen conocer esas verdades con la misma facilidad y certeza que si fuesen grabadas originariamente en nuestra alma (I 1,1).

Pensar y percibir son cosas equivalentes. El alma no puede tener ninguna idea sin que la perciba. Ahora bien, decir que una noción está grabada en el alma y sostener al mismo tiempo que el alma no la conoce ni la ha conocido, es convertir esa impresión en pura nada. Es contradictorio tener ideas innatas y no percibirlas. No hay ningún indicio de que los niños vengan a la vida con ideas innatas, y menos con nociones y principios universales, «excepto, quizá, alguna débil idea de hambre, sed, calor o dolor, que pueden haber sentido en el seno de su madre». Ni los niños ni los idiotas perciben ciertos principios universales que se consideran innatos.

El argumento del consentimiento universal no prueba absolutamente nada, o más bien prueba lo contrario. Los principios universales, por ejemplo, «todo lo que es, es; es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo», son evidentes, pero no innatos. Se adquieren, como todas las demás ideas, por la experiencia y observación de las cosas. Para percibir esos principios, es necesario que el niño llegue al uso de razón y adquiera previamente las ideas de identidad y de imposibilidad. Esos principios especulativos «se introducen en el espíritu por el mismo camino y por los mismos grados que otras muchas proposiciones que nadie considera como innatas». «Si hay algún principio *innato*, es sin duda éste: Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Pero ¿quién podrá persuadirse, o quién se atreverá a sostener que las ideas de imposibilidad y de identidad son innatas?» (I 1,2).

Lo mismo sucede con los principios prácticos de moral. Cualquiera que tenga algún conocimiento de la historia del género humano, o que «haya perdido de vista el campanario de su pueblo, para ir a ver lo que pasa fuera», sabe lo que vale el

argumento del consentimiento universal (I 2,2). Ni la noción de justicia ni el principio «no hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti», son innatos. «No hay ninguna regla de moral cuya razón no se pueda justamente preguntar. Lo cual sería completamente ridículo y absurdo si hubiera algunas que fueran *innatas* o evidentes por sí mismas, porque todo principio innato debe ser evidente por sí mismo y no necesitar de ninguna prueba para ver su verdad ni ninguna razón para aceptarlo con pleno consentimiento» (I 2,4). La virtud es aprobada generalmente no por ser innata, sino porque es útil. «Dios ha establecido una ligazón inseparable entre la virtud y la felicidad pública y ha hecho la práctica de la virtud necesaria para la conservación de la sociedad humana» (I 2,6). Pero hay muchas naciones que rechazan muchas reglas de moral. Locke se detiene en examinar los principios de la religión natural de Cherbury, y concluye que ninguno puede considerarse como innato. No tenemos ideas innatas, ni ciertas «nociones comunes», ni de los principios primeros, principios especulativos (de identidad o de contradicción), ni de los principios prácticos de moral, ni de la identidad, del todo y la parte, ni de la sustancia, ni de Dios, ni de adoración (I 3,1-7). Por consiguiente, «no hay razón alguna para creer que el alma piensa antes de que los sentidos le hayan suministrado las ideas sobre las cuales piensa». «Dios ha dado a los hombres facultades y medios para descubrir, recibir o retener ciertas verdades, según que se sirvan de estas facultades y de estos medios de los cuales los ha provisto» (I 3,22).

II. **De las ideas.**—No hay ideas innatas. Todas son adquiridas, y no tiene fundamento la afirmación de Descartes de que el alma piensa siempre. Pero ¿de dónde provienen las ideas? Locke afirma terminantemente: «De la experiencia; éste es el fundamento de todos nuestros conocimientos y aquí es donde tienen su primer origen» (II 1,2). El alma del niño al nacer es como una tabla rasa o una hoja de papel blanco (sheet of white paper), «vacía de todos los caracteres, sin ninguna clase de ideas», y solamente por medio de la experiencia se llena de representaciones o de ideas (II 1,2).

La experiencia es doble: «Externa (percepción, sensación), por la cual nuestros sentidos perciben las impresiones que en ellos causan los objetos exteriores y las cualidades sensibles: blanco, amarillo, caliente, frío, duro, blando, dulce, amargo (3). Interna (reflexión), por la cual el alma percibe sus propias operaciones sobre los objetos sensibles: percibir, pensar, dudar,

creer, razonar, conocer, querer y todas las diferentes acciones de nuestra alma» (4). No expresa la totalidad de las operaciones del entendimiento, sino que es una especie de intuición de los fenómenos internos del alma. Es un modo especial por el cual percibimos no los objetos exteriores, sino la actividad misma de nuestra alma por la cual los recibe y reacciona sobre ellos. «Me parece que el entendimiento no tiene absolutamente ninguna idea que no le venga de una de estas dos fuentes. Los objetos exteriores suministran al espíritu las ideas de las cualidades sensibles, es decir, todas las diferentes percepciones que esas cualidades producen en nosotros; y el espíritu suministra al entendimiento las ideas de sus propias operaciones» (5). En la reflexión no entran solamente los sentidos, sino también el entendimiento, al cual pasan las impresiones.

La reflexión no es un sentido, porque no versa sobre los objetos exteriores; «sin embargo, se le parece mucho, y no le convendría mal el nombre de sentido interno» (4). El resultado de esta actividad interna del alma es otra serie de objetos, puramente internos, sobre los cuales puede ejercerse la actividad de nuestro entendimiento. El empirismo de Locke, haciendo derivar todas nuestras ideas de la única fuente de la experiencia sensible, no es, sin embargo, un sensismo como el de Condillac, sino que admite un conjunto de ideas producto de la actividad misma del entendimiento [9].

Clases de ideas.—«Llamo *idea* todo cuanto el espíritu apercibe en sí mismo, toda percepción que está en nuestro espíritu cuando piensa; y llamo *cualidad* del sujeto la potencia o facultad que tiene de producir una cierta idea en el espíritu» (II 8,8). Todas nuestras ideas provienen de la experiencia sensible, y todo nuestro conocimiento se hace mediante ideas. «Si, pues, yo pregunto: *¿Cuándo comienza el hombre a tener ideas?*, creo que la verdadera respuesta que se puede dar es decir: *desde que tiene alguna sensación.* Porque, puesto que no aparece ninguna idea en el alma antes de que los sentidos la hayan introducido, yo creo que el entendimiento comienza a tener ideas justamente en el tiempo en que llega a recibir sensaciones, y que, por consiguiente, las ideas comienzan a ser producidas al mismo tiempo que la *sensación*» (II 1,23).

[9] El origen sensitivo de nuestros conocimientos había sido ya perfectamente expresado por Santo Tomás: «Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri oriatur a sensu, non potest esse iudicium rectum nisi reducatur in sensum» (IV *Sent.* d.9 q.1 a.4). «Qui sensum negligit in naturalibus, incidit in errorem» (*In Boet. de Trin.* VI a.2). «Quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus» (*De ver.* q.12 a.3 ad 2). «Nam sensitiva cognitio est omnibus communis, cum ex ea omnis humana cognitio initium sumat» (*In Met.* I lect.2 n.45). Locke conserva una multitud de conceptos escolásticos, procedentes del nominalismo, del cual procede también su confusión entre sensación e ideas, manteniéndose tan sólo en el campo de lo particular.

Locke tiene de la sensación un concepto puramente mecanicista, reduciéndola a un movimiento causado por los cuerpos. La sensación es «una impresión o un movimiento excitado en alguna parte del cuerpo, que produce alguna percepción en el entendimiento» (ibid.). Los cuerpos producen ideas en nosotros «únicamente por *impulsión*». Los objetos exteriores no se unen directamente al alma cuando excitan las ideas, sino que «debe haber en los objetos exteriores un cierto movimiento que, actuando sobre ciertas partes de nuestro cuerpo, es continuado por medio de los nervios o de los espíritus animales hasta el cerebro o hasta la sede de nuestras sensaciones, para excitar en nuestro espíritu las ideas particulares que nosotros tenemos de estas cualidades primarias» (II 8,12).

Ahora bien, los cuerpos están dotados de *cualidades*, que son las que producen en nuestros sentidos percepciones de las cuales se derivan las ideas. Hay dos clases de cualidades, primarias y secundarias (original or primary qualities, secundary qualities). Las primarias son objetivas; son propiedades que existen realmente en los cuerpos, inseparables de ellos, y las conservan siempre a través de todos los cambios y alteraciones que puedan sufrir. Estas cualidades son la solidez, la extensión, la figura, el número, el movimiento, el reposo, la impenetrabilidad (II 8,9). Las secundarias son la potencia que existe en los cuerpos de producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias. De aquí resultan los colores, los sonidos, los sabores, etc., y las sensaciones de frío, calor, dureza, pesadez, suavidad, rugosidad, etc.

Hay dos clases de ideas: simples y complejas o compuestas. Son simples todas las ideas que provienen de la experiencia, tanto externa (sensación) como interna (reflexión). Son los materiales primarios de nuestro conocimiento y el fundamento de todas nuestras construcciones mentales (II 2,2). Pero hay una diferencia. Las ideas simples, producidas por las cualidades primarias, responden a las propiedades reales, objetivas, existentes en los mismos cuerpos. Son imágenes de los mismos cuerpos, copias de propiedades presentes en las cosas mismas (II 8,15). En cambio, las ideas producidas por las cualidades secundarias son puramente subjetivas, no tienen ninguna objetividad y no se parecen en nada a los cuerpos de donde provienen. El hierro que penetra en la carne causa un dolor, pero el dolor no se parece en nada al hierro que lo ha producido (13). «Las ideas producidas en nosotros por las cualidades secundarias no se les parecen en ninguna manera, y no hay en los cuerpos nada que tenga conformidad con estas ideas... No hay

en los cuerpos nada más que la potencia de producir en nosotros esas sensaciones» (15). Ni los colores, ni los olores, ni los sabores están en los cuerpos, sino que son efectos producidos en nuestra sensibilidad por la potencia que tienen los cuerpos de obrar sobre nuestros órganos de los sentidos (23).

Hay ideas que entran en nosotros por un solo sentido: los colores, por la vista; los sonidos, por el oído; la solidez, el frío, el calor, la dureza, la blandura, por el tacto (II 3,1). Otras provienen de varios sentidos a la vez: las ideas de espacio, extensión, figura, movimiento, reposo (II c.5). Otras provienen de la sola reflexión, las principales de las cuales son la percepción, o la potencia de pensar, y la voluntad, o potencia de querer. Otras vienen bien por sensación o por reflexión: y así tenemos el placer, el dolor, la inquietud, la potencia, la existencia, la unidad, cada una de ellas con muchos matices muy variados (II 7,1).

Ante las ideas simples, el espíritu es puramente pasivo y receptivo, como un espejo que refleja la imagen de los objetos. Pero, una vez en posesión de ellas, tiene el poder activo de combinarlas, asociarlas, compararlas y ordenarlas con una variedad casi infinita. De aquí resultan las ideas compuestas, que multiplican y varían indefinidamente los objetos de nuestro pensamiento. El espíritu *recibe* las ideas simples, pero *hace* las compuestas mediante la combinación de las simples (II 12,1).

La actividad del entendimiento se realiza de tres maneras: «He aquí en qué consisten principalmente estos actos del espíritu: 1) En combinar muchas ideas simples en una sola; por este medio se hacen todas las ideas complejas; 2) en yuxtaponer dos ideas, sean simples o complejas, y colocarlas una junto a otra, de suerte que se las vea a la vez, sin combinarlas en una sola idea; así es como el espíritu forma todas las ideas de relaciones; 3) el tercero de estos actos consiste en separar algunas ideas de todas las demás que existen realmente en ellas: es lo que se llama abstracción» (II 11,9). Por este procedimiento forma el espíritu todas sus ideas generales. Estas operaciones pueden hacerse gracias al lenguaje.

El número de ideas complejas es infinito, pero pueden reducirse a tres clases fundamentales: modos, sustancias y relaciones (II 12,3). 1.º *Modos* son aquellas ideas complejas que no se consideran como subsistentes por sí mismas, sino como dependientes o afecciones de las sustancias. Por ejemplo: triángulo (modo de extensión), gratitud (modo de virtud), asesinato (modo de crimen). Hay dos clases de modos: simples y mixtos o compuestos. Los simples son combinaciones de ideas simples homogéneas o de la misma especie (una docena es una

agregación de unidades). Los compuestos resultan de la unión de ideas simples heterogéneas (la belleza resulta de la figura y el color, el hurto es el cambio de posesión de una cosa sin consentimiento del propietario). Locke examina los siguientes modos simples: 1) *El espacio*, cuya idea proviene de la experiencia, por la vista cuando hay luz y por el tacto en las tinieblas (II 13,2). Modificaciones de la idea de espacio, considerado estáticamente, son: la distancia (longitud que separa los cuerpos), la capacidad (por la altura, anchura y profundidad), la extensión (que no es lo mismo que los cuerpos, aunque sean inseparables), la figura, el lugar. 2) *Sucesión. Duración*, que es una especie de distancia o de longitud, cuya idea se forma en virtud de los cambios y mutaciones de la sucesión. Modos simples de la duración son las horas, los días, los meses, el tiempo y la eternidad. El tiempo no es la medida del movimiento (II 14,22). 3) *El Número* es la más simple y universal de nuestras ideas (II 16,1). Se forma repitiendo la idea de unidad, añadiéndola a sí misma. Cada adición de una unidad da por resultado un número distinto. De aquí se deriva el concepto de *finito* y de *infinito*, que es un modo homogéneo de la cantidad formado por la repetición de unidades de número, de espacio o de duración. No tenemos idea positiva ni del tiempo infinito ni del espacio infinito. Esta idea proviene de nuestra capacidad de repetir indefinidamente una idea de duración temporal o de longitud espacial. Pero toda idea positiva de tiempo o de espacio es siempre finita (II 17,13). La idea de infinito, como todas las demás, proviene de la sensación y la reflexión (22). 4) *Movimiento*. Los modos del movimiento responden a los de la extensión. Son, por ejemplo, resbalar, pasearse, correr, danzar, saltar, etc. La rapidez y la lentitud provienen de la combinación del tiempo y el espacio con el movimiento (II 18,2). 5) Hay también una multitud de modos compuestos de sonidos, colores, sabores, olores, etc. (II 18,3-4). 6) *Pensamiento*. Locke afirma, contra Descartes, que «el pensamiento es la acción, pero no la esencia del alma» (II 19,4). Modos del pensamiento son la percepción o sensación (entrada actual de las ideas en el entendimiento por medio de los sentidos), memoria, reminiscencia, contemplación, ensueño, atención con diversos grados, estudio o contención del espíritu, sueño, éxtasis (soñar con los ojos abiertos). Modos de pensar son también razonar, juzgar, conocer, querer (II 19,1-4). 7) El placer y el dolor son también ideas simples y tienen numerosos modos: bien y mal. Las cosas son buenas o malas por relación al placer o dolor que causan. «Llamamos

bien a lo que es propio para producir o aumentar en nosotros el placer», mal lo que produce o aumenta el dolor y disminuye el placer (II 20,2). De aquí provienen todas las pasiones: amor, odio, deseo, alegría, gozo, tristeza, esperanza, temor, desesperación, cólera, envidia, vergüenza. 8) *Potencia* (power). La idea de potencia proviene de la experiencia de los cambios y mutaciones de las cosas y de nuestras acciones (II 21,1). Hay dos clases de potencia: activa y pasiva. La primera es capaz de producir cambios, y la segunda de recibirlos. Del hecho de obrar repetidamente obtenemos la idea de la posibilidad de repetir indefinidamente nuestra acción. La voluntad y el entendimiento son dos potencias o facultades del alma, a las cuales corresponden los actos de querer y entender. 9) *La libertad.* Hobbes había negado la libertad, basándola en la relación de la voluntad a los objetos exteriores. Locke llega a un resultado semejante, fundamentando la libertad en el mecanismo psicológico de la decisión. La idea de libertad se deriva de la de potencia. Tenemos potencia de obrar, de hacer o no hacer diferentes acciones. Ahora bien, todas las acciones se reducen a dos clases: mover o pensar. Podemos movernos o no. Podemos pensar o no pensar. La libertad consiste en el poder de obrar o dejar de obrar; en el poder que experimentamos en nosotros de comenzar o de impedir, de continuar o interrumpir nuestras acciones voluntarias. «Sólo el que tiene, o no tiene, la potencia de obrar, es el que es, o no, libre» (II 21,19). «La libertad consiste solamente en el poder de obrar o de no obrar» (II 21,24). «La libertad consiste en que somos capaces de obrar, o de no obrar, en consecuencia de nuestra elección o volición» (27). «La libertad es el poder que un hombre tiene de hacer o no hacer alguna acción particular, conforme a la preferencia actual que nuestro espíritu ha dado a la acción o a la cesación de la acción» (II 21,15). Podemos hacer o no hacer lo que queremos; pero no podemos querer o no querer lo que queremos.

La libertad no pertenece a la voluntad, sino solamente al agente, que es el hombre (II 21,21). La voluntad no es más que la «potencia que tiene el espíritu para dirigir las facultades operativas del hombre al movimiento o al reposo» (II 21,29). La voluntad es determinada por el espíritu o por el agente mismo, «que ejerce su potencia de esa manera particular». Locke concreta un poco más, diciendo que lo que determina la voluntad a cambiar el reposo en movimiento, o a la inversa, es solamente la insatisfacción, la inquietud o la intranquilidad (uneasiness) que encuentra en ese estado. No es lo mismo

querer que desear. Una cosa es la voluntad, o la volición, y otra el deseo. Lo que determina la voluntad a querer no es el mayor bien, sino la inquietud o el desasosiego que provoca el deseo, el cual es una inquietud o una insatisfacción del espíritu (31). Deseo e inquietud son proporcionados. Cuanto mayor es el dolor presente o el bien ausente tanto mayor es el deseo. Así, pues, lo que determina la voluntad a la acción es la inquietud causada por el deseo de un bien ausente. Cuando el hombre está perfectamente satisfecho en un estado, no tiene motivos para cambiar. En cambio, la insatisfacción o la inquietud provocan en él el deseo de alcanzar un bienestar futuro. Esto es lo que determina la voluntad (II 21,34-35).

El dolor y el placer son los dos grandes móviles de la voluntad (41). Los hombres desean alcanzar la felicidad y evitar la miseria. «La voluntad está siempre determinada a aquello que el entendimiento juzga bueno» (56). «Lo que es propiamente bueno o malo no es otra cosa que el placer o el dolor» (61), y así «se consideran como buenas o malas las cosas que son seguidas de placer o de dolor» (61). Locke reconoce que «es preciso preferir un bien absoluto en la otra vida a todos los bienes pasajeros de la presente, y que todos los males de esta vida deben sufrirse con gusto en vista del bien futuro, así como abstenerse de los bienes que pueden acarrear un castigo eterno» (II 21,70).

Los modos mixtos.—Resultan de la combinación de ideas simples de distintas especies que hace el espíritu con los materiales que recibe de la sensación o de la reflexión, y que se designan con palabras particulares. Los más corrientes son los que proceden del pensamiento, del movimiento y de la potencia, de lo cual resulta la acción. Así la contemplación y el asentimiento son acciones del espíritu; el andar y el hablar, acciones del cuerpo; la venganza y el asesinato, acciones del cuerpo y del espíritu. Modos mixtos son la obligación, la amistad, la mentira, el sacrilegio, la hipocresía, etc. (II 22,1). Los modos mixtos son combinaciones transitorias de ideas que existen unidas a la palabra con que se expresan (II 22,8). Se adquieren: 1.°, por experiencia y observación (v.gr., ver luchar); 2.°, por invención (v.gr., la imprenta y el grabado); 3.°, por la explicación que de ellas se nos da.

2.° *La sustancia.*—Es la más importante de las ideas complejas o combinadas. Proviene de la costumbre de unir varias ideas simples en la percepción y en el lenguaje, por no poderlas concebir como subsistentes por sí mismas. La idea de sustancia no es otra cosa que «una colección de un cierto número de

ideas simples, consideradas como unidas en un solo sujeto» (II 23,14). «Las ideas de las sustancias son ciertas combinaciones de ideas simples, que se supone representan cosas particulares y distintas subsistiendo por sí mismas» (II 12,6). «Todas las ideas que tenemos de las diferentes especies de sustancias no son más que colecciones de ideas simples, con la suposición de un sujeto al cual pertenecen y en el cual subsisten, aunque nosotros no tenemos idea clara y distinta de ese sujeto» (II 23,37). O una agrupación constante de ideas simples, que consideramos como pertenecientes a una sola cosa y designamos con una sola palabra.

Nosotros solamente conocemos las cualidades de las cosas que perciben los sentidos. Pero «no podemos imaginar cómo esas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, y nos acostumbramos a suponer alguna cosa que las sostiene, un substratum, en el cual subsisten o de donde resultan, a lo cual, para ese efecto, damos el nombre de sustancia» (II 23,1). Así, pues, la idea de sustancia no es otra cosa que la de «yo no sé qué sujeto, completamente desconocido, que se supone ser el sostén de las cualidades capaces de excitar ideas simples en nuestro espíritu» (ibid., 2).

Comúnmente damos a las cualidades el nombre de *accidentes*. Imaginamos el color y el peso como sustentados en un sujeto, que sería la extensión y la solidez. Y, a su vez, concebimos la extensión y la solidez como inherentes y sustentadas en la sustancia. Lo cual equivale a la respuesta de un indio, el cual imaginaba la tierra sostenida por un gran elefante, y al elefante sobre una gran tortuga, y, al preguntarle sobre qué se sustentaba la tortuga, contestó: Sobre una cosa que yo no conozco (II 23,2). Así, pues, la sustancia es el sostén, el fundamento, el *substratum*, el no sé qué desconocido que imaginamos por debajo de las cualidades reales, que es lo único que conocemos. Pero ¿qué realidad tiene? La idea compleja de sustancia será real cuando convenga con la esencia de las cosas existentes (II 31,6,2.º). Conocemos las propiedades, las cualidades y los atributos de las cosas, pero no su esencia. La idea de sustancia es una idea incompleta (inadecuada) que se refiere a una existencia exterior que no aparece con claridad. Por ejemplo: la idea de sol significa un conjunto combinado de cualidades o de ideas simples de luz, calor, redondez, movimiento constante y regular, etc. (II 23,6).

Hay dos clases de ideas distintas de sustancia: *a)* la de la sustancia corpórea o cuerpo, que implica extensión, solidez y capacidad de comunicar el movimiento por impulso. La

idea compleja de sustancia corpórea se forma de tres clases de ideas simples: de las ideas de las cualidades primarias (grandeza, figura, número, situación y movimiento de sus partes), de las cualidades segundas o sensibles y de la aptitud que observamos en la sustancia para producir o recibir determinados cambios en sus cualidades primarias (potencia activa y potencia pasiva). La idea del alma, que es un espíritu inmaterial que piensa y tiene poder para poner el cuerpo en movimiento por el pensamiento y la voluntad (II 23,22). Tan difícil de concebir es la cohesión de las partes en el cuerpo como el pensamiento en el alma y la comunicación del movimiento por el pensamiento. Conocemos las propiedades y la actividad de ambas sustancias. Pero tanto la sustancia del cuerpo como la del espíritu nos son desconocidas (30). Tanto la una como la otra nos vienen de la sensación o de la reflexión. Y lo mismo sucede con la idea compleja de Dios, que formamos combinando las ideas de existencia, duración, eternidad, conocimiento, potencia, sabiduría, poder, felicidad, etc., ampliándolas y uniéndolas en la idea del infinito (II 23,33). Pero su esencia es incognoscible para nosotros. Si no conocemos la esencia de un guijarro, o la de nuestra propia persona, menos podremos conocer la de Dios (35). Con lo cual tenemos marcada la limitación de nuestro conocimiento. «No parece que Dios haya pretendido darnos un conocimiento perfecto, claro y adecuando de las cosas mismas, el cual quizás no cabe en la comprensión de un ser finito».

Locke niega la cognoscibilidad de la sustancia para nosotros, pero no llegó a negar su realidad. Sin embargo, prepara el camino a Berkeley, que negará la existencia de la sustancia material, y a Hume, que negará la de la espiritual [10].

3.° *Relación.*—Es la tercera especie de ideas complejas y consiste en la comparación de una idea con otra, de lo cual resulta que la consideración de una cosa implica la consideración de otra (II 12,7). Además de las ideas, simples o complejas, que el espíritu tiene de las cosas consideradas en sí mismas, hay otras que resultan de la comparación de las cosas entre sí. De aquí resultan las ideas de relación (II 25,1). Hay relaciones *proporcionales*, en que se comparan unas cosas con otras, fundadas en el tiempo, el lugar y la causalidad. Unas son *naturales*, y otras convencionales, por institución, o voluntarias, como un general designado para mandar un ejército.

Toda relación implica dos términos correlativos: un sujeto y un fundamento de la relación. La relación es diferente de las

[10] F. OLGIATI, *Il concetto di sostanza*: RFNS (1929) 229ss.

cosas que son sujeto de ella. Puede haber cambios en la relación sin que cambie el sujeto. Una sola cosa puede ser capaz de muchas relaciones. Un hombre puede ser padre, hermano, abuelo, nieto, etc. Puede ser general, profesor, europeo, inglés, propietario, más grande, más pequeño, más joven, más viejo, etc. Las ideas de relaciones son frecuentemente más claras que las mismas ideas de las sustancias. Locke considera en particular las relaciones de causa y efecto, de identidad y diversidad.

Relación causa-efecto.—La idea de causa-efecto proviene de la experiencia, por sensación o por reflexión. Con el nombre general de causa designamos «aquello que produce alguna idea simple o compleja; y con el de efecto, aquello que es producido» (II 26,1). Causa es «aquello que hace que otra cosa, sea idea simple, sustancia o modo, comience a existir»; y efecto es «aquello que tiene su origen en alguna otra cosa» (II 26,2). Son especies de causalidad: la creación (cuando se trata de una producción completamente nueva de una cosa), la generación (cuando una cosa procede de elementos ya existentes), a la que acompañan la acción y la alteración (2). Unas relaciones tienen su fundamento en el tiempo (joven, viejo), otras en el lugar (distancia, arriba, abajo), otras en la extensión (grande, pequeño). Locke no hace hincapié especial en la crítica de la causalidad, que le parece clara y satisfactoria. Solamente subraya que la idea de causa y efecto proviene de la experiencia, de la sensación o la reflexión, y se forma por un raciocinio sencillo y evidente. La crítica de la causalidad la hará poco más tarde Hume, desde un punto de vista fenomenista.

Identidad y diversidad.—De la comparación de una cosa consigo misma en otro tiempo y otro lugar resultan las ideas de identidad y diversidad. La identidad se aplica a las tres clases de sustancia: Dios, los espíritus finitos y los cuerpos (II 27,2), a los modos y a las relaciones.

Principio de individuación.—Se basa en las relaciones de identidad. «Consiste en la existencia misma que fija cada ser a un tiempo particular y a un lugar incomunicable a dos seres de la misma especie» (II 27,3). Una cosa que existe en un tiempo y en un lugar determinado es idéntica consigo misma. Locke distingue el principio de individuación en los cuerpos y en los vivientes. En los primeros basta la identidad de una misma *masa* en el tiempo y en el lugar. En los segundos, la masa corpórea puede variar, pero la identidad consiste en el

principio vital de donde resulta la organización de sus partes (II 27,4). El caso es semejante en los vegetales y en los animales. Se diferencian de las máquinas en que en éstas el principio de su movimiento viene de fuera, mientras que en los vivientes proviene de dentro. Un animal es un cuerpo viviente organizado, cuya vida se comunica a todas las partículas de materia que se unen sucesivamente al cuerpo viviente (8).

En cuanto al hombre, su principio de individuación consiste también en la identidad de un mismo principio vital, o sea del alma, que es la que hace que un hombre sea el mismo a través de todos los cambios de materia y de crecimiento (6). El hombre es un ser pensante, inteligente, capaz de razonar, reflexionar y apercibirse. La conciencia de sí mismo acompaña siempre al pensamiento. Esta conciencia es lo que hace que cada uno sea él mismo y se distinga de toda otra cosa pensante. Así, pues, la conciencia de sí mismo (self-consciousness) es lo que constituye la identidad personal, que no consiste en la identidad de sustancia, sino en la identidad de conciencia (19). Solamente la identidad de conciencia puede unir en una misma persona las distintas existencias. No basta la identidad de sustancia (23). Sin conciencia no hay personalidad. Una sustancia, como también todo modo, debe ser la misma durante todo el tiempo de su existencia. Un espíritu racional, unido vitalmente a un cuerpo organizado, será un hombre mientras dure su unión, a pesar del flujo continuo con que se suceden sus partes materiales (29).

Relaciones morales.—Además de las relaciones proporcionales, naturales y convencionales, hay otra clase de relaciones, que son las morales, las cuales determinan lo que es bueno y lo que es malo. Bien es lo que causa placer, y mal lo que produce dolor (II 28,5). Pero el bien y el mal moral consisten en la «conformidad o en la oposición entre nuestras acciones voluntarias y una ley determinada, establecida por la voluntad y el poder de un legislador» (4). Las acciones implican relaciones de conveniencia o disconveniencia respecto de una regla, que es la ley, y según esto son buenas, malas o indiferentes (20). El bien o el mal moral son «el placer o el dolor que, por la determinación del legislador, acompañan a la observancia o a la violación de la ley, lo cual llamamos recompensa o castigo» (5).

Hay tres clases de leyes que regulan las acciones humanas y las hacen ser buenas o malas: *a)* la divina, que establece el pecado y el deber; *b)* la civil de las sociedades políticas, que establece el crimen o la inocencia; *c)* la filosófica (la opinión, la costumbre, la reputación o la censura de los particulares).

que establece el vicio o la virtud y determina la alabanza o el vituperio. De suerte que las acciones humanas son buenas o malas en conformidad con su relación a las leyes. La conclusión es la misma de siempre: no hay ideas innatas de bien ni de mal, de vicio ni de virtud. Las ideas morales se forman en nosotros mediante la combinación de ideas simples que provienen de la experiencia, externa por sensación o interna por reflexión (II 28,14-18).

Además de las ideas simples y compuestas, Locke prosigue analizando diversas clases. a) *Claras y oscuras*. Son claras cuando el espíritu tiene de ellas una percepción plena y evidente (II 29,1). b) *Distintas y confusas*. Cuando se percibe o no una diferencia que las distingue de cualquier otra idea (4). c) *Reales y quiméricas o fantásticas*. Según que tengan o no fundamento en la naturaleza y sean conformes a un ser real, a la existencia de las cosas o a la de sus arquetipos (II 30,1). En cuanto a la realidad de las ideas, son reales todas las simples, pues convienen con la realidad de las cosas. Son representaciones de las cosas tal como son en sí mismas, y ante ellas el espíritu es puramente pasivo y receptivo. Todas las de las cualidades primarias son reales y objetivas. También las de las cualidades secundarias, en cuanto que son efectos de una potencia que el Autor de la naturaleza ha puesto en las cosas para producir sensaciones en nosotros, aunque la blancura o la frialdad no estén en las cosas mismas, como tampoco lo está el dolor. «Yo entiendo las cualidades segundas como si ellas existieran en las cosas, en cuanto que son potencias de producir en nosotros tales o cuales ideas o potencias que hay en las cosas para excitar ciertas sensaciones o ideas en nosotros» (II 31,2). La realidad de las ideas complejas depende de su conformidad con la realidad de las cosas. Son «combinaciones o colecciones voluntarias de ideas simples, yuxtapuestas y unidas bajo un solo nombre general» (II 30,3). Por lo tanto, interviene el espíritu del hombre, y en cada uno puede haber diversas ideas, v.gr., del oro, de la justicia, etc. Las ideas de los modos mixtos y de las relaciones tienen realidad en el espíritu de los hombres, y son reales en cuanto que pueden ser compatibles y corresponder a la realidad (4). Las ideas complejas de sustancias son reales si corresponden a la realidad como combinaciones de ideas simples coexistentes en las cosas fuera de nosotros. Pero serán quiméricas si son ideas que nunca han estado realmente unidas (idea de centauro). d) *Completas* (adecuadas) *e incompletas* (inadecuadas). Las primeras representan perfectamente los originales de donde proceden. Las se-

gundas sólo los representan parcialmente (II 31,1). Todas las ideas simples son completas, pues no son más que «efectos de ciertas potencias que Dios ha puesto en las cosas para producir en nosotros determinadas sensaciones». El azúcar produce en nosotros las ideas de blancura y de dulzura. Los modos son también completos, en cuanto que son combinaciones de ideas simples que responden no a las cosas, sino a ciertos arquetipos que el espíritu se forma para ordenarlas (3,14). En cambio, todas las ideas de sustancias son incompletas, tanto en cuanto que se supone representan las esencias reales de las cosas como en cuanto al número de sus cualidades (II 31,7-8). e) *Verdaderas y falsas* (II 32,1). La verdad o la falsedad, propiamente hablando, pertenecen a las proposiciones. Hay una verdad metafísica de las cosas, según que cada cosa existente es aquello que es, y, por lo tanto, es verdadera en cuanto que existe, sin relación a nuestras ideas (2). También son verdaderas todas las ideas en cuanto que son representaciones, apariencias o percepciones en nuestro espíritu. La representación del centauro, en cuanto representación, es verdadera, pues existe en el espíritu. Las ideas se dicen verdaderas o falsas en cuanto que responden o no a las cosas representadas y en cuanto que son conformes o no (agreement or disagreement) a la realidad exterior. Cuanto más complejas son las ideas, tanto más expuestas están a la falsedad. Así sucede con las de los modos mixtos y las de las sustancias respecto de la existencia real de las cosas. Pero más bien que de ideas verdaderas o falsas, debemos hablar de ideas justas o exactas y defectuosas. En sí mismas, las ideas no son verdaderas ni falsas sino en cuanto que hacemos proposiciones en que se expresa su conformidad o disconformidad con las cosas o con ciertos arquetipos (II 32,26).

III. **De las palabras.**- Dios hizo el hombre para ser una criatura sociable, y le dotó de la facultad de hablar para poderse comunicar con sus semejantes y para que el lenguaje fuese el lazo común de la sociedad (III 1,1). El lenguaje es el gran instrumento de comunicación social entre los hombres. Para ello fue necesario inventar palabras, que son signos exteriores sensibles y voluntarios que sirven para manifestar a los demás las ideas interiores e invisibles (III 1,2). Las palabras son ante todo, propia e inmediatamente, signos representativos voluntarios de las ideas y del pensamiento del que habla (4). Pero corresponden a otras ideas semejantes en el pensamiento de otros hombres y pueden extenderse a significar la realidad

de las cosas (5). Pero el significado de esos signos verbales es completamente convencional y arbitrario (8).

Todas las cosas existentes son particulares. Pero como las cosas son innumerables, es imposible que cada una tenga un nombre particular y distinto. Se amontonarían las palabras hasta el infinito, lo cual sería inútil y contrario a la finalidad del lenguaje (III 3,4). Se dan nombres propios a algunas cosas; a las personas, a las naciones, a las ciudades, a los ríos, montañas, etc. Pero para todo lo demás nos servimos de términos generales y abstractos. Esto se realiza por medio de la abstracción, la cual es una actividad del espíritu, que Locke explica en sentido nominalista.

La abstracción se realiza comparando entre sí distintos grupos de seres y, prescindiendo de sus diferencias individuales, reteniendo solamente sus caracteres comunes, que se designan con un nombre común (8). De esta manera, las ideas y las palabras se hacen capaces de representar no sólo una, sino muchas cosas individuales, cada una de las cuales corresponde a la idea abstracta, y así se habla de esta especie de cosas (III 3,6). Así resultan los géneros, las especies y las diferencias, y el espíritu se forma ideas más o menos extensas, como son las de cuerpo, de sustancia, de ser o de cosa, las cuales son designadas con ciertos nombres (9). «Las palabras se hacen generales cuando se utilizan como signos de ideas generales, y las ideas se hacen generales cuando se separan de ellas las circunstancias de tiempo, de lugar y de cualquier otra idea que pueda determinarlas a tal o cual existencia particular», reteniendo tan sólo lo que es común a todas y designándolo por un nombre común (III 3,6). «Lo que se llama general y universal no pertenece a la existencia real de las cosas, sino que es obra del entendimiento, que éste hace para su propio uso, y se refiere únicamente a los signos, bien sean palabras o ideas» (11). «Las palabras son generales cuando se las emplea como signos de ideas generales, lo cual permite que puedan ser aplicadas indiferentemente a muchas cosas particulares; y las ideas son generales cuando se han formado para ser representaciones de muchas cosas particulares. Pero la universalidad no pertenece a las cosas mismas, todas las cuales son particulares en su existencia, sin exceptuar las palabras y las ideas que tienen una significación universal» (11). «Así, pues, cuando nosotros dejamos a un lado los particulares, lo general que queda no es más que un simple producto de nuestro espíritu, cuya naturaleza general no es más que la capacidad que le comunica el entendimiento de significar o representar muchos

particulares». Porque la *significación* que tienen no es más que una «relación que les es atribuida por el espíritu del hombre» (11). Las ideas generales son obra del entendimiento, pero tienen fundamento en las semejanzas reales entre las cosas (13). Cuanto más generales son las ideas, tanto son más incompletas (III 6,32).

Hay esencias *reales* y *nominales*. Las reales son particulares y propias de cada cosa. Designan la constitución real de las cosas. Las nominales son las que se expresan en los nombres generales (III 6,3). No obstante, Locke afirma que en los individuos no hay nada esencial (III 6,4). Los hombres forman ideas abstractas que fijan en su espíritu y en los nombres que les asignan, lo cual permite discurrir y hablar con más facilidad (20). Hay un lenguaje civil y otro filosófico. La definición (III 4,6). Termina con una serie de advertencias sobre la imperfección del lenguaje y el abuso de las palabras (III 11).

IV. **Del conocimiento.**—Después de los prolijos análisis hechos en los libros anteriores, aborda Locke en el cuarto el problema del valor, grados de certeza, límites, alcance y extensión de nuestro conocimiento. Todo nuestro conocimiento versa solamente sobre *ideas* (entendidas en sentido amplio, pues la «idea» abarca el conocimiento sensitivo y el intelectivo). Las ideas son el único objeto de nuestros pensamientos y nuestros raciocinios y la única cosa que contemplamos o podemos contemplar (IV 1,1). Nuestro conocimiento consiste nada más que en la «percepción de la conveniencia o disconveniencia de nuestras ideas». Por lo tanto, no podemos tener ningún conocimiento del que nosotros no tengamos alguna idea (IV 3,1). El conocimiento consiste, pues, en la percepción de la conveniencia o disconveniencia (agreement or disagreement), de la ligazón o la oposición entre nuestras ideas. Fuera de esto queda campo para imaginar, conjeturar o creer, pero no para el conocimiento científico propiamente dicho.

Hay cuatro clases de conveniencia o disconveniencia entre las ideas: 1.º *Identidad o diversidad* (v.gr., en las definiciones: lo blanco no es lo negro, lo redondo no es lo cuadrado). Consiste en ver cada idea en sí misma y percibir su diferencia respecto de las demás. Para ello basta con fijarse en cada idea en sí misma, y no es preciso establecer principios, como el de que «lo que es, es»; o que «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo». 2.º *Relación*. La conformidad o disconformidad relativa es la percepción de las relaciones entre dos ideas, sean sustancias o modos (v.gr., dos triángulos cuya

base es igual y que están entre dos líneas paralelas, son iguales). 3.º *Coexistencia o conexión necesaria*, o no coexistencia en un mismo sujeto. Afecta principalmente a la sustancia y a sus propiedades (v.gr., la amarillez, la fusibilidad y maleabilidad del oro; la atracción del hierro por el imán). 4.º *Existencia real*. Es la conveniencia de la existencia real de una cosa respecto de la idea que de ella tenemos en nuestro espíritu (v.gr., Dios existe) (IV 1,3-7). Hay conocimiento actual y habitual. El primero, cuando se conoce en el momento la conveniencia o disconveniencia de las ideas. Y el segundo, cuando el espíritu tiene disposición para percibirlas cuantas veces se fije en ellas (IV 1,8-9).

Grados del conocimiento.—Todo nuestro conocimiento consiste en la percepción que el espíritu tiene de sus propias ideas. Su grado de certeza depende de la evidencia, claridad y distinción con que el espíritu las percibe en sí mismas y respecto de las demás (conveniencia o disconveniencia). Locke distingue tres grados: intuitivo, demostrativo (discursivo) y sensitivo. 1.º *Conocimiento por intuición*. Es inmediato. Se da cuando conocemos inmediatamente la conveniencia o disconveniencia entre dos ideas, comparándolas inmediatamente sin necesidad de intermedio alguno. Es el grado más alto de evidencia, claridad y certeza a que podemos llegar y el fundamento de la certeza de todos los demás. Excluye toda duda y vacilación y se impone de manera irresistible, como la visión de la luz al que abre los ojos. Con esta evidencia percibimos que lo blanco no es lo negro, que un círculo no es un triángulo, que tres son más que dos e igual a dos más uno (IV 2,1; 3,2). Tenemos conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia. 2.º *Conocimiento por raciocinio* (demostrativo). Cuando descubrimos la conveniencia o disconveniencia de las ideas, no de una manera inmediata, sino a través de otras ideas intermedias, que son las pruebas (raciocinio, demostración). La demostración se obtiene por deducción, mediante una serie concatenada de intuiciones sucesivas. «Cada grado de la deducción debe ser conocido intuitivamente por sí mismo» (IV 2,7). Su grado de certeza es menor, porque en los raciocinios tiene que intervenir la memoria para recordar las premisas, y porque la conclusión depende del rigor de la concatenación de las intuiciones parciales intermedias. Es un conocimiento que requiere *sagacidad*, y es más difícil y menos claro que el intuitivo. Es falso que todo conocimiento demostrativo provenga de cosas ya conocidas y aceptadas («ex praecognitis et praeconcessis»). Tampoco está limitado a la cantidad (extensión, número y figura),

sino que se extiende a otras muchas clases de ideas (11). Así tenemos de Dios un conocimiento cierto por demostración. 3.º *Conocimiento por sensación*. El ínfimo grado de nuestro conocimiento es el sensitivo, el cual, más que conocimiento, es fe u opinión, al menos respecto de las verdades generales (14). Por este medio percibimos la existencia de seres particulares fuera de nosotros. En cuanto a su certeza debemos distinguir: *a)* Limitado a la conciencia de que tenemos en nuestro espíritu ideas que recibimos de objetos exteriores, es un conocimiento intuitivo y absolutamente cierto. *b)* Pero en cuanto a saber si fuera de nosotros existe alguna realidad correspondiente a esa idea, por lo menos hay gentes que lo ponen en duda. Locke declara que a él le parece cierto que de la existencia de esa idea en nosotros podemos inferir la de alguna cosa exterior correspondiente a ella. Una cosa es pensar de noche en el sol y otra verlo de día Una cosa es pensar en el olor de una rosa y otra sentirlo. Una cosa es soñar que estamos en el fuego, y otra quemarnos. Pero es una certeza de grado inferior a las dos anteriores. No tiene valor intuitivo ni se apoya en la intuición, sino en un sentimiento interior confuso, aunque sea muy fuerte.

Aplicando ahora los tres grados de conocimiento a las tres «ideas» cartesianas y a su realidad como existencias, Locke declara: «Tenemos conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, conocimiento demostrativo de la existencia de Dios. En cuanto a la existencia de alguna otra cosa, no tenemos más que conocimiento sensitivo, que no se extiende más allá de los objetos presentes a nuestros sentidos» (IV 3,21).

Extensión de nuestro conocimiento (IV 3).—Nuestro conocimiento consiste en la percepción de la conveniencia o disconveniencia de nuestras ideas. Por lo tanto, no podemos tener conocimiento de ninguna cosa de la cual no tengamos idea. Esa percepción, como hemos visto, se hace de tres maneras: por intuición, por raciocinio o por sensación, cada una de ellas dentro de sus propios límites. No podemos tener conocimiento intuitivo de todas las relaciones entre nuestras ideas, pero tampoco demostrativo, y mucho menos sensitivo, que es el conocimiento que tiene un campo más reducido, pues solamente se extiende a las cosas que impresionan nuestros sentidos (4).

La extensión de nuestro conocimiento es menor que la realidad de las cosas e incluso que la extensión de nuestras ideas (6). Está recluido dentro de los límites de nuestras ideas, y no puede excederlas ni en perfección ni en extensión. No podemos pasar más allá de nuestras ideas. Tenemos idea de la materia y del pensamiento, pero no sabemos si Dios puede

dar el poder de pensar a un pedazo de materia. Lo mismo sucede con la inmaterialidad del alma (6). Nuestro conocimiento no sólo no se extiende a nuestras ideas, sino que queda por debajo de éstas.

En cuanto a la *identidad* de las ideas, nuestro conocimiento llega tan lejos como nuestras ideas, pues nada más fácil que percibir a simple vista que cada una es aquello que es. En cuanto a la *coexistencia* de las ideas, nuestro conocimiento es mucho más limitado, pues nuestras ideas complejas de las sustancias y sus propiedades son muy incompletas. Nuestro conocimiento es «muy limitado y se reduce a casi nada» (9). No sabemos casi nada de las primeras cualidades y menos aún de las segundas, que dependen de aquéllas, y, por lo tanto, de la coexistencia o no coexistencia de diferentes ideas en el mismo sujeto (12). Lo mismo hay que decir de la coexistencia de las potencias (16) y de los espíritus (17).

Las ideas morales son capaces de demostración, en algunos casos tan cierta como la de las matemáticas. Por ejemplo: «Ningún gobierno concede una libertad absoluta; porque como la idea del *gobierno* es el establecimiento de una sociedad sobre ciertas reglas o leyes cuya ejecución exige, y la idea de la libertad absoluta es la potencia de hacer cada uno lo que le place, puedo estar tan cierto de la verdad de esta proposición como de cualquiera de las matemáticas» (18).

El reconocimiento de la estrechez de los límites en que nos encierra nuestra ignorancia debe servirnos de estímulo para dedicarnos al estudio, dentro del campo del conocimiento a nuestro alcance, y no aventurarnos en los abismos de tinieblas de pensamientos que exceden nuestra comprensión, y que son precisamente los objetos de las disputas entre los hombres (22). Nuestra ignorancia consiste: *a)* en que carecemos de ideas; *b)* en que no sabemos descubrir la conexión entre las ideas que poseemos; *c)* en que descuidamos examinar concretamente nuestras ideas (22).

Realidad de nuestro conocimiento (IV 4,1ss).—Si solamente conocemos ideas y no podemos conocer las cosas inmediatamente, sino por medio de las ideas que nos las representan, ¿qué diferencia hay entre el conocimiento real y el quimérico? El espíritu no percibe más que sus propias ideas, pero puede conocer que nuestro conocimiento es real cuando hay conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas; lo cual es fácil de conocer: 1.º En las ideas simples, pues no son producidas por nosotros, sino que se forman por la impresión de las cosas exteriores. Las ideas de blancura o de amargor res-

ponden a la potencia de las cosas para producirlas en nosotros. 2.º En las ideas complejas, menos la de sustancia. Porque responden a arquetipos formados por nosotros y a comparar las relaciones entre ellos. En esto se basa la certeza de las matemáticas y de las leyes morales. Las de las sustancias serán reales cuando las combinaciones que hacemos de ideas simples respondan efectivamente a la realidad. Así, pues, nuestro conocimiento será cierto cuando percibimos la conveniencia o disconveniencia entre las ideas. Y será cierto y real cuando descubrimos la correspondencia entre las ideas y las cosas (IV 4,18).

De la verdad.—Hay una verdad «metafísica», que consiste en la existencia real de las cosas (IV 5,11). Otra «moral», que consiste en hablar de las cosas conforme a la persuasión interna que tenemos, responda o no a la realidad. Pero la verdad propiamente dicha consiste en la conjunción o separación de los signos (ideas o palabras), según que las cosas mismas convengan entre ellas o no (IV 5,2). Esta conjunción o separación es lo que llamamos *proposiciones*, que pueden ser afirmativas o negativas, mentales o verbales, según que permanezcan en la mente o sean expresadas con palabras. Pensamos con palabras más frecuentemente que con ideas. Por esto es difícil discernir la verdad mental de la verbal. Una proposición consiste en unir o separar signos, y la verdad mental consiste en unir o separar esos signos, según que convengan o disconvengan las cosas que con ellos se significan (5). La verdad verbal añade algo más. Es una proposición en la cual las palabras son afirmadas o negadas unas de otras, según que convengan o disconvengan las ideas que signifiquen (6). Las palabras deben expresar no sólo las ideas, sino también las cosas, y serán reales cuando expresen las cosas tal como son en la realidad (8).

Objetividad de nuestras ideas.—Las ideas abstractas solamente expresan las esencias de las cosas, pero prescinden de su existencia particular (IV 9,1). Aplicando ahora las nociones anteriores a la existencia de las realidades, nuestra certeza tiene también tres grados descendentes: 1.º Tenemos conocimiento experimental, intuitivo y cierto de nuestra propia existencia. «Yo pienso, yo raciocino, yo siento placer o dolor; ninguna de estas proposiciones puede ser más evidente que mi propia existencia» (3). El que duda, existe. En cada acto de sensación, de raciocinio o de pensamiento nos convencemos de que existimos y llegamos al grado más alto de certeza que es posible imaginar (3).

2.º Conocemos la existencia de Dios por demostración. Somos capaces de conocer con certeza que existe Dios (c.10). Dios no nos ha dado ninguna idea innata de sí mismo. Pero nos ha provisto de medios abundantes para conocerlo, de suerte que la existencia de Dios es una verdad tan fácil de descubrir por la razón, que tiene una evidencia igual a la de las demostraciones matemáticas. Para ello basta con reflexionar sobre nosotros mismos, sobre el conocimiento indudable que tenemos de nuestra propia existencia (1). «Es incontestable que el hombre conoce clara y ciertamente que existe y que es alguna cosa» (IV 10,2). «Cada uno conoce, sin poder dudar de ello, que es una cosa que existe actualmente» (2). Ahora bien, es evidente también que la pura nada no puede producir un ser real, lo cual es tan evidente como que la nada no es igual a dos ángulos rectos (3). Luego si existe algún ser real y la nada no puede producir ningún ser, es de una evidencia matemática que alguna cosa ha existido desde toda la eternidad, y que lo que no es eterno tiene un comienzo, y todo lo que tiene un comienzo debe haber sido producido por alguna otra cosa (3). Ese ser, fuente y principio de donde proceden todos los seres, debe ser eterno (4). Debe ser inteligente, porque nosotros tenemos percepción e inteligencia, y es tan imposible que una causa destituida de conocimiento obre ciegamente y pueda producir un ser inteligente, como que un triángulo se haga a sí mismo tres ángulos que sean mayores que dos rectos. Por lo tanto, ese ser es Dios. Por consiguiente, de la simple consideración de nosotros mismos, de nuestra existencia y de nuestra naturaleza, concluimos necesariamente, con certeza y evidencia, que existe un ser eterno, potentísimo, inteligentísimo, el cual es Dios, llamémoslo así o de otra manera (6).

3.º Conocemos la existencia de las cosas del mundo corpóreo por sensación actual. No hay ninguna relación ni conexión necesaria entre mis ideas de las cosas y su existencia real. El tener en mi espíritu la idea de una cosa no prueba más su existencia real que el retrato de un hombre o que las visiones en el sueño (IV 11,1). Solamente tiene valor la sensación actual que recibimos en este momento. Los únicos jueces en esta materia son los sentidos con su testimonio.

Locke está plenamente convencido de la existencia del mundo exterior y considera el testimonio de los sentidos como fuente de certeza indudable, aunque estima que esa certeza es inferior a la intuitiva del conocimiento de la propia existencia y a la demostrativa de la existencia de Dios (IV

11,3). Para ello aduce varias razones: *a)* Es evidente que esas percepciones son producidas en nosotros por causas exteriores que afectan nuestros sentidos, porque los que carecen de un sentido no pueden tener las ideas correspondientes a él. Los órganos de los sentidos no producen las sensaciones, sino que éstas provienen de causas externas (4). *b)* Las sensaciones se producen en nosotros sin que podamos evitarlo, lo cual indica que vienen de una causa exterior. Podemos evocar a voluntad el recuerdo de las sensaciones que tenemos en la memoria, pero no podemos evitar ver la luz cuando miramos al sol. Una cosa es evocar el recuerdo del sol y otra experimentarlo actualmente (5). *c)* Muchas ideas se producen en nosotros acompañadas de placer o dolor, mientras que podemos recordarlas sin sentir ninguna de esas cosas. Podemos recordar el fuego, el calor, el hambre, la sed, sin sentir ninguna incomodidad. Por lo tanto, esas sensaciones son producidas por objetos distintos de nosotros. *d)* El testimonio de unos sentidos se confirma con el de otros respecto de la existencia de las cosas exteriores. El que ve el fuego puede también sentirlo poniendo la mano sobre él, y la quemadura le convencerá de que lo que ve es una cosa real (7). Así, pues, del mundo exterior tenemos un conocimiento cierto y suficiente para las necesidades prácticas de la vida y nuestra conservación. Dentro de su limitación, los sentidos nos dan a conocer las cosas convenientes o contrarias a nuestra naturaleza. Pero nuestro conocimiento no va más allá de la existencia actual de las cosas, lo cual basta para conducirnos en la busca del bien que causan y evitar el mal que de ellas nos puede provenir (8-9). En cuanto a la existencia de otros espíritus, solamente conocemos con certeza que existe Dios. Respecto de los demás, solamente podemos saberlo por la revelación o por la fe (12).

La probabilidad.—El campo del conocimiento cierto se reduce, pues, a la intuición de la existencia del yo, a la demostración de la existencia de Dios y a la sensación actual de las cosas exteriores. Pero el conocimiento puede extenderse más allá de esos límites, con un grado menor de certeza, aunque suficiente para las necesidades de la vida humana. Con esto entramos en el campo de la probabilidad. El juicio probable se contenta con proposiciones que no se apoyan en intuiciones ni en demostraciones, sino en pruebas que ofrecen la suficiente confianza para poder considerarlas verdaderas. La probabilidad se basa en la conformidad de una cosa con el propio conocimiento obtenido por la observación y la experiencia y con el

testimonio de los demás, que con su observación y su experiencia corroboran la nuestra (IV 15,14). *a)* El máximo grado de probabilidad se basa en el consentimiento universal de los hombres. *b)* Un grado menor lo tenemos cuando nuestra experiencia individual coincide con la de otras muchas personas fidedignas. *c)* El ínfimo pertenece a la historia, que versa sobre cosas indiferentes, cuya realidad está atestiguada por el testimonio de personas dignas de crédito (11). La demostración y el juicio de probabilidad son actividades propias de la razón. A la razón se contrapone la fe, que versa sobre proposiciones que se admiten en virtud del testimonio de hombres que han recibido una revelación de Dios. Esa revelación puede versar sobre verdades que los hombres pueden conocer por su propia razón, aunque en ese caso serán menos ciertas que si ellos mismos las descubrieran. Pero la revelación no es admisible ni se le puede prestar asentimiento cuando esas proposiciones contradicen a la razón humana. Con lo cual, la misma razón determina los límites a que puede extenderse la fe (IV 17,24).

Locke no pone en tela de juicio la aptitud de nuestra inteligencia para superar el escepticismo y conocer la verdad con certeza. «El que exige una evidencia mayor que ésta no sabe lo que pide, y solamente pone en evidencia sus ganas de ser escéptico, sin poderlo conseguir» (IV 2,1). Para afirmar una cosa como verdadera basta con una probabilidad suficiente. No obstante, en algún pasaje restringe la certeza a las necesidades prácticas de la vida, «más allá de lo cual nada nos importa el ser ni el conocer» (IV 11,8).

Coincide con Descartes en atenerse solamente a las tres ideas: del yo, de Dios y de los cuerpos. Unicamente señala entre ellas tres grados de certeza, y resulta extraño que, después de adoptar una actitud abiertamente empirista y de negar rotundamente el innatismo de las ideas, conceda mayor grado de certeza a la experiencia interna (reflexión) que a la externa (sensación). La certeza por excelencia se reduce a los dos primeros grados de conocimiento ideal, mientras el espíritu se mantiene en la región de las ideas y las relaciones entre ellas. Pero la reduce considerablemente cuando se trata de la afirmación de una realidad sensible conocida por la experiencia externa. Ciertamente no se ve la razón de afirmar tan rotundamente la *realidad* de Dios, y después poner tantas reservas a la *realidad* del mundo corpóreo, a no ser que Dios se afirme solamente como *idea*, y no como realidad correspondiente a esa idea, lo cual no parece ser el pensamiento de Locke.

División de las ciencias. -En una rápida mención (*Essay* IV 2,1) alude a la vieja división procedente del estoicismo, en: 1.º Física o filosofía natural (φυσική), que trata de la naturaleza de los cuerpos y de los espíritus. 2.º Ciencia práctica, moral (πρακτική), que versa sobre el uso de nuestras potencias de obrar, físicas y mentales, para obtener cosas buenas y útiles. 3.º Ciencia de los signos o de las palabras (λογική, σημειοτική), que describe los procedimientos y técnicas del saber. No menciona la metafísica, pues considera que no cabe ciencia respecto de Dios. En cuanto a su certeza, las matemáticas son plenamente ciertas, porque versan sobre relaciones evidentes entre ideas; la moral es cierta, porque versa sobre relaciones nominales, que tienen valor convencional; la física tiene una certeza inferior, porque versa sobre fenómenos y leyes que dependen de la experiencia.

Política.—Locke escribió dos tratados *Sobre el gobierno civil* (1690), el primero para refutar el libro *De Patriarcha*, de Roberto Filmer (1604-47), y el segundo, enfrentándose con el absolutismo de Hobbes, adoptando una actitud mucho más templada y moderada. Filmer pretendía que la libertad era ilimitada: es «una libertad por la cual cada uno hace lo que quiere, vive como le place y no está ligado por ninguna ley». Por el contrario, Locke sostiene que eso es una definición, no de la libertad, sino del libertinaje. «La libertad tiene límites, y es la sana razón que el Creador ha dado a todos los hombres la que los prescribe. Cada cual lleva en su corazón sus caracteres trazados por el dedo de la misma Divinidad» [11]. La libertad de la naturaleza está limitada por la ley natural. El derecho del hombre está limitado a su persona. Implica derecho a la vida, a la integridad corporal, a la libertad y a la propiedad de las cosas que produzca con su trabajo. El hombre no tiene derecho sobre su propia vida, que debe conservar por ley natural. El derecho contra el ofensor no es ilimitado, y no se extiende tanto como la propia fuerza, sino solamente hasta donde lo señalan la razón y la conciencia. Un hombre no puede hacerse esclavo de otro.

Según Hobbes, en el estado primitivo, los hombres tenían derecho natural ilimitado a todo aquello hasta donde se extendía su fuerza. De aquí se derivaba un estado permanente de guerra universal de todos contra todos. Locke, por el contrario, sostiene que el hombre no tiene un derecho natural

[11] *Tratado del gobierno civil.* Traducido de la séptima edición francesa, publicada en París por los ciudadanos D. G. C. y L. C., alféreces de Caballería (Madrid, Imprenta de la Minerva Española, 1821) p.42.

ilimitado, sino limitado por su propia naturaleza y por el derecho natural de los demás hombres. El estado de naturaleza está regido por la ley natural, basada en la razón, y que es obligatoria para todos. «El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que obliga a todos; y la razón, la cual es esta ley, enseña a toda la humanidad, apenas ésta la consulta, que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, en su salud, en su libertad y en su propiedad». Tampoco el estado natural de los hombres es la guerra de todos contra todos. Al principio todos los hombres eran iguales y libres, y libremente se unieron en sociedad mediante un pacto o un contrato. De esta manera resultó el Estado, cuya misión es defender el bien común, establecer y hacer guardar las leyes, y garantizar la libertad y los derechos naturales de los individuos. Los hombres aislados no pueden defender la ley natural, y por esto transmiten ese poder a una comunidad civil, para que determine el empleo de la fuerza contra los transgresores. A esta necesidad responde el poder legislativo. Las leyes deben dirigirse al bien común del pueblo. Deben ser iguales para todos, y no variar en los casos particulares. Deben garantizar la propiedad, que es un derecho natural, de suerte que el monarca no puede imponer tasas ni tributos sin consentimiento del mismo pueblo.

El poder del Estado no es absoluto, arbitrario ni ilimitado. Todo el poder del monarca proviene del pueblo. El monarca está sujeto a la ley, y no puede gobernar a su capricho. La monarquía debe ser templada. Deben mantenerse separados el poder legislativo y el ejecutivo. Uno debe hacer las leyes, aunque el pueblo conserva el poder de cambiarlas o alterarlas; y el otro, que va unido al federativo, debe hacerlas cumplir. Cuando el monarca se convierte en tirano, subordinando el bien público al suyo particular, queda reducido a un usurpador, y el pueblo tiene derecho a recurrir a la resistencia pasiva y, si es preciso, puede llegar a deponerlo por la fuerza.

Moral.—La norma general es que hay que procurar el bien y apartarnos del mal. El bien, físicamente, es lo agradable, lo útil y lo que causa placer; y mal, lo desagradable (uneasiness). El fundamento de la actividad moral es la tendencia a conseguir el propio bienestar. Moralmente, el bien o el mal se definen por orden a una ley, la cual determina una sanción, de premio o de castigo. «No es otra cosa que la conformidad o la oposición que se encuentran entre nuestras acciones y una cierta ley, conformidad u oposición que nos atrae hacia el

bien o nos aparta del mal por la voluntad y potencia del legislador: y este bien y este mal no es otra cosa que el placer o el dolor que, por la determinación del legislador, acompañan la observancia o la violación de la ley; esto es lo que llamamos recompensa o castigo» (*Essay* II 28,5). Hay tres leyes: la divina, que nos exige la obediencia a la revelación y a los preceptos de la naturaleza; la civil, impuesta por el legislador, que define lo inocente o lo culpable; y la opinión pública, formulada por los filósofos, que define el vicio o la virtud. En la elaboración de las ideas de bien y de mal influye el ambiente del tiempo y la costumbre de los distintos países.

En Locke está un poco oscura la idea psicológica de la libertad. «La libertad consiste solamente en el poder de obrar o de no obrar» (II 21,24-25). «Es evidente que el pensamiento ordena y dirige al hombre en preferir una alternativa o en descuidar otra, y que la continuación de la acción o el cambio se convierten inevitablemente en voluntarios» (ibíd.). Sin embargo, más que negar la libertad, parece que quiere decir que el querer es un acto de la voluntad, y que todo lo que queremos lo queremos voluntariamente. El entendimiento solamente puede cambiar los objetos que la voluntad quiere voluntariamente. O sea, que el acto de querer es siempre voluntario, sea cualquiera el objeto que se quiera.

El cristianismo razonable.—Con su libro *La racionabilidad del Cristianismo* (1695) abre Locke una larga discusión, que continuarán los deístas. Un año después publicará Toland u *Cristianismo sin misterios* (1696). Su propósito es recluir el cristianismo dentro de los límites de la razón, dejándolo reducido a una pura religión natural, sencilla, comprensible, «libre de las sutilezas de los teólogos», y apta para todos, sabios o ignorantes. La revelación queda sometida a la razón. Admite los dogmas explicables racionalmente, pero rechaza los misterios. Por ejemplo, el dogma del pecado original puede interpretarse de muchas maneras. Los únicos artículos de fe necesarios para ser cristiano son la fe en la existencia de Dios, el reconocimiento de que Jesucristo es el Mesías enviado por el Padre, la espiritualidad e inmortalidad del alma y creer que hay penas y recompensas en la otra vida. El cristianismo se justifica por su racionalidad y su utilidad. Los filósofos habrían podido descubrir con su propia razón el Dios único, supremo e invisible. Pero no así la gran mayoría de los hombres. Por esto ha sido conveniente y necesaria la revelación cristiana, que ha servido para difundir por todo el mundo el conocimiento de

Dios. Jesucristo es el gran legislador moral, cuyos preceptos es conveniente conocer en la Sagrada Escritura.

En sus *Cartas sobre la tolerancia* aborda el problema religioso tal como se presentaba en su tiempo. La Iglesia es «una sociedad libre de hombres que se unen espontáneamente para servir a Dios en público». La misión del Estado se limita a salvaguardar los derechos naturales y civiles del hombre: su vida, su integridad física, la propiedad y la libertad. Pero no debe atentar contra la libertad religiosa. Tampoco la Iglesia puede imponer la religión por medios coercitivos, ni a los de dentro ni a los extraños. La religión no debe imponerse por la fuerza, sino por la persuasión. La intolerancia termina por volverse contra los que la practican y por destruirse a sí misma. Iglesia y Estado deben estar separados. Deben tolerarse todas las religiones, pero no el ateísmo ni el catolicismo romano, porque está sometido a una potencia extranjera «tiránica y enemiga de la paz».

Influencia.—Aunque menos radical, en apariencia, que Hobbes, la influencia de Locke fue más extensa y profunda. Con su criticismo y su naturalismo religioso es el iniciador de la Ilustración inglesa y prepara la francesa a través de Montesquieu y Voltaire. Su empirismo abre el camino al fenomenismo de Hume, al inmaterialismo de Berkeley, a la psicología asociacionista y materialista de Hartley y Priestley, al sensismo de Condillac y, a más distancia, al positivismo. Su doctrina sobre la educación influyó en el *Emilio* de Rousseau. Su influjo más inmediato se refleja en RICARDO BURTHOGGE (1638, p. 1702), quien le dedicó su obra: *An Essay upon reason and the nature of spirits* (1694), *Organum vetus et novum or a Discourse of reason and truth* (1678), *Of the Soul of the World and of particular Souls* (1699), *Christianity a revealed mystery* (1702).—Lo defendieron CATALINA COCKBURN (Trotter, 1679-1749), *A Defence of Mr. Lockes Essay of Human Understanding* (1702), y SAMUEL BOLD (1649-1737), *Some considerations on the principal objections and arguments which have been published against Mr. Locke's Essay* (1699).—EDMUNDO BURKE (1729-97), gran orador e ilustre político. Nació y estudió en Dublín. Su obra principal es un tratado de estética, influido por el sensismo de Locke, y que a su vez influyó en los estéticos alemanes: *A philosophical Inquiry into the origin of our Ideas on the Sublime and Beatiful* (1756). El «gusto» estético es una facultad en que entran en combinación los sentidos, la imaginación y la razón. «La belleza es una cualidad de los cuerpos, que actúa físicamente sobre el espíritu del hombre por medio de los sentidos». Aunque es más bien independiente, da acogida a algunas doctrinas de Descartes, Malebranche y Locke el P. CLAUDIO BUFFIER, S. I. (1661-1737). Nació en Polonia, de familia francesa. Se educó en Rouen e ingresó en la Compañía de Jesús a los diecinueve años. Enseñó en Roma y París, donde pasó la mayor

parte de su vida. Puede ser considerado como precursor de la escuela escocesa del «sentido común» e influyó en Balmes. Voltaire decía de él que era el único jesuita que había escrito alguna cosa razonable en filosofía. Su obra principal es *Traité des vérités premières, et de la source de nos jugements* (1724), que resumió en *Éléments de Métaphysique mis a la portée de tout le monde* (1725), y que, junto con otras, recogió en *Cours des sciences sur les principes nouveaux et simples* (1732, 1791). Como apologista escribió: *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion* (1732) [12]. Rechaza la prueba cartesiana de la existencia de Dios por la idea de infinito y la extensión como esencia de los cuerpos, pero admite el *cogito* y el criterio de evidencia. Estima grandemente a Locke, y como él reduce la filososofía a un análisis del entendimiento humano. Rechaza las ideas innatas y en su lugar admite la existencia en nuestro espíritu de una facultad especial, que es el «sentido común», el cual consiste en una disposición instintiva e intuitiva de nuestra naturaleza que nos lleva a la verdad de una manera necesaria e irresistible, excluyendo todo género de duda. Es una «disposición que la naturaleza ha puesto en todos los hombres para hacerles dar a todos un juicio común y uniforme sobre objetos distintos del sentimiento íntimo de su propia percepción, juicio que no es la consecuencia de ningún juicio anterior». El objeto de esa facultad son las *verdades primeras*, las cuales son objetivas, universales, evidentes, y se manifiestan a cualquiera que esté dotado de razón: «dont l'objet est non seulement dans notre esprit, mais encore existe effectivement et réellement hors de notre esprit, et tel que notre esprit le conçoit». Si no existieran las primeras verdades, tampoco podría haber segundas, ni terceras, ni de ninguna otra clase. No basta el sentimiento íntimo de nuestra propia existencia, el cual es evidente, sino que es preciso conocer con certeza la existencia de la materia y de otros seres distintos de nosotros. Como ejemplos de verdades primeras enumera las siguientes: «Hay en el mundo otros seres y otros hombres distintos de mí. Hay en ellos algo que se llama verdad, sabiduría y prudencia. Hay en mí una cosa que se llama inteligencia y algo que no es esta inteligencia y que llamamos cuerpo. Lo que dicen y piensan los hombres en todos los tiempos y países del mundo es verdadero. Todos los hombres no están de acuerdo en engañarme. Lo que no es inteligencia no puede producir los efectos de una inteligencia, ni las partículas de materia reunidas al azar pueden formar una obra ordenada ni un movimiento regular». A estas verdades viene a reducirse toda la filosofía del P. Buffier, que declara insolubles la mayor parte de las cuestiones metafísicas. No obstante, defiende, contra Descartes, el valor y la veracidad del conocimiento sensitivo. No nos engañan los sentidos, sino nosotros mismos, haciendo juicios arbitrarios que van más allá del alcance de su testimonio. La inteligencia de las mujeres es tan apta para las ciencias como la de los hombres. Las verdades primeras sirven también para «conducirnos a los principios más sólidos de la

[12] J. A. Ventosa Aguilar, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claudio Buffier, S. I.* (Barcelona, Seminario Conciliar, 1957).

religión. Nos enseñan que debemos someter a Dios nuestra inteligencia y nuestra voluntad: nuestra inteligencia, juzgando verdadero todo cuanto Dios nos manda creer, y nuestra voluntad, aceptando todo cuanto nos ordena practicar». La actitud razonable ante los dogmas cristianos es que, por incomprensibles que sean los misterios que nos propone la fe, nuestro deber es asentir a ellos, porque «Dios puede hacer, y hace, cosas incomprensibles para un espíritu limitado como es el nuestro». «La religión nos propone sus dogmas para creerlos, y no para justificarlos ante el tribunal de nuestra razón». Lo que pertenece al orden sobrenatural no se puede ni atacar ni justificar por la pura razón.

Adversarios.—El desarrollo de la polémica contra los deístas fue un motivo de impugnar las teorías psicológicas y religiosas de Locke. EDUARDO STILLINGFLEET (1635-99), obispo anglicano. Escribió *Origines sacrae, rational account of the Grounds of Religion* (1662). Combatió la tendencia escéptica del *Ensayo* en su *Discourse in vindication of the doctrine of the Trinity* (1696).—J. A. LOWDE, *Discourse concerning the nature of Man* (1694).—TOMÁS BURNETT (1636-1715). JOHN SERGEANT (1621-1707), *Method to Science* (1696), *Solid Philosophy asserted against the Fancies of the Ideists* etc. (1697).—ENRIQUE LEE (1661-1719), *Anti-Scepticisme, or Notes upon each Chapter of Mr. Locke's Essay* (1702).—JOHN EDWARDS (1637-1716), *Thoughts concerning the several Causes and Occassions of Atheism* (1695).—PEDRO BROWNE († 1735), obispo de Cork, *The Procedure and limits of the Human Understanding* (Londres 1728), *Things Divine and Supernatural conceived by Analogy with Things Natural and Humans* (1733).—JOHN NORRIS (1675-1711), combatió a Locke y a los deístas. Sostuvo la necesidad de la visión de las ideas en Dios a la manera de Malebranche: *An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligibile World* (1701-1704), *Christian Blessedness* (1690), *An Account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity* (1697) [13].—PEDRO POIRET, *Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia J. Lockii* (Amsterdam 1707).—JOSÉ ADRIANO LE LARGE DE LIGNAC († 1762). Oratoriano. Sigue a Descartes y Malebranche y combatió el sensismo de Locke: *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience, ou Lettres a un matérialiste sur la nature de l'âme* (1753). *Témoignage du sens intime et de l'expérience* (1760).

Contemporáneos de Locke.—ROBERTO BOYLE (1627-91). Irlandés, hijo del conde de Cork. Eminente físico, matemático y creador de la química moderna. Fundó en Londres la *Royal Society* (1660), a la que pertenecieron científicos como el astrónomo Wallis *(Arithmetica infinitorum)*, el anatomista Willis, el médico Harvey, el arquitecto Wren, el astrónomo Ward, Pell, Rupert, Brounker, Haak, etc. Fundó también un instituto en la catedral de San Pablo (Boyle Lectures, 1697) con la finalidad de defender la religión natural y revelada contra el materialismo y el ateísmo de

[13] F. I. MAC-KINNON, *The philosophy of John Norris* (Nueva York 1910).

su tiempo. Expuso sus teorías en *New Experiments Physico-Mechanical* (1660), *Sceptical Chemist* (1661), *Some Considerations touching the usefulness of experimental Philosophy* (1663-71), *The origin of Forms and Qualities* (1666), *De ipsa natura* (1682), *A free Inquiry in the vulgarly received notion of Nature* (1686). Fue amigo de Locke y Leibniz, y sigue la orientación empirista de Bacon y la matemática de Galileo y Descartes, adoptando el atomismo de Gassendi. Se opuso a la alquimia. La ocupación de un químico serio no debe ser la de buscar la piedra filosofal. La metafísica no debe inmiscuirse en la filosofía natural. No hay que buscar en la naturaleza las fuerzas misteriosas que pretende Paracelso. Ciertamente que en ella se hallan grandes misterios, pero para descubrirlos basta con seguir el método de la experiencia, la observación y la verificación de los hechos. No hay más que una materia única, común al mundo terrestre y al celeste. Está compuesta de átomos, dotados de masa, volumen y movimiento local. Rechaza las formas sustanciales. Para explicar las propiedades de los cuerpos basta la masa, la energía, el movimiento local y el juego mecánico de las fuerzas. Rechazó la teoría de los cuatro elementos escolásticos y los tres de los alquimistas (sal, azufre y mercurio). Un elemento químico es una sustancia que no puede descomponerse en otros constituyentes más simples. Las combinaciones químicas obedecen a leyes numéricas exactas. Los elementos se combinan siempre en las mismas proporciones. El experimento químico resuelve los cuerpos en sus elementos componentes y puede volver a recomponerlos de nuevo, lo cual es una prueba del atomismo. Para explicar las propiedades de los cuerpos basta la masa, el volumen y el movimiento local. No obstante, se opone al materialismo de Hobbes, admitiendo la existencia de espíritus. La naturaleza es una gran máquina cósmica que exige la existencia de un Dios espiritual, causa del movimiento y conservador del mundo con su providencia. Hizo experimentos con la máquina neumática y admitió la existencia del éter, como hipótesis para explicar la transmisión del movimiento en el vacío aparente. En 1662 formuló antes que Mariotte la ley de que el volumen de los gases es inversamente proporcional a la presión. Fue hombre profundamente religioso. Consideraba su ciencia experimental como una obra al servicio de Dios.

ISAAC NEWTON (1642-1727).—Uno de los mayores genios científicos de la Humanidad. Nació en Woolsthorpe (Lincolnshire). Estudió en el Trinity College de Cambridge (1661-65). Su primer trabajo matemático fue *Analysis per aequationes numero terminorum infinitas*, que le valió ser nombrado profesor de la cátedra lucasiana de ciencias. Escribió *Mechanica, sive de motu tractatus mechanicus* (1669), *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), *Treatise of optic* (1704). En 1689 representó a la Universidad de Cambridge en el Parlamento y se hizo amigo de Locke. En 1703 fue elegido presidente de la *Royal Society*.

Newton consolida definitivamente el método de las ciencias físicas, como contrapuesto a la metafísica. Su punto de partida es el cartesianismo. Estudió los *Principia*, la *Dióptrica* y la *Geometría* de Descartes, pero se separa de él prescindiendo de sus elementos más o menos imaginativos y ateniéndose con más rigor a un método experimental. Las únicas fuentes del conocimiento científico son la experiencia y la observación, la medida y el cálculo. Todo conocimiento deriva de la experiencia, y a ella debe atenerse: «hypotheses non fingo». «Todo lo que no es deducido de los fenómenos debe ser considerado como hipótesis, y las hipótesis, sean metafísicas o físicas, sean cualidades ocultas o mecánicas, no tienen lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía, las proposiciones particulares son inferidas de los fenómenos y después generalizadas por la inducción. Así han sido descubiertas la impenetrabilidad, la movilidad, la fuerza impulsiva de los cuerpos y las leyes del movimiento y de la gravitación». Pero Newton no es materialista ni fenomenista: «El principal oficio de la filosofía natural es argüir de los fenómenos sin fingir hipótesis y deducir las causas de los efectos hasta llegar a una verdadera primera causa, la cual ciertamente no es mecánica» [1].

Su gloria como científico consiste en haber descubierto el cálculo integral (cálculo de las fluxiones), el binomio que lleva su nombre, en sus estudios sobre la refracción de la luz y la ley de la gravitación universal partiendo de las leyes de Kepler sobre el movimiento de los planetas y de las de la caída de los cuerpos formuladas por Galileo, extendiéndolas a todo el universo. Todos los cuerpos se atraen mutuamente («corpora omnia in se mutuo gravitant»). Newton se limita a señalar el hecho, pero no quiere mezclar lo cierto con lo incierto y no considera la gravitación como una propiedad esencial de los cuerpos a la manera de la inercia («gravitatem corporibus esse essentialem minime affirmo»).

Fue hombre profundamente creyente y religioso. Comentó el libro de Daniel y el Apocalipsis y se preocupó de formular una prueba clara de la existencia de Dios, partiendo del orden físico. A diferencia de Descartes, no acude a pruebas metafísicas, sino basadas en la observación de la naturaleza física, fijándose en el orden y la armonía admirables («elegantissima compages») que reinan en el universo, los cuales reclaman necesariamente una causa inteligente y una providencia rectora y gobernadora. «¿De dónde proviene este esplendor que brilla en el universo? ¿Con qué fin han sido creados los cometas? ¿De dónde proviene que el movimiento de los planetas tenga lugar siempre en el mismo sentido? ¿Qué es lo que impide a las estrellas fijas precipitarse unas sobre otras? ¿Cómo han sido formados de una manera tan artificiosa los cuerpos de los animales?» [2] La respuesta es que «el origen de todas estas cosas no puede atribuirse más que a la inteligencia y sabiduría de

[1] «Philosophiae naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut ex phaenomenis, sine fictis hypothesibus, arguamus, et ab effectis ratiocinatione progrediamur ad causas, donec ad ipsam demum primam causam, quae sine dubio mechanica non est, perveniamus» (*Optices* III q.28).

[2] *Optices* III 31 y 38.

un ser poderoso, siempre existente, presente en todas partes, que ha podido ordenar conforme a su voluntad todas las partes del universo, mucho mejor que nuestra alma puede, por un acto de su voluntad, mover los miembros del cuerpo que le está asociado». El origen y la conservación del universo reclaman, por lo tanto, una causa infinitamente sabia, poderosa, que no puede ser otra que Dios. En cuanto a su conocimiento, «nosotros no podemos adquirir por los sentidos ni por la reflexión el conocimiento de las sustancias, y menos todavía la noción de la sustancia divina. Nosotros no conocemos a Dios más que por sus atributos, por la sapientísima y excelente economía del universo, o sea por las causas finales». Un Dios sin dominio, sin providencia y sin causas finales, no es más que el hado o la naturaleza: «Deus, sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam fatum aut natura». Los atributos que de Dios podemos conocer son que es un «ser eterno, infinito, soberanamente perfecto, dueño de todas las cosas («universorum dominus»), viviente, inteligente, omnisciente y omnipotente. A estos atributos añade la eternidad y la inmensidad, por las cuales está presente en todos los tiempos y lugares, y con ellos relaciona una extraña teoría del espacio y el tiempo, bajo la influencia del platónico Henry More. Newton había establecido el principio general de que no existe acción a distancia. Ningún agente puede obrar allí donde no está, bien sea mediata o inmediatamente. A esto responde en física su hipótesis del éter, fluido imponderable, casi espiritual, que llena el vacío y permite la transmisión del movimiento a través de los espacios donde no hay materia. Algo parecido sucede en la acción de Dios respecto del mundo corpóreo. La acción de Dios guarda una analogía con las leyes de la naturaleza. Dios, por su ubicuidad, está presente a la vez en todos los lugares («ubique») y por el tiempo en todos los momentos («semper»). Hay un doble espacio: uno relativo y otro absoluto. Dios, independientemente de las cosas, ha hecho el espacio y el tiempo absolutos, como medios para ejercer su omnipresencia en todas las cosas, tiempos y lugares. El espacio no se identifica con Dios ni es un atributo divino, pero es distinto e independiente de las cosas. Tampoco es una forma vacía, sino el medio o el órgano («sensorium immensum et uniforme») por el cual Dios manifiesta su presencia en el mundo y percibe inmediatamente los estados de las cosas. «(Deus) non est aeternitas et infinitas, sed aeternus et infinitus. Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique, et existendo semper et ubique durationem et spatium constituit» [3]. El espacio puede llamarse el «sensorio» de Dios, pues solamente aquello que está presente puede ser sentido por lo que le está presente. Y así en todo el universo se siente la acción de Dios, y todo él está penetrado por un espíritu de vida, que proviene quizá de los cometas, y todas las cosas reflejan la unidad, la ciencia y la bondad infinitas de Dios.

[3] *Principia*. Escolio general; JAIME ECHARRI, S. I., *Newton, ¿fue realmente newtoniano en su filosofía científica?*: Theoria (Madrid 1952-3) p.164-8; ANGEL CILVETI, *La génesis de la doctrina del espacio en Kant*: Convivium n.9-10 (Barcelona 1960) 3-42.

Newton, introducido en Francia por Voltaire, será uno de los ídolos de la Ilustración francesa, llegando a desplazar a Descartes. Los ilustrados sentirán la fascinación de sus descubrimientos físicos, pero en cuanto a su religiosidad se contentarán con convertirla en un vago y cómodo deísmo [4].

BOSCOVICH (Roudjer Yossif, 1711-1787).—Jesuita yugoslavo, natural de Ragusa. Enseñó matemáticas y filosofía en el Colegio Romano. En 1736 publicó una disertación sobre las manchas del sol *(De maculis solaribus)* que le valió gran reputación como astrónomo. Después de la supresión de la Compañía se naturalizó en Francia, siendo director de óptica de la marina en París. Enseñó en el Colegio Brera de Milán, donde murió. Publicó: *Dissertationes duae de viribus vivis* (1745), *De lumine* (1748), *De continuitatis lege* (1754), *Elementa universae matheseos* (1754), *Opera pertinentia ad opticam et astronomiam* (5 vols., 1785). Su obra más interesante para la filosofía es *Philosophiae naturalis theoria reducta ad unicam legem virium in natura existentium* (Viena 1758). Sigue la orientación de Locke y Newton, cuya teoría de la gravitación universal trata de explicar mediante un atomismo algo parecido al de Leibniz. Los últimos elementos de la naturaleza son unos puntos indivisibles e inextensos, separados en el espacio y distintos unos de otros, dotados de una doble fuerza de atracción y de repulsión. El intervalo que los separa puede aumentar o disminuir indefinidamente, pero sin llegar nunca a desaparecer por completo. La repulsión crece a medida que disminuye la distancia, y la atracción a medida que aumenta la separación, tendiendo a mantener unidas las moléculas. La ley que rige estas atracciones y repulsiones es una fuerza inversa al cuadrado de las distancias. Pero los átomos no llegan nunca a estar en contacto unos con otros. La extensión y la impenetrabilidad no son propiedades de la sustancia corpórea, sino simplemente un resultado de la resistencia que contraría la fuerza de compresión externa. Pero Boscovich limita estas teorías simplemente a la naturaleza física. Así lo declara en un apéndice *(De anima et Deo)*, donde defiende la espiritualidad del alma y la existencia de Dios contra los atomistas. Nuestra inteligencia es tan débil, que apenas podemos elevarnos por nosotros mismos al conocimiento de Dios. ¿Quién podrá dudar que Aquel cuya providencia se manifiesta de una manera tan clara en el orden de la naturaleza, no haya querido manifestarse a nosotros de una manera más perfecta por medio de una revelación especial? [5] Defendió las teorías de Boscovich el jesuita español P. GIL en su *Theoria Boschovich vindicata et defensa*.

[4] BIANCA MAGNINO, *Iluminismo y Cristianismo*, traducción por F. de Urmeneta (Barcelona 1961) I 130. Los ilustrados franceses no imitaron la prudencia y modestia de Newton y su cautela en no aventurar hipótesis no comprobadas por la experiencia: «*Rationem* vero harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et *hypotheses non fingo*» *(Principia* l.3 p.483-4). Respecto de la *causa* de la gravedad confiesa: «Et ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de eius causa investiganda subieci. Quaestionem, inquam: quippe in experimentis rem istam nondum habeam exploratam». Una actitud semejante adopta cuando propone su hipótesis del éter: «Iste autem aether quid sit non definio» *(Optices* III 21).

[5] D. NEDELKOVITCH, *La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich* (Paris 1922)

CAPITULO XXI*

La Ilustración en Inglaterra

Entre la revolución inglesa (1688) y la francesa (1789), en el espacio de un siglo, aproximadamente, se desarrolla un amplio movimiento que representa una profunda mutación en el orden religioso, político, económico y científico. Es el llamado «Siglo de las luces», o de la «Ilustración», traducción de la palabra alemana *Aufklärung*, empleada por vez primera por Wolff. No es necesario remontarnos a sus antecedentes remotos, que hemos ido viendo a lo largo de esta historia. Sus determinantes más inmediatos podemos señalarlos en el desarrollo cada vez más acentuado del naturalismo desde el comienzo del Renacimiento, en el principio protestante del libre examen, en el desarrollo del Derecho y la religión natural (libertinos), así como en la filosofía racionalista y empirista del siglo XVII: Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Bayle. Racionalismo y naturalismo, combinados con una conciencia cada vez más profunda del valor del hombre, de una firme confianza en la bondad de su naturaleza y en el poder

* **Bibliografía:** BECKER, C. L., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (Nueva Haven 1932); BROCKDORFF, BARON C. VON, *Die Englische Aufklärungsphilosophie* (Münich, Reinhardt, 1924); CABARAUD, *Histoire du philosophisme anglais* 2 vols. (Paris 1806); CARRAU, L., *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nous jours* (París 1888); CARRÉ, M. H., *Phases of Thought in England* (Oxford 1949); CASSIRER, E., *Die Philosophie der Aufklärung* (Tubinga 1932). *Filosofía de la Ilustración.* Trad. E. IMAZ (México, F. C. E., 1943, 1950 [2]); COPLESTON, F., S. I., *A History of Philosophy.* VI: *Wolff to Kant* (Londres 1960); CONSTANTIN, C., *Rationalisme*, en DTC; COUSIN, V., *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle* 5 vols. (París 1840-41); DILTHEY, G., *El mundo histórico. El mundo histórico y el siglo XVIII* (México, F. C. E., 1944); ID., *De Leibniz a Goethe* (México, F. C. E., 1945); FARRAR, A. S., *A critical History of Free Thought* (Londres 1862); FORGET, J., *Deisme*, en DTC; FORSYTH, T. M., *English Philosophy* (Londres 1910); FREUDENTHAL, J., *Beiträge zur Gesch. der englischen Philosophie:* Arch. f. Gesch. d. Philos. 6 (1891) 450-477.578-603; GARIN, E. *L'illuminismo inglese* (Milán 1941); HAZARD, P., *La crise de la conscience européenne (1680-1715)* 3 vols. (París, P. Boivin, 1935); ID., *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu a Lessing* 3 vols. (París, A. Fayard, 1946, 1963). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII.* Trad. de J. MARÍAS (Madrid 1946, 1958); HIBBEN, J. G., *The Philosophy of the Enlightenment* (Londres 1910); HOFFMANN, H., *Aufklärung*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart;* LEROUX, E.-LEROY, A., *La philosophie anglaise classique* (París 1951); LESCHLER, G. V., *Geschichte des englischen Deismus* 2 vols. (Stuttgart 1841); LETURIA, P., *La apostasía de las masas a través de la Historia:* Rev. Esp. de Teología (1950) 1-4; LYON, G., *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle* (París, Alcan, 1888); MAGNINO, B., *Illuminismo e cristianismo.* I: *Inghilterra.* II: *Francia.* III: *Germania e Italia* (Brescia, Morcelliana, 1960); MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Ideas estéticas.* Introducción al siglo XVIII; MIRABENT, F., *La Estética inglesa en el siglo XVIII* (Barcelona 1927); NOACK, L., *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker* (Berna 1853-5); RÉMUSAT, C. DE, *L'Angleterre au XVIIIe siècle. Études et portraits* (París 1856); ID., *Philosophie religieuse. De la théologie naturelle en France et en Angleterre* (París 1864); SAYOUS, A., *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste* (París 1882); SETH, J., *English Philosophers and Schools of Philosophy* (Londres 1912); SORLEY, W. R., *A History of English Philosophy* (Cambrigde 1920, 1937); STEPHEN, L., *History of the English Thought in the Eighteenth Century* 2 vols. (Londres 1879, 1927); TROELSCH, E., *Aufklärung:* Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche; VALJAVEC, F., *Geschichte der Abendländischen Aufklärung* (Viena-Münich 1961); ID., *Historia de la Ilustración en Occidente.* Trad. J. A. COLLADO (Madrid, Rialp, 1964); WIESE, B. VON, *La cultura de la Ilustración.* Trad. de E. Tierno Galván (Madrid, Inst. Est. Pol., 1954).

de las nuevas ciencias físicas y matemáticas, dan por resultado una actitud optimista ante la vida que, de rechazo, se convierte en hostilidad hacia los valores religiosos, políticos y filosóficos, representativos del pasado.

Esta vez la revolución es más profunda y extensa. No se limita, como el Humanismo, a unos cuantos hombres de letras, sino que desciende a la clase media burguesa, y llega —aunque sin penetrarla todavía—a la masa ignorante, que le servirá de instrumento para las subversiones políticas. El ambiente estaba preparado desde el Renacimiento, y sus primeras manifestaciones las encontramos en los países más penetrados por la reforma protestante y la nueva filosofía. En Inglaterra, dispuesta por las conmociones políticas, el corporalismo de Hobbes, el sensismo de Locke y el naturalismo religioso de los *free-thinkers*, tendrá su primera expresión en el *deísmo*, que rechaza toda religión revelada y todos los misterios, y en el naturalismo moral. Su duración es corta. Con varias alternativas de reacción por parte de los eclesiásticos anglicanos, comienza a perder vigor hacia 1740. Pero de Inglaterra pasa a Francia, donde encuentra el terreno preparado por la filosofía cartesiana y las luchas religiosas, y a Alemania, con derivaciones que en mayor o menor grado alcanzan a los demás países europeos, repercutiendo también en las nuevas naciones americanas. Es un fenómeno de máxima importancia para comprender el desarrollo cultural europeo, y cuyo influjo es extraordinario en el pensamiento y en la vida religiosa, política y social.

En el aspecto científico, el saber del siglo XVIII es extenso, pero superficial, tiene más de crítica y erudición que de originalidad. La calidad de los pensadores del siglo anterior es sustituida por la cantidad. Es el imperio de los recursos fáciles y de la mediocridad intelectual. No destaca una sola figura genial, ni aparece ninguna filosofía original ni profunda. Pulula una turbamulta de escritores, ninguno de los cuales rebasa un discreto nivel, pero que se pavonean con la etiqueta de «filósofos», la cual en muchos de ellos no tiene más efectos que el de constituir una patente de libertad de pensamiento y de conducta en el orden religioso y moral. Se limitan a la divulgación simplificada de los principios del racionalismo de Descartes y el empirismo de Locke, aplicándolos a la realidad y llevándolos a sus consecuencias prácticas. Aborrecen las sutilezas y no se entretienen en exégesis complicadas. Evitan los conceptos abstrusos y los términos técnicos y difíciles. Todo debe ser claro y transparente. Su léxico es sencillo y su estilo fluido y

agradable. En vez de raciocinios complicados, bellas frases hirientes y sonrisas burlonas. Sus armas más eficaces son la ironía punzante, el sarcasmo, la mordacidad, la agudeza para descubrir y resaltar el lado ridículo de las cosas. No hay grandes sistemas ni grandes ideas, pero en su lugar abundan sonoras oquedades de grandes palabras, a las que atribuyen la virtud mágica de resolver todos los problemas: Naturaleza, Razón, Ciencia, luces, método, análisis, inducción, deducción, progreso, libertad, beneficencia, benevolencia, simpatía, tolerancia, filantropía, igualdad, fraternidad... Todas ellas se emplazan en batería frente a los grandes fetiches que es preciso demoler: la ignorancia, los prejuicios, las tinieblas, la superstición, los mitos, la tiranía, el absolutismo, etc., etc. [1]. Se mueven en un círculo de ideas muy reducido, en que la claridad se logra mediante la simplificación a expensas de la profundidad. Sobre las Universidades prevalecen las Academias [2], las Sociedades, los salones [3], los cenáculos y los cafés. El periodismo se suma al libro, como vehículo de difusión de las nuevas ideas y las nuevas corrientes.

[1] Según La Mettrie, «la filosofía se convierte en manos de unos cuantos aventureros del pensamiento en un arma demoledora de todos los principios metafísicos, políticos y religiosos, hasta desembocar en la demolición de la sociedad».

[2] Desde el siglo XVII se reavivan las Academias, que hemos visto multiplicarse en el Renacimiento con el carácter de una investigación libre fuera de la enseñanza oficial de las Universidades. Las ramas cultivadas son las Ciencias, las Letras y las Artes. A las Ciencias se dedicaba la *Academia dei Lincei* de Roma (1603). A las Letras, las de la *Crusca* (1582) y del *Cimento* (1657) en Florencia. En Francia se fundan la Academia francesa (1635), la de Ciencias (1666), la de Pintura y Escultura (1663), la de Inscripciones y Medallas (1663). En Alemania, a propuesta de Leibniz, se fundó en 1700 la Academia de Berlín, que fue aprobada en 1711 y después renovada por Federico II en 1744. La de San Petersburgo en 1725. En Madrid, la Real Academia Española de la Lengua en 1714, la de la Historia en 1738, la de Bellas Artes de San Fernando en 1744. En Barcelona, la Real Academia de Ciencias y Artes en 1764. La Real Academia sevillana de Buenas Letras en 1751. La Academia valenciana en 1742. La Royal Society de Londres en 1662. La de Estocolmo en 1739. La de Copenhague en 1742. La de Lisboa en 1774, etc. (Espasa, *Enciclopedia universal ilustrada a.: Academia*). Comienzan a aparecer revistas científicas, como el *Acta eruditorum* en Leipzig (1682), fundada por Otto Mencke (1644-1707), continuada por J. B. Mencke y F. O. Mencke y K. A. Bel (1717-1782), cuya colección desde 1682 a 1782 comprende 117 volúmenes. *Philosophical Transactions* (Londres), *Journal des Sçavans* (París), *Giornale dei Letterati* (Italia). En Inglaterra aparecen los primeros periódicos: *The Review* (de Daniel de Foe), *The Tatler* (de Ricardo Steele), *The Spectator* (de José Addison).

[3] Tanta o más importancia que las Academias para la difusión de las nuevas ideas tuvieron los «salones», centro de reunión de una sociedad frívola, artificial y vacía, que prefería lo bonito a lo bello. El mejor marco para aquellos caballeros de casacas multicolores bordadas en oro, y para aquellas damas de pelucas empolvadas recargadas de cintas y de sedas, eran los elegantes salones de estilo rococó, con muebles dorados de patas retorcidas, entre espejos y cornucopias, porcelanas y guirnaldas con amorcillos mofletudos, cuadros de Watteau, Fragonard y Crévillon y música de flautas y violines de Rameau y Lully. «En ninguna otra parte se sabía rozar tan bien los temas sin que llegaran a ser pesados, disparar palabras como dardos, luchar con las ideas en una esgrima apasionante, sostenida con el acento, el gesto y la mirada, en una especie de electricidad que hacía saltar chispas» (Mme. de Staël). (M. Crouzet, *Historia general de las civilizaciones*. V: *El siglo XVIII* (1715-1815), ed. Destino [Barcelona 1958] p.192). Durante la regencia fueron famosos en París los salones de la duquesa del Maine, de la marquesa de Lambert, del duque de Sully y del príncipe de León. Después, el de la cortesana Ninón de Lenclós, protectora de Voltaire; el de la extravagante madame de Tencin, protectora de Marivaux; el de madame Geoffrin, protectora de Fontenelle, Helvetius y Necker, del que decía el abate Galiani: «Sus sillones son como trípodes de Apolo: inspiran cosas sublimes». El poeta Delille le dedicó estos versos: «Il m'en souvient, j'ai vu l'Europe entière, D'un triple cercle entourer son fauteuil». En la segunda mitad del siglo, los «filósofos» se con-

Con un espíritu de rebelión e insurrección universal someten a crítica implacable todos los valores anteriormente admitidos: la religión, la filosofía, la literatura, la política, aspirando a imponer un nuevo tipo de hombre, a transformar radicalmente el estado social y sustituirlo por otro mejor. El mundo es la única patria del hombre y la única por la que éste debe preocuparse. Para ello confían con un optimismo ilimitado en las fuerzas del hombre, en la Naturaleza y la Razón, lo cual tuvo el efecto bueno de fomentar las instituciones que a ello contribuyen: la educación, las ciencias, las artes y la economía, con lo cual aspiraban a lograr una vida nueva y una sociedad más perfecta y feliz. Pretenden edificar la Ciudad del hombre frente a la Ciudad de Dios. «El hombre conquistó la soberbia conciencia de su propia superioridad y del propio contenido interior» (Windelband). El valor supremo es el Hombre, la Humanidad.

A esto se une el repudio completo y la supresión de todo elemento de orden sobrenatural. La naturaleza es esencialmente buena. El pecado original es inadmisible. El gran remedio para todo es la revalorización y el retorno integral a la naturaleza, que, junto con la razón, constituye un binomio armónico: lo natural es racional; y lo racional, natural. La razón es el gran instrumento del hombre. Es el sol que basta para disipar las tinieblas del error y las supersticiones. Es la liberadora del hombre y la única norma verdadera e infalible de conocer y de obrar. Para la razón no hay misterios. La razón individual y autónoma basta para conocerlo y saberlo todo. Todo cuanto no se someta a la razón es rechazable. Hay que aspirar a tener en todo ideas claras y distintas. Solamente es admisible lo evidente o lo que se puede demostrar. Hay que desterrar todos los misterios y ver claro en todos los problemas, del mundo, de la naturaleza, de la sociedad, de la política y de la religión. «Los antiguos son los antiguos, y nosotros somos las personas de nuestro tiempo» (Voltaire). «Ha llegado la hora de la justicia en todos los sectores de lo cognoscible».

Para conseguir los fines propios del hombre, el medio más eficaz es la ciencia. Pero no la ciencia abstracta y especulativa, sino la concreta, práctica y experimental. La física suplanta a la metafísica. El mismo Descartes, con su racionalismo idealista, queda desplazado por demasiado «metafísico». Los ídolos de los «ilustrados» serán Bacon, Locke, Newton y Galileo. Los temas sobre Dios, el alma, la inmortalidad y la religión, que

gregaban en los salones del barón de Holbach, de mademoiselle Quinault, de mademoiselle De Lespinasse y más tarde en el de madame Necker (madame de Staël).

preocupan a los «deístas» ingleses, van quedando relegados a segundo término y sustituidos por cuestiones de física, matemáticas y astronomía. Si se ocupan de ellos, es solamente para combatir a la Iglesia católica, para despojarlos de todo carácter sobrenatural y reducirlos a proporciones puramente racionales. El estudio de la naturaleza es uno de los temas favoritos de los enciclopedistas y «filósofos» de este tiempo. No es mucho lo que la mayoría de ellos hicieron avanzar a la ciencia, pero es significativa la reiteración con que aparece en una serie de libros, todos ellos con tendencia al materialismo y al ateísmo. El diplomático retirado BENOIT DE MAILLET escribió *Telliamed ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme*, etc. (1748); LA METTRIE, *Histoire naturelle de l'âme* (1741), *L'Homme machine* (1748); DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1758); BONNET, *Contemplation de la nature* (1764); ROBINET, *De la nature* (1766); HOLBACH, *Système de la nature* (1776)[4]. El progreso de las ciencias experimentales, físicas, matemáticas, astronómicas, ejerce una especie de embelesamiento o fascinación sobre los espíritus. Las palabras mágicas que deben abrir los arcanos del saber son: análisis, método, invención, deducción. No es necesario decir el lugar que quedaba reservado a la escolástica, en un ambiente en que más que los descubrimientos concretos en el campo de las ciencias experimentales—todavía muy modestos—predominaba el espíritu de descubrimiento y la confianza de haber hallado un nuevo camino de incalculable fecundidad.

Otro de los mitos más fascinadores de la Ilustración es la libertad absoluta de pensar y de obrar, y con ella la emancipación de toda tradición y de toda autoridad. Según Condorcet, la muerte de Sócrates señala el principio de un conflicto entre la filosofía y la superstición, «guerra que dura todavía hoy, lo mismo que la de la propia filosofía contra los opresores de la humanidad». «Europa, comprometida entre la tiranía sacerdotal y el despotismo militar, espera—entre sangre y llanto—la

[4] «¿Quién eres tú, Naturaleza? Vivo en ti; hace cincuenta años que te busco, y todavía no he podido encontrarte» (VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie*. Dialogue entre le Philosophe et la Nature).

«P. ¿Qué significa la palabra *Naturaleza*?—R. Tiene tres sentidos diferentes: 1.º Designa el Universo, el mundo material: se dice, en este primer sentido, la *belleza de la Naturaleza, la riqueza de la Naturaleza*; es decir, las cosas del cielo y de la tierra que se ofrecen a nuestra vista. 2.º Designa la *potencia* que anima, que mueve el Universo, considerándolo como un ser distinto, como el alma es al cuerpo: se dice en este segundo sentido: *las intenciones de la Naturaleza*, los secretos inescrutables de la Naturaleza. 3.º Designa las operaciones parciales de esta potencia en cada ser o en cada clase de seres, y se dice en este tercer sentido: es un enigma la *naturaleza* del *hombre*, cada ser obra según su naturaleza» (VOLNEY, *La ley natural o principios físicos de la moral*).

hora en que nuevas luces le permitan renacer a la libertad, a la comprensión humana y a la virtud». Con Bacon, Galileo y Descartes, «el espíritu humano no resultó todavía libre, pero por lo menos supo que había sido creado para ser libre» [5]. Volney comienza *Las ruinas de Palmira* con esta inflamada invocación: ¡Salve, ruinas solitarias, sepulcros sacrosantos, muros silenciosos!... Cuando la tierra entera, sumida en la esclavitud, enmudecía ante los tiranos, ya vosotras proclamabais las verdades que ellos detestan y, confundiendo las cenizas de los reyes con las del último esclavo, atestiguabais el dogma sacrosanto de la *Igualdad*. En vuestro desolado recinto es donde yo, amante solitario de la *Libertad*, vi aparecer su genio, no tal como se lo representa un vulgo insensato, armado de antorchas y puñales, sino con el semblante augusto de la *Justicia*, llevando en sus manos la balanza sagrada en que se pesan las acciones de los hombres en los umbrales de la eternidad» [6].

Los humanistas del Renacimiento ponían como meta ideal, ya alcanzada, el retorno a la cultura clásica de Grecia y Roma. Los «filósofos» de la Ilustración proyectan su confianza, ilimitada, hacia el porvenir, al cual tiende el progreso de la Humanidad. Tienen conciencia de iniciar una nueva edad, de haber hallado el verdadero camino que conduce a la verdad, la libertad y la felicidad de todo el género humano. El pasado es un peso muerto, un estorbo del que es preciso liberarse. La Edad Media, dominada por el cristianismo, no es más que sombras, barbarie, tinieblas y tiranía. Frente a ella se abre un tiempo nuevo, el siglo de las luces. El hombre basta para perfeccionarse indefinidamente a sí mismo con sus propias fuerzas. Pascal había dado la fórmula: «De aquí proviene que, por una prerrogativa peculiar, no sólo cada uno de los hombres avanza de día en día en las ciencias, sino que todos los hombres en conjunto hacen un progreso continuo a medida que el universo envejece... De manera que toda la sucesión de los hombres, durante el curso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente» [7]. Así lo proclama Boulanger, con la elocuencia hin-

[5] CONDORCET, *Esquisse*, en *Oeuvres* IX p.109-143.

[6] «La vida política de Occidente ha estado presidida desde las postrimerías del inquietante siglo XVIII por el signo fascinador de la libertad. Las conciencias se estremecieron al paso de la ola jacobina. Fue una especie de delirio colectivo, de gran pasión popular. Pocas veces una utopía había conmovido más amplia e intensamente a los humanos. Cada cual señor de sí mismo. Y para llegar a esta meta había que remover los obstáculos y romper las cadenas. El liberalismo, con su guerra a los privilegios, anunció la manumisión jurídica; y el marxismo, con su guerra al capital, la económica. Fueron unas cruzadas laicas que han dejado honda huella en la historia contemporánea; pero sus dogmas están en trance de volatilización» (GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA, *De la libertad a la seguridad*: Nuestro Tiempo 75-76 [1960] 354-355).

[7] No obstante, en otro lugar dice: «Tout ce qui se perfectionne par progrès périt aussi par progrès; tout ce qui a été faible ne peut jamais être absolument fort» (*Pensées* 88).

chada propia del tiempo: «Diga lo que quiera la envidia, nuestro tiempo es el de los seres pensantes y nos promete un porvenir feliz. Porque, no nos engañemos, la luz progresiva hiere más pronto o más tarde los ojos de aquellos mismos que se creen interesados en extinguirla; la verdad arrastra finalmente a aquellos mismos que le oponen los más fuertes obstáculos»... «Ésta ha sido y ésta será la marcha del espíritu humano después del renacimiento de las letras; desde que se vio esclarecido tomó la ruta de la verdad... Pero, por fin, la verdad es conocida, o al menos nosotros la vemos de lejos; nosotros estamos sobre el camino que a ella conduce; nosotros marchamos por todas partes con la antorcha de la experiencia en la mano.. Los espíritus se ocupan en buscar los medios para hacer a los hombres más sociables y más felices: para lograrlo es preciso personificar el conocimiento de la historia moral del hombre» [8].

Una vez establecido el principio del naturalismo absoluto, las aplicaciones se multiplican: a la religión, basada en la naturaleza y en la pura razón, libre de cualquier revelación y de toda clase de misterios; a la moral, desligada de la religión y de cualquier clase de norma trascendente; al derecho, basado en la pura naturaleza y en las convenciones y pactos entre los hombres; a la política, establecida sobre el principio del laicismo; a la educación, en que la creencia en la bondad natural del hombre dará por resultado una pedagogía basada en la sencillez, el sentimentalismo y la libertad (Rousseau, Pestalozzi).

En el aspecto religioso, el siglo XVIII representa una etapa mucho más avanzada y radical que los tres anteriores. Ya no se trata de una herejía que se contente con negar algún principio del dogma, sino del ataque a fondo al cristianismo en sus mismos fundamentos, abarcando por igual al catolicismo y al protestantismo. El cristianismo es el gran enemigo, el principal obstáculo para el progreso individual y social, que hay que suprimir a toda costa. Toda religión dogmática se opone a los derechos de la naturaleza y de la razón libre. Rechazan toda clase de revelación sobrenatural, los misterios y los milagros. Reaccionan contra el concepto de un Dios despótico, cuya voluntad arbitraria está por encima de las leyes. «Dieu même a ses lois» (Montesquieu). Repudian por igual todas las religiones positivas. Todas ellas, pero en especial la cristiana, católica o protestante, no son más que un cúmulo de prejuicios, fanatismos y supersticiones que oprimen la naturaleza y enturbian la razón. Hay que destruir todo lo viejo

[8] BOULANGER, *L'Antiquité dévoilée* 1.6 c.1, t.3.º p.300

la tradición, la fe y todo lo sobrenatural y trascendente. Los dogmas son un insulto para la razón. Las leyes y mandamientos, cadenas que oprimen la libertad. Hay que sacudir el yugo de toda autoridad eclesiástica, despojando a la religión de todo elemento sobrenatural y secularizando la vida religiosa hasta reducirla a sus puros elementos naturales. De aquí proviene el odio y la lucha encarnizada contra el cristianismo, en Inglaterra centrada contra la Iglesia anglicana, y en Francia contra la católica, y la ofensiva cerrada contra la Biblia, los dogmas, la moral, los sacramentos y todo cuanto para ellos iba unido a la religión cristiana: la Edad Media, el Pontificado, las Cruzadas, la Inquisición, etc. Esta actitud, en una primera fase, reviste la forma de *deísmo*, aunque en muchos casos llega ya al ateísmo más completo.

Los filósofos ilustrados no apoyan la moral en normas trascendentes, sino en la misma naturaleza humana. Lo natural y lo moral son cosas equivalentes. La naturaleza es buena. No hay pecado original. Las pasiones son naturales y, por lo tanto, buenas. «Sigamos a la naturaleza en sus operaciones primarias: nuestras sensaciones son agradables o desagradables, nos aportan placer o dolor» [9]. «Obedecer a la naturaleza, éste es el único precepto de la religión y el resumen del culto universal... El que dirige sus apetitos naturales de la manera más útil a la vez para el ejercicio de su razón, la salud de su cuerpo y los placeres de los sentidos, puede estar cierto de que nunca podrá ofender a su Creador. Porque Dios gobierna todas las cosas conforme a su naturaleza, y no debe exigir de sus criaturas racionales otra conducta que la que es conforme a su naturaleza». La moral queda reducida a una simple «ciencia de las costumbres» (Sittenlehre), cuyo fin es la felicidad, la cual se logra por medio de la virtud, y ésta viene a reducirse a un cálculo matemático de posibilidades, a guardar la moderación y el justo medio para no incurrir en excesos perjudiciales. No hay que cometer acciones desagradables ni perjudiciales a la sociedad. En sustitución de las antigúas, los ilustrados ponen en circulación un cúmulo de virtudes nuevas: la humanidad, que es la virtud por excelencia entre los moralistas dieciochescos; la tolerancia para todos y la transigencia con todas las ideas, con lo cual desaparecerían las disputas y las guerras [10]; la concordia, la fraternidad, el cosmopolitismo,

[9] DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville* (1772).

[10] Sin embargo, cuando llega el caso de aplicarla, Locke excluye de ella a la Iglesia católica, y Rousseau pronuncia el siguiente anatema al que no acepte su religión natural: «Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, *qu'il soit puni de mort:* il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois» (*Contrat social* IV 8).

la beneficencia, palabra empleada por el abate Saint Pierre en 1725; la filantropía, que se traduce en las costumbres, la educación, la legislación y en numerosas fundaciones benéficas [11]; la igualdad, en que todos los «filósofos» están de acuerdo, proclamándola frente al despotismo, la arbitrariedad, el favoritismo, el capricho de los soberanos, que tanto abundaba en la Francia de su tiempo.

Con la práctica de estas virtudes se logrará el supremo ideal de la felicidad individual y social. Nunca se han escrito tantos tratados sobre la felicidad. «El Sabio: ¿cuáles opináis que son los deberes del hombre? El Prosélito: Hacerse feliz. De ahí deriva la necesidad de contribuir a la felicidad de los demás o, en otros términos, de ser virtuoso» [12]. La infelicidad actual proviene de que en el hombre natural se ha introducido otro hombre artificial, que es la causa de la guerra interior. El único medio de conseguir la tranquilidad y la felicidad es eliminar todo cuanto no sea natural. No se proponen alcanzar una felicidad absoluta, sobrenatural, en otro mundo, ganada a costa de la renunciación a las cosas de la vida presente, sino la natural e inmediata, mayor o menor, que es posible en este mundo. No aspiran a ser ángeles, se contentan con ser hombres.

Sin embargo, a fin del siglo el frágil edificio de la «filosofía de las luces» se disgrega por sí mismo. El optimismo «ilustrado» es sustituido por un nuevo pesimismo. Kant, a la vez que recoge su herencia, somete a crítica implacable las doctrinas de Descartes, Locke, Leibniz y Wolff. Pero el balance tremendamente negativo de su propia filosofía es el mejor testimonio de que los optimismos eran prematuros, y que a la ciencia, en todas sus diversas ramas, le quedaba todavía un gran camino por recorrer.

No obstante, la ilustración del siglo XVIII puede apuntarse méritos positivos en el campo de la cultura general. Se multiplican las Academias y los centros de educación. Se difunde la cultura y se eleva el nivel de educación del pueblo. En el aspecto social se consiguen progresos y mejoras reales y se establecen las bases para una sociedad más equitativa. Aumenta el respeto a la dignidad de la persona. Se formulan nuevas teorías económicas (A. Smith, Quesnay, Turgot) y se inician muchas reformas sociales. Se logra la igualdad ante la ley y se suprimen muchos privilegios injustificados. Los gobiernos se preocuparon de impulsar el progreso de las ciencias, la industria, el comercio y las comunicaciones, a la vez que tuvieron

[11] Las Cortes de Cádiz aconsejaban a los españoles que fueran «justos, benéficos y filantrópicos».

[12] DIDEROT, *Introduction aux grands principes*, en *Oeuvres* t.2 p.85.

que enfrentarse con problemas de orden político y social que quedarán planteados a los dos siglos siguientes.

No es necesario advertir que estas notas, aunque bastante comunes a todos los filósofos ilustrados, sin embargo, admiten muchos grados y matices. Los deístas ingleses reaccionan contra los 39 artículos de la Iglesia anglicana y adoptan el racionalismo en religión y el naturalismo en moral, pero no suelen extender sus ataques a las instituciones políticas. Los alemanes llevarán el racionalismo religioso a un grado mucho mayor. El ataque violento y la ofensiva encarnizada contra la religión y las instituciones políticas tendrán sobre todo su máxima expresión en la Revolución francesa, preparada en gran parte por las ideas de los «filósofos».

1. **Religión naturalista: El deísmo.**—Fuera de algunas excepciones, en general los «ilustrados» no llegaron al ateísmo. Casi todos ellos admitieron la existencia de un ser supremo y una religión puramente natural basada en la pura razón, sin misterios, dogmas ni mandamientos. Sus antecedentes inmediatos los hallamos en HERBERT DE CHERBURY (1581-1648), en su obra *De Veritate* (1624). El suicida CARLOS BLOUNT (1654-1693) tradujo los dos primeros libros de la *Vida de Apolonio de Tiana*, por Filóstrato. En *La gran Diana de Efeso* (1680) y en sus *Oráculos de la razón* (1705) somete a crítica los libros sagrados, los milagros y los dogmas cristianos. Con el advenimiento de Guillermo III de Orange penetran en Inglaterra numerosos elementos arminianos y socinianos. La oposición a los Estuardos se extiende a la iglesia anglicana. Se difunden las obras de Spinoza, quien en el *Tractatus theologico-politicus* (1670) había escrito: «Hay que leer los libros sagrados con la misma independencia de espíritu que si se tratara de las epopeyas de la antigüedad». «La revelación es para un pueblo y para un tiempo y está subordinada a la razón, que es la revelación permanente y profunda de la esencia divina». En 1695 publicó Locke *The Reasonableness of Christianity* y Bayle su *Diccionario* entre 1695-97. A partir de este tiempo se prodiga una copiosa literatura defendiendo la pura religión natural, que da ocasión a una reacción apologética por parte de los eclesiásticos anglicanos.

A los «libertinos» (beaux esprits, esprits forts, honnêtes-hommes) suceden los *deístas*, palabra que comienza a circular en el siglo XVI, como contrapuesta a los ateos, pero designando a los que solamente admiten una religión puramente natural. Clarke distingue cuatro clases de deístas: «Unos que aparentan creer en la existencia de un ser eterno, infinito, independiente e inteligente, y que, para no pasar por ateos epicúreos, atribuyen a ese ser supremo la estructura del mundo; pero son epicúreos en cuanto a la Providencia, porque se figuran que Dios no se mezcla en el gobierno del mundo... Hay otros que no establecen ninguna diferencia entre el bien y el mal moral; aparentan creer en la existencia de Dios y reconocen su

providencia... ; pero sostienen que las acciones de los hombres no son buenas o malas sino en virtud de lo establecido arbitrariamente por las leyes humanas. Otros tienen ideas justas y sanas sobre los atributos de Dios y su providencia..., pero no admiten el dogma de la inmortalidad del alma y se imaginan que en la muerte perece todo el hombre. Otros tienen ideas justas y sanas sobre Dios y sus atributos..., pero solamente creen estas verdades en cuanto que son conocidas por las luces naturales, independientemente de toda revelación divina, que rechazan. Estos son los verdaderos deístas» [13].

Su religión se reduce a admitir la existencia de Dios, Ser supremo, arquitecto del universo, creador de la naturaleza y principio mecánico del orden del mundo. Es un ser inaccesible, desconocido, incognoscible, lejano, que no se preocupa del mundo ni interviene para nada en el desarrollo de la historia ni tampoco estorbaba gran cosa para la vida particular de cada uno. «La física sigue y revela las huellas de la inteligencia y la sabiduría infinitas, que lo han producido todo, mientras que la historia tiene por objeto los efectos de las pasiones y caprichos de los hombres» [14]. Como culto al Ser supremo bastaba con el interno en el fondo de la conciencia particular de cada uno, reducido a un poco de respeto y de adoración, en «una voluntad constante de hacernos agradables a Dios, obrando según el bien de la creación». Pero había que suprimir todas las manifestaciones de culto exterior y, sobre todo, cualquier intromisión de la Iglesia en la vida del Estado y del individuo (laicismo). Con esto bastaba para constituir una religión universal, un «catolicismo», en que podían entrar todos los hombres, incluso los posibles habitantes de otros planetas. Sus representantes en Inglaterra son:

JOHN TOLAND (1670-1722), hijo ilegítimo de un sacerdote irlandés. Se convirtió al catolicismo, pero retornó al protestantismo. Gran admirador de Locke, aunque fue desautorizado por éste. Su obra de juventud *Christianity not Misterious* (Londres 1696) causó un gran escándalo. El verdadero cristianismo carece de misterios y coincide por completo con la religión natural y racional de los filósofos. Los misterios y los dogmas oscuros son invención de los teólogos. La inmortalidad y la vida futura son dogmas que provienen de los egipcios. Perseguido en Inglaterra, se refugió en Hannover (1701) y Berlín, protegido por la reina Sofía Carlota de Prusia, a quien se refieren sus *Letters to Serena* (1704), donde llega a un materialismo completo. El pensamiento es una función del cerebro. Más tarde publicó *Adeisidaemon* (1709), *Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* (1718) y *Tetradymus* (1720). Finalmente, en el *Pantheisticon* (Cosmopolis, Londres 1720) llega a un

[13] *A Discourse concerning the Being and Attributes of God*, etc. (1719) 2 p.19. «Un materialista me decía un día que un *deísta* era una especie de hombre que no tenía bastante debilidad para ser cristiano ni bastante valor para ser ateo» (P. BONHOMME, *L'Anti Uranie, ou le déisme comparé au christianisme*, 1763). «Es solamente para evitar el nombre de *ateísta*... para lo que muchos incrédulos quieren abrigarse y ocultarse bajo el nuevo nombre de *deísta*, el cual no es tan peligroso en el mismo grado» (BENTLEY, *Boyle Lectures* 6, 1692). «Nosotros tenemos una generación entre nosotros..., llamada *deísta*, que no es otra cosa que un nuevo nombre abreviado para designar el ateísmo» (*Sermons de Trailler* [1670] serm.6).

[14] FONTENELLE, *Historia de los oráculos* I 35.

panteísmo, en que Dios se identifica con el universo material [15]. Es el primero que emplea la palabra «pantheist» (su adversario Fai la convirtió en el sustantivo «panteísmo» en 1709). Se le atribuye haber intentado establecer un ritual de la religión natural parodiando la liturgia católica. El oficiante, en lugar de «Dominus vobiscum», diría: «Florezca para siempre la filosofía», y el ayudante contestaba: «Con las demás artes».—MATEO TINDAL (1656-1733), *Christianity as old as the Creation; or the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (Londres 1730). Las verdades esenciales del cristianismo son idénticas a las que dicta la razón natural y comunes a todas las religiones. El cristianismo es tan antiguo como el mundo. Jesucristo no hizo más que restituir la religión a su pureza natural primitiva. La esencia del cristianismo consiste en su moral. La única ley moral es la natural. Anteriormente había publicado: *Ensayo sobre la obediencia a los poderes supremos y sobre el deber de los súbditos en todas las revoluciones* (1694) y *Derechos de la iglesia cristiana defendidos contra los sacerdotes romanos y contra todos los demás que aspiran a un poder independiente* (1706), rechazando la intromisión de la Iglesia en los asuntos políticos. El médico GUILLERMO COWARD (1656-1725), de Oxford, materialista, escribió en 1702 una obra negando la inmortalidad del alma *(Second Thoughts concerning Human Soul)*, *Pensamientos sobre el alma humana, demostrando que su espiritualidad e inmortalidad son una invención del paganismo, y contrarias a los principios de la sana filosofía y de la verdadera religión.* Esta obra provocó réplicas de JUAN BROUGHTON *(Psicología o tratado del alma racional)*; MATEO HOLE *(Antídoto contra la infidelidad)*; JUAN TURNER *(Vindicación de la existencia separable e inmortalidad del alma)*; ENRIQUE LAYTON *(Observaciones sobre un Tratado titulado Vindicación, etc.)*. Coward contestó con otra obra, *Gran Ensayo* o *Defensa de la razón y de la religión contra las imposturas de la filosofía* (1704), sosteniendo: 1.º, que la existencia de toda sustancia inmaterial es un error filosófico y absolutamente inconcebible; 2.º, que toda materia tiene en ella originariamente un principio propio de movimiento interior; 3.º, que la materia y el movimiento deben ser la base o el órgano del pensamiento en el hombre y en los brutos. Intervino en la controversia F. GREGORY *(Pensamientos imparciales sobre la naturaleza del alma humana*, 1704).—ENRIQUE DODWELL (1641-1711), natural de Dublín y profesor de Oxford. Publicó un discurso en forma de carta *(An Epistolary Discourse)* con este largo título: *Discurso epistolar, donde se prueba por las Escrituras y los primeros Padres que el alma es un principio naturalmente mortal, pero que la voluntad de Dios, a fin de castigarlo*

[15] «Yo he dejado entender más de una vez que los filósofos de ahora, lo mismo que los de antes, practican el método de la doble doctrina; ellos tienen una para el exterior y otra para el interior, aunque en nuestros días esta distinción no se profese de una manera tan pública y sistemática como entre los antiguos. Esto me recuerda una historieta que me contó un pariente muy cercano del difunto lord Shaftesbury. Hablando éste un día con el mayor Wildman sobre las innumerables sectas religiosas que se ven en el mundo, terminaron por concluir que, a pesar de estas divisiones infinitas causadas por los sacerdotes interesados y por las masas ignorantes, todos los hombres prudentes tienen una misma religión. Al oír esto, una dama que se hallaba en el salón y que hasta entonces parecía absorta en su trabajo de bordar, le preguntó qué religión era ésa. A lo que lord Shaftesbury contestó: Señora, eso no lo revelan jamás los hombres prudentes»(TOLAND, *Tetradymus* [Londres 1720] p.94).

o recompensarlo, ha hecho actualmente inmortal en virtud de su unión con el espíritu divino comunicado en el bautismo, y donde se hace ver que, después de los Apóstoles, nadie, a excepción de los obispos, tiene el poder de dar el divino espíritu inmortalizante (1706). Dodwell trata de conciliar el cristianismo con el mecanicismo de Hobbes. El alma es mortal por naturaleza y debe perecer con el cuerpo; pero Dios le confiere la inmortalidad por una gracia especial. Escribió asimismo *El Cristianismo no basado en el raciocinio.* Le replicó Clarke (*A Letter to M. Dodwell,* 1706) defendiendo la inmortalidad con argumentos racionales.—JUAN ANTONIO COLLINS (1676-1729). Estudió en Cambridge y fue gran amigo de Locke. Adopta una actitud sensista, materialista y determinista. Intervino en la controversia, criticando los argumentos con que Clarke deducía la inmortalidad del alma de su inmaterialidad: *A Letter to the learned M. H. Dodwell, contening some remarks on a pretended demostration of the immateriality* (1707). Locke había enunciado la poco afortunada hipótesis de que Dios podría dar inteligencia a la materia. Collins la convierte en tesis: el pensamiento es una propiedad de la materia, ocasionado por la acción de la materia.

En su *Philosophical Enquiry concerning human Liberty and Necessity* (1715) niega la libertad, adoptando una actitud determinista. No obstante, proclama la libertad de pensar (free-thinking) en cuestiones religiosas en su *Discourse of freethinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Freethinkers* (Londres 1713). «La libertad de pensar es un derecho inalienable de la razón, y se aplica a la Biblia y a Dios». Niega todo elemento sobrenatural e interpreta en sentido alegórico los misterios y los milagros de la Sagrada Escritura. En la misma línea racionalista están escritas sus restantes obras: *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724). *The scheme of literal prophecy considered in a wiew of the controverse* (1726). *A Dissertation on Liberty and Necessity* (1729).—TOMÁS WOOLSTON (1669-1731), *Six Discourses on the miracles of our Saviour* (1727-29), niega el sentido literal de la Escritura y explica alegóricamente los milagros y las profecías, poniendo en tela de juicio la resurrección de Jesucrito. Le contestó TOMÁS SHERLOCK (1678-1761) con su *Trial of the witnesses of the Resurrection of Jesus* (1729), al cual replicó PEDRO ANNET († 1768), maestro de escuela, con un libro anónimo: *The resurrection of Jesus considered in answer to the Tryal of witnesses* (1744). La resurrección de Jesucristo no había sido más que la curación de sus heridas.—TOMÁS CHUBB (1679-1747) difundió el deísmo en lenguaje popular: *The supremacy of the Father asserted* (1715), *Human nature vindicated* (1726), *The true Gospel of Jesus Christ* (1739), donde afirma que la religión está fundada en la razón, «guía infalible, regla eterna e invariable del bien y del mal». TOMÁS GORDON.—CONYERS MIDDLETON (1682-1750), *Carta sobre Roma, o la religión de los Romanos de hoy derivando del culto de sus antecesores paganos* (1729). *Free Inquiry of Miracoulous Power* (1748). TOMÁS MORGAN († 1768), *El filósofo moralista, o Diálogo entre Philalethés, deísta cristiano, y Theophanés, judío cristiano* (Londres 1737-

40). San Pablo, que combatió el judaísmo, fue el «más grande librepensador de su tiempo, el valiente campeón de la razón contra la autoridad y la superstición». *Physico-Theology* (1741).—Guillermo Wollaston (1659-1724), discípulo de Clarke. En su *The Religion of Nature delineated* (Londres 1722), trata de basar la religión en la naturaleza, prescindiendo de toda revelación. Las verdades religiosas descubiertas por la razón son una preparación para disponerse a aceptar las verdades de la fe. Toda acción buena procede de la verdad, y la mala del error. Obrar moralmente consiste en obrar conforme a la verdad. La causa de las faltas morales es el error lógico. La felicidad consiste en un cálculo, en que se comparan los puntos favorables y desfavorables. Hay que comparar los grados de placer y de dolor, multiplicándolos por la intensidad, y darnos por contentos si prevalecen los primeros.—Dryden escribió una epístola titulada *Religio laici*.

La controversia sobre la inmortalidad se prolongó todavía unos años en John Norris, *A Philosophical Discourse concerning the natural Immortality of Soul* (1708).—Roberto Bragge, *A Brief Essay concerning the Human Soul* (1725).—Samuel Colliber, *Free Thoughts concerning Souls* (1734).—John Jackson, *A Dissertation on Matter and Spirit* (1735).—Caleb Fleming, *A Survey of the Search after Souls* (1758).—Pedro Peckard, *Observations on Mr. Flemings Survey* (1759).- Andrés Baxter (1686-1750), *A Inquiry into the nature od the human Soul* (1733) [16].

Bolingbroke (lord Enrique St. John, vizconde de, 1678-1751). Opulento magnate inglés. Nació en Battersea. Estudió en Oxford. Jefe del partido *tory*. Par del reino. Ministro de negocios extranjeros. Concluyó el Tratado de Utrecht (1713). Derribado del poder después de la muerte de la reina Ana, se refugió en Francia (1714). Autorizado para regresar a Inglaterra (1723), se dedicó al periodismo y a mantener la oposición política. En 1743 se retiró a Battersea, con sus amigos Jonatán Swift y el poeta Alejandro Pope. Fue amigo de Voltaire, el cual dice: «Il a eté donné a M. Bolingbroke de détruire les démences théologiques, comme il a eté donné a Newton d'anéantir les erreurs physiques». En sus *Letters on the Study and use of History* (Londres 1738) sigue la orientación sensista de Locke. Todas las filosofías, desde Platón, pasando por todos los platónicos—San Agustín, Malebranche, el grupo de Cambridge, Berkeley, hasta Clarke—no son más que puras quimeras. Descartes es un necio, y Leibniz «one of the vainest and most chimerical men that ever got a name in philosophy». Los metafísicos («gens ratione furens») hacen a la razón cómplice de los delirios de su fantasía. Son ensueños poéticos, que podrían ser suprimidos sin perjuicio de la ciencia. El único camino del saber es la experiencia y la observación de los hechos. Pero el librepensamiento no es para el vulgo, al que hay que dejar en su

16 Ueberweg (Max Frischeisen-Köhler y Willy Moog), *Grundriss d.Gesch d.Philosophie, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts* (1953) p.378; C. Constantin, *Rationalisme* en DTC XIII (1937) 1688-1778; J. Forget *Déisme*, en DTC 4 l.4 (1911) col.232-243.

credulidad; es un privilegio de gentes aristocráticas y educadas. Por esto los *free-thinkers* que lo divulgan son una peste de la sociedad. Bolingbroke cree en la existencia de Dios, aceptando los argumentos de Clarke por la experiencia y la analogía. Existe ahora alguna cosa y, por lo tanto, siempre ha existido alguna cosa, porque el no-ser no puede ser causa del ser, y es imposible una serie de causas hasta el infinito. Existe asimismo la inteligencia, y ésta no puede haber sido producida sino por un ser inteligente. Por lo tanto, la primera causa (Dios) es un ser inteligente. Negar la existencia de Dios equivale a negar la propia existencia. Sabemos que existe, aunque no sabemos lo que es. En todo lo demás, tanto en su vida como en su doctrina, fue un perfecto deísta, indiferente a toda religión y a toda moral. Naturaleza y verdad son la misma cosa (Nature and truth are same every where, and reason shows them everywhere alike). «¿Qué es el vicio y qué es la virtud? El vicio, pienso yo, no es otra cosa que el exceso, el abuso, la mala aplicación de los apetitos, de los deseos, de las pasiones, que son naturales e inocentes e incluso útiles y necesarias. La virtud consiste en la moderación y el gobierno, en el uso y la aplicación de esos apetitos, de esos deseos y esas pasiones, de acuerdo con las normas de la razón y, por lo tanto, en oposición frecuente a sus impulsos ciegos» [17].—Su amigo, el poeta ALEJANDRO POPE (1688-1744) popularizó el deísmo en sus poesías; *Moral Essays, Essay on Criticism, The universal Prayer, El bosque de Windsor, Essay on Man*: «Know then thyself, presume not God to scan; the proper study of mankind is Man».— JONATÁN SWIFT (1667-1745), deán anglicano en Londres. Gran ironista, misántropo con tendencia al escepticismo. Le asustaban los progresos de la ciencia. *La Batalla de los libros* (1704) es una sáitra contra la pedantería. Sus *Viajes de Gulliver* (1726), bajo una apariencia inofensiva, constituyen una crítica implacable, sombría y demoledora de los usos, costumbres e instituciones de su tiempo, ridiculizando a reyes, sabios, filósofos y poniendo de relieve los vicios y flaquezas de los hombres. Impugnó a Collins.

2. **Moral naturalista.**—Las teorías de Hobbes, Locke y los deístas llevaban implícita la conclusión práctica de una moral natural, independiente de cualquier religión positiva y de toda clase de revelación sobrenatural. Cumberland reaccionó contra el egoísmo de Hobbes, que pinta al hombre en el estado de naturaleza como enemigo de todos los demás. Pero en el fondo contribuyó a establecer las bases de una moral puramente natural y autónoma. Este concepto lo desarrolla un grupo de pensadores: unos, deístas, como Shaftesbury y Mandeville, y otros, eclesiásticos, como Butler, pero todos ellos carentes de fundamentos filosóficos sólidos. La moralidad es innata, pero no a manera de una idea, sino de un cierto «sentido moral» del bien y del mal, equiparable al sentido estético (buen gusto). La norma de la moral es la utilidad, «la máxima felicidad para el

[17] *Letters on the Study and Use of History* (carta 3).

máximo número de hombres», pero sin relación a ningún principio trascendente ni sobrenatural.

SHAFTESBURY (lord Antonio Ashley Cooper, 1671-1713).—Nació en Londres. Nieto del canciller sir Ashley, protector de Locke, que asistió a su nacimiento como médico de la familia y dirigió algún tiempo su educación (1683-9). Cursó sus primeros estudios en el Colegio de Winchester (1683-86), donde una institutriz le enseñó a hablar latín y griego. Desde entonces el ideal helenístico de belleza, simetría y armonía (καλόν τε καὶ ἀγαθόν) dominó siempre en su carácter y su pensamiento. En una *Letter to a young Man at the University* escribirá más tarde: «Buscad la belleza en todo, hasta en las cosas más pequeñas». Completó su educación con viajes por Holanda—donde trató a Bayle e Isaac Leclerc—, Francia, Alemania e Italia, que le dieron ocasión de conocer y contrastar ideas y costumbres y desarrollar su gusto artístico. A los veintiún años compuso su primera obra: *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, que fue publicada sin conocimiento suyo por su amigo Toland en 1699. A los veinticuatro años fue miembro de la Cámara de los Comunes, y después de la de los Lores. El rey deseaba darle cargos más altos, pero una depresión nerviosa le obligó a hacer un viaje de reposo por Holanda (1703-4). En 1705 publicó *The sociable Enthusiast*, reeditada en 1709 con el título *The Moralists*, especie de rapsodia filosófico-moral. Con ocasión de las extravagancias de unos fanáticos refugiados (los temblorosos de Cévennes) escribió la sátira *A Letter concerning Enthusiasm*, poniéndolos en ridículo (Londres 1708). Al año siguiente publicó *Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour* (1709) y en 1710 *Soliloquy or Advice to an Author*. En 1711 cayó enfermo, y partió para Italia. Preparó una edición de sus obras con el título *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* 3 vols. (Londres 1711). Otra más completa apareció en 1713. Murió en Nápoles en 1713, a los cuarenta y dos años.

Más que filósofo es un brillante literato, amante de la belleza, la proporción y la armonía en todas las cosas. Su estilo es agradable, un poco retórico a veces, y a veces también ligeramente impertinente. Acude con frecuencia a la ironía y al arma del ridículo. «Lo ridículo no puede mantenerse frente a la razón». Combate el ateísmo, se muestra respetuoso a la revelación y se «somete a las opiniones establecidas por la fe». Recomienda la tolerancia, pero en el fondo consiste en una indiferencia completa respecto de las religiones positivas, quedando reducida a un puro deísmo. Voltaire lo calificó de «l'un des plus hardis philosophes de l'Angleterre».

Elabora sus teorías morales sobre un fondo de lecturas de Platón, Aristóteles, Cicerón y, sobre todo, de los estoicos, combinadas con elementos de Jordano Bruno, del deísmo de Toland y de los platónicos de Cambridge: Cumberland, Cudworth, More y Wichcote. Pero no es un sentimentalista, sino que se esfuerza por encerrar su moral del sentimiento en raciocinios rigurosos, dentro de un esquema de tipo netamente estoico.

Frente a Hobbes, que ponía la norma de la moral en las determinaciones de la ley civil, y contra Locke, que la situaba en la ley divina, Shaftesbury busca la fuente de la moral dentro de la misma naturaleza humana, con independencia y anterioridad respecto de cualquier ley positiva y divina y de cualquier clase de religión [18]. Sin embargo, no se trata de la naturaleza humana individual y aislada, sino considerada dentro del orden del universo, establecido y regido por Dios. Podemos representarnos al hombre dentro de dos grandes círculos envolventes: el generalísimo del universo y el más inmediato de la sociedad. La ley fundamental de los tres es el orden, la proporción, la simetría, la belleza y la armonía.

Shaftesbury concibe a Dios a la manera estoica, no como una realidad extraña al mundo, ni como un simple Arquitecto del universo, sino como un principio activo, viviente y presente, que penetra y sostiene su obra a la manera como el alma anima su propio cuerpo. El Espíritu divino se despliega en el espacio ilimitado a la manera de un alma del mundo. De aquí provienen la unidad, el orden, la belleza y la armonía que reinan en todo el universo, en que cada cosa ocupa el lugar que le corresponde dentro del conjunto del sistema. Todo tiende a una finalidad y todo está bien. Todo está sujeto a un orden armonioso, en que se unen el bien y la belleza, y cuya fuente y principio es el pensamiento de Dios. El mal y el desorden en la naturaleza son sólo aparentes y relativos y provienen de que observamos las cosas de una manera limitada e insuficiente. Pero todo es bello, bueno, armonioso y ordenado dentro del conjunto total, que en último término proviene del principio divino que anima todo el universo y le da unidad, verdad, bien, belleza, proporción y armonía. La contemplación del orden del universo es una prueba de la existencia de Dios mucho más convincente que los milagros, los cuales más bien conducen al ateísmo, pues suponen un Dios que corrige su propia obra.

La moral es anterior e independiente de la religión. No procede de la religión, sino a la inversa: la religión completa y termina la moral. Sin moral no hay verdadera religión. Su principio hay que buscarlo, no fuera, sino dentro de la misma naturaleza humana.

[18] «Las puerilidades escolásticas de los siglos de ignorancia han sido reemplazadas, en esta edad de ciencia y de libertad, por una filosofía contraria, de un carácter particular y muy estimado de las gentes de espíritu, que han sacudido el yugo que se quería imponer a su libertad de pensar. Pero yo no sé si este cambio no es un remedio tan malo como el mismo mal». «Ha sido Mr. Locke el que ha dado el primer golpe. El carácter servil y los principios rastreros de Hobbes en cuestiones de política son un producto emponzoñado de la filosofía de Locke. Locke es quien ha trastornado todos los fundamentos de la moral; ha destruido el orden y la virtud en el mundo, pretendiendo que las ideas de orden y de virtud, así como la de Dios, eran adquiridas y no innatas, y que la naturaleza no nos había dado un principio de equidad. Juega miserablemente con la palabra de *idea innata*, la cual, bien entendido, significa solamente una idea natural o conforme a nuestra naturaleza... Según Locke, la virtud no tiene más medida, más ley ni más regla que la moda y la costumbre. La justicia, la moral y la equidad dependen de la ley y de la voluntad. Dios es libre, y perfectamente libre, de hacer consistir el bien y el mal en lo que juzga a propósito de hacer bueno o malo a su gusto. Puede, si quiere, hacer que el vicio sea virtud, y la virtud vicio. El es quien ha instituido el bien y el mal. Todo es de suyo indiferente: no hay bien ni mal que proceda de la naturaleza de las cosas. De aquí proviene que nuestro espíritu no tiene ninguna idea de bien ni de mal que le sea naturalmente impresa. La experiencia y nuestro catecismo nos dan la idea de lo justo y de lo injusto. Y así parece que también debería haber un catecismo para enseñar a los pájaros a hacer sus nidos y a volar cuando tienen alas» (*Letters to a young Man* carta 8).

El hombre es una parte dentro del sistema general y del orden del universo, y la influencia de éste se manifiesta en inclinaciones y tendencias naturales, en bien del individuo y de la especie, que orientan internamente su conducta respecto de sí mismo y de los demás.

Shaftesbury no es escéptico. Frente al empirismo sensista y al uso exclusivista del raciocinio da importancia al sentimiento y al instinto natural. Rechaza las ideas innatas como fuente de la moral, lo cual equivale a destruirla. El guía de nuestra vida moral es el sentimiento, y las ideas solamente se hacen vivas cuando se convierten en afectos. Lo que se llama ideas innatas de bueno y de malo, de vicio y de virtud, más que innatas deben decirse connaturales. Mas no por esto menosprecia la intervención de la razón, la cual es lo que hace posible la reflexión sobre nuestros estados psicológicos internos. La virtud solamente puede realizarla un ser racional. Los instintos naturales y los sentimientos involuntarios se convierten en materia de juicio reflexivo (reflex affection). De aquí resultan nuevos sentimientos de atracción hacia lo bueno, lo bello, lo noble y lo agradable, y de repulsión hacia lo vil y despreciable. Todo esto es percibido por un sentido moral (moral sense) primordial, que brota de la misma naturaleza. Es un sentido parecido al sentido estético, por el cual se percibe lo bello y lo armonioso, pero se distingue de éste en que el primero es activo y mueve a la acción, discierne y aprueba lo bueno y lo noble, y condena y reprueba lo vil y lo desagradable.

Los instintos o inclinaciones naturales son de suyo buenos, pero pueden hacerse malos cuando se exageran o pervierten por la mala educación o por el influjo de las costumbres. El amor a sí mismo es natural, pero, si se exagera, se convierte en egoísmo. El amor a los demás es bueno, pero puede convertirse en debilidad o sentimentalismo. Es necesario introducir el orden y el equilibrio, y para ello hay que dominar las inclinaciones naturales mediante la razón y la reflexión.

La virtud consiste en la armonía entre las partes del individuo y de los hombres entre sí; es el amor del orden y de la belleza en la sociedad, ampliado por la contemplación del orden universal. Debe ser desinteresada y superior a todo temor y a toda esperanza en otra vida, y valer lo mismo para el creyente que para el ateo. La virtud tiene en sí misma su propia recompensa. La virtud llega a identificarse con la felicidad. La vida debe dar la felicidad, y debemos buscar la nuestra y la de los demás. Pero la felicidad no viene de fuera, sino de dentro. Se consigue introduciendo la armonía, la moderación (natural temper) entre las distintas tendencias e inclinaciones que mueven nuestro espíritu. Cuando logramos establecer un principio de orden, equilibrio, paz y concordia dentro de nosotros mismos, nos convertimos en artífices de nuestra propia felicidad. Virtud y belleza están en estrecha relación, y ambas consisten esencialmente en la armonía, simetría, concordancia y proporción

entre las diversas partes. Es virtuoso el que sigue sus afectos naturales hacia el propio bien y el bien de los demás.

Lo mismo sucede en el orden social. Shaftesbury se opone a Hobbes, que presentaba el estado de naturaleza como contrapuesto al estado social. La sociedad no es producto de un pacto, sino un resultado de la misma naturaleza, que inclina a los hombres a unirse y asociarse. El hombre no puede subsistir fuera de la sociedad. Hay un instinto que vincula el individuo a la especie. El solitario no es un verdadero hombre. El individuo y la sociedad no son cosas opuestas. Todos los seres buscan la felicidad. Pero no hay antinomia entre el sentimiento egoísta del propio bien y el sentimiento de benevolencia y simpatía hacia los demás. Por el contrario, el estado de naturaleza y el estado social no son nociones opuestas, sino correlativas. De la simpatía entre los individuos nace la unidad social, que es un reflejo de la unidad total y de la unión del hombre con el todo. El amor y la amistad producen satisfacción personal. Lo que contribuye a la armonía social contribuye también a la armonía individual. Cuando trabajamos por la comunidad, trabajamos también para nosotros mismos y participamos de la felicidad de los otros.

Cuando este sentimiento de armonía lo extendemos a todo el universo, admirando el orden de la naturaleza y considerando a Dios como causa activa y creadora, principio de la armonía de todas las cosas, el sentimiento moral se convierte en sentido religioso. El conocimiento de Dios completa y termina la moral. Y así la religión no es el principio de la moral, como quería Locke, sino que la moral conduce a la religión, la cual es un resultado del mismo sentimiento moral. La grandeza del artista humano, creador de belleza, consiste en que, con medios limitados, imita de algún modo la obra creadora divina. El verdadero entusiasmo es el artístico, que es muy distinto del de los fanáticos entusiastas, a quienes ridiculiza en su *Carta sobre el Entusiasmo*, y que pretendían escudarse en su obra *The sociable Enthusiast*.

Las teorías morales de Shaftesbury influyeron profundamente en Hutcheson, Hume y Adam Smith. Fue muy apreciado por Voltaire y Diderot, el cual tradujo libremente al francés su *Tratado de la Virtud y el Mérito*. En Alemania influyeron en Herder y Kant. Todo ello en el sentido de establecer una moral autónoma e independiente de Dios y de toda religión, basada únicamente en la pura naturaleza humana.

BERNARDO DE MANDEVILLE (1670-1733).—El optimismo moral, un poco ingenuo y beatífico, de Shaftesbury encontró un hábil adversario en Mandeville, el cual retorna al concepto pesimista de Hobbes sobre la naturaleza humana y el origen de la sociedad. Nació en Dordrecht (Holanda) de una familia originaria de Francia. Se doctoró en medicina en Leyde y se trasladó a Inglaterra (1700), estableciéndose en Londres protegido por el conde de Macclesfield. Se dedicó al tratamiento de la hipocondría y el

histerismo (*A Treatise on the hypochondrick and hysterick diseases*, 3 vols., 1711). En 1705 publicó una fábula anónima, al estilo de Esopo, en 500 versos, titulada *La colmena gruñona o los bribones convertidos en gente honrada* (The grumbling Hive, or Knaves turned honest), que volvió a publicar en 1714 con este título: *La fábula de las abejas o los vicios privados son un beneficio social* (The Fable of Bees, or private Vices public Benefits, Inquiry into the origin of moral Virtue). *The Virgin unmasked, or Female Dialogues* (1709). *Pensamientos libres sobre la religión, la iglesia, el gobierno*, etc. (Free Thoughts on the Religion, Church, Governement, 1720). *Investigación sobre el origen del hombre y la inutilidad del cristianismo* (Inquiry into the origin of Man and usefulness of Christianity, 1732). *A Search into the Nature of Society*. Replicó a Berkeley en *A Letter to Dion occasioned by his book called Alciphron* (Londres 1732).

En la *Fábula de las abejas* representa la sociedad humana en forma de una colmena, en que reinan las virtudes y los vicios. Médicos charlatanes, sacerdotes hipócritas, jueces corrompidos, funcionarios depravados y venales. Sin embargo, la colmena rebosaba de vida y actividad, de prosperidad y poder. Todos trabajaban para satisfacer sus necesidades, y al mismo tiempo contribuían al bien común. De la mezcla de vicio y virtud, a la manera de los sonidos discordantes en una música, resultaba un verdadero paraíso: «Thus every part was full of vice, —Yet the whole was a paradise». Pero un día uno de los mayores bribones comenzó a quejarse de los vicios generales. Otros semejantes a él le hicieron coro: ¡Gran Dios, no más corrupción, seamos honrados! Júpiter escuchó sus ruegos. Se reformaron las costumbres. Desapareció el lujo y la hipocresía. Se redujo la burocracia. Cesaron las guerras de conquista. Se saneó la economía, restringiendo la importación de mercaderías extranjeras. Desapareció la pobreza. Reinó la abundancia y la paz. Pero cesaron también las artes y la navegación. La población disminuyó y, atacada la colmena por un enemigo superior, sucumbió la mayor parte de las abejas. El resto se retiró al hueco de un árbol, con la única satisfacción de su virtud: «Flew into a hollow tree, Blest with content and honesty?»

La moraleja es clara. Las virtudes individuales no pueden subsistir fuera de la sociedad. El reino exclusivo de la virtud equivale a la destrucción de las artes y las ciencias y, en último término, de la sociedad. La virtud sola es incapaz de conservar un Estado. El egoísmo y los vicios son un beneficio público porque estimulan la actividad y el progreso. A más vicios, más progreso, más riqueza, más fortaleza y más prosperidad de un Estado. El egoísmo, la avaricia, la prodigalidad, el orgullo, el lujo, la ambición, son resortes de energía social más eficaces que las virtudes. La envidia excita la emulación. Sin hipocresía, es decir, si cada uno expresara lealmente sus ideas y sus sentimientos, la sociedad no podría subsistir. Una acción es buena o mala según que sea útil o perjudicial al bien común. Las virtudes particulares, la benevolencia, la economía, la tranquilidad, no bastan para activar la industria, y lo que es nocivo

a la industria es perjudicial a la sociedad. La virtud individual basta para agradar a Dios, pero no para fomentar la prosperidad de un Estado. Es nociva la filantropía, que aspira a suprimir la pobreza, porque, si no hubiera pobres, nadie querría trabajar. También es perjudicial la instrucción extendida a todos. Si no hubiera ignorantes y todos fueran igualmente instruidos, ¿quién querría encargarse de los menesteres más humildes, pero necesarios para la vida social? *(A Essay on Charity and Charity Schools)*.

Al optimismo aristocrático y un poco cándido de Shaftesbury opone Mandeville que hay que considerar al hombre tal como es en realidad, con algunas tendencias buenas, pero también dominado por las más diversas pasiones. «No puede haber mayor diferencia entre dos sistemas que entre el de lord Shaftesbury y el mío». No hay un «sentido moral». El hombre virtuoso no es el que sigue dócilmente las inclinaciones de su naturaleza, sino el que lucha y sabe vencerse a sí mismo. El hombre no nace con instinto social. Por el contrario, si hubiera permanecido inocente, probablemente viviría solitario e insociable. Sabemos por experiencia que los espíritus que aspiran a la sociedad son los más débiles y menesterosos. La vida social no es un resultado de la simpatía, la benevolencia y el desinterés, sino un producto artificial, efecto de motivos externos: el miedo y el temor. Es necesario un fuerte motivo exterior para unir entre sí a los hombres, en cuya agrupación nacen inevitablemente la envidia, las disputas y la desunión. El hombre no se mueve a formar una sociedad ni a trabajar por impulsos altruistas ni por filantropía, sino por egoísmo, por las necesidades naturales de comer y beber, y por la ambición, la envidia y el ansia de poder. Se diferencia de los animales en que es capaz de conocer mayores placeres y más variados, los cuales son un estímulo para su acción. Su mayor capacidad de placer es causa de más fecundidad en el trabajo.

Un buen gobernante no debe extirpar la virtud, pero debe saber concertar los intereses y las ambiciones particulares con el bien común de la sociedad. Las nociones de obediencia, sumisión y sacrificio han sido inventadas por políticos ambiciosos para mejor asegurar su dominio. La bondad natural y la civilización, la moral rígida y el progreso social son cosas incompatibles. Mandeville sostiene que su sistema es más «cristiano» que el de Shaftesbury porque éste favorece el deísmo y ensalza las virtudes paganas sobre las cristianas, mientras que el suyo hace resaltar la vanidad del mundo y la impotencia de la razón humana como de la virtud pagana para remediarla. A pesar de sus exageraciones, las teorías de Mandeville sirvieron para temperar el excesivo optimismo naturalista de su contrincante y para hacer resaltar la importancia de ciertos factores en la economía social. Su tendencia utilitarista será recogida por los economistas ingleses, como Jeremías Bentham y Stuart Mill.

FRANCISCO HUTCHESON (1694-1747).—Nació en el norte de Irlanda, de una familia de origen escocés. Su padre, ministro

presbiteriano, dirigió sus primeros estudios. Fue enviado a la Universidad de Glasgow para seguir la carrera eclesiástica (1710-17). Regresó a Irlanda, y fue nombrado director de un colegio en Dublín. Allí compuso su primera obra: *Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), en que sigue la orientación de Shaftesbury y se opone a Mandeville. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728). En 1729 fue llamado a la Universidad de Glasgow, donde ocupó una cátedra de filosofía moral hasta su muerte. Allí publicó *Logicae compendium et Synopsis metaphysicae* (1742), *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris tribus Ethices et Iurisprudentiae elementa continens* (1742), ampliado en el *A System of moral philosophy* (terminado en 1737 y publicado por su hijo Francisco y William Leechman en 1755). Comprende tres partes: Constitución de la naturaleza humana, De la felicidad humana, De la sociedad civil. Como Shaftesbury, desliga la moral de la religión. Dios es el primer principio de todas las cosas. Pero nuestros conocimientos no vienen directamente de Dios, sino de nuestras facultades naturales. Adopta un método experimental, tratando la moral como una ciencia de hechos. En cuanto al origen de las ideas, sigue fielmente a Locke. Todos nuestros conocimientos provienen de la sensación o de la reflexión. Pero añade un *sentido interno* por el cual «percibimos la belleza que resulta de la regularidad, el orden y la armonía», y un *sentido moral* que «percibe los afectos y acciones o los caracteres de los seres racionales que se llaman virtuosos». Ambos son innatos, instintivos y universales. Al egoísmo de Hobbes opone el sentimiento primario de benevolencia hacia los demás. La mejor acción es aquella que proporciona la mayor felicidad al mayor número de personas (the gratest happiness for the greatest number, *Inquiry* II 3). Asimismo, al absolutismo de Hobbes opone la soberanía del pueblo y una forma templada de gobierno: «Dios no pronuncia un oráculo para crear los reyes o los demás magistrados ni para regular el modo y los límites del poder». No le satisfacen las pruebas de la existencia de Dios de Descartes y Clarke, y propone una por el orden general del universo, otra por la estructura del cuerpo de los animales, otra por la propagación de los animales, y, por último, se fija en las relaciones del sol y de la atmósfera con la tierra y los cuerpos de los animales. Influyó en Hume y Adam Smith y ha sido considerado como el iniciador de la escuela escocesa del sentido común.

3. **Reacción apologética.**—Los ataques de los librepensadores contra la religión sobrenatural desencadenaron como reacción una verdadera batalla de literatura apologética por parte de los eclesiásticos anglicanos, muchos de los cuales, a su vez, estaban contagiados de naturalismo y agnosticismo, careciendo de una filosofía sólida. De hecho sus resultados positivos fueron escasos, aunque, bien sea por agotamiento o por cansancio, el deísmo inglés decae entre 1740 y 1760, desplazándose su centro a Francia y Alemania.

Entre unos y otros prepararon la crítica de Hume y, como consecuencia, el movimiento metodista de Wesley.

SAMUEL CLARKE (1765-1729).—Nació en Norwick. Estudió en el Caius College de Cambridge, donde dominaba el cartesianismo. Tradujo al latín la *Physique* del cartesiano Rohault, añadiéndole notas conforme a las nuevas teorías de Newton (*Jacobi Rohaulti physica*, Londres 1697). Recibió las órdenes y fue nombrado capellán del obispo anglicano de Norwick. Contra el *Amyntor* de Toland defendió la autenticidad de varios libros de la literatura cristiana antigua. En 1704 fue encargado de dar en San Pablo de Londres unas conferencias, fundadas en 1691 por Roberto Boyle (Boyle lectures), para defender la religión contra el ateísmo y el materialismo. Las publicó al año siguiente con este título: *A Demonstration of the Being and Attributes of God, more particularly in answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their followers* (Londres 1705). Se propone demostrar racionalmente y *a priori*, por pruebas metafísicas, la existencia y atributos de Dios contra los deístas y ateos. «La existencia de una causa primera es absolutamente necesaria. Esta necesidad, por consiguiente, es *a priori* y tiene el fundamento y la razón de su existencia en el orden de la naturaleza». Su argumentación se desarrolla en las siguientes proposiciones: 1.ª Es absolutamente cierto que alguna cosa ha existido desde toda la eternidad, porque alguna cosa existe ahora. Pero ninguna cosa puede haber salido de la nada. Luego si algo existe ahora, algo ha existido desde toda la eternidad. 2.ª Desde toda la eternidad ha existido un ser inmutable e independiente, porque existen seres dependientes, los cuales tienen que depender de un ser independiente, el cual sea la causa adecuada de su existencia. 3.ª Ese ser independiente e inmutable que ha existido desde toda la eternidad y sin ninguna causa de su existencia, debe existir necesariamente y por sí mismo. Nosotros no podemos comprender su esencia, pero podemos decir que es eterno, infinito, omnipresente, único, inteligente, libre, omnipotente, bueno, justo y verdadero. Al defender la sexta proposición, que se refiere a la omnipresencia divina, Clarke atribuye a Dios como propiedades esenciales el espacio y la duración infinitos. Nosotros concebimos un espacio ilimitado y una duración sin comienzo ni fin. Pero ni el espacio ni la duración son sustancias, sino propiedades o atributos. Toda propiedad pertenece a alguna cosa y todo atributo pertenece a algún sujeto. El espacio no es una propiedad de toda sustancia, sino solamente de la sustancia que existe por sí misma. Todas las demás sustancias están *en el espacio*, pero tan sólo la sustancia que existe por sí misma no está en el espacio, sino que ella misma es el *substratum* del espacio y el fundamento del espacio y de la duración. Es la teoría que provocó una larga controversia con Leibniz, en la que Clarke rectificó algo sus ideas. «El espacio no es un ser eterno e infinito, sino una propiedad o una consecuencia del ser infinito y eterno. El espacio infinito es la inmensidad, y la inmensidad no es Dios; por lo tanto, el espacio infinito no es Dios». Pero aunque no existieran las criaturas, sin em-

bargo la ubicuidad de Dios debería hacer el espacio y el tiempo exactamente lo mismo que ahora. A lo cual Leibniz responde que, si no existieran las criaturas, el espacio y el tiempo no serían más que ideas en la mente divina [19].

Al año siguiente pronunció otra serie de conferencias en el mismo lugar sobre *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation* (Londres 1706). En ellas sostiene contra Hobbes que la distinción entre el bien y el mal y las obligaciones morales se imponen desde toda la eternidad y son anteriores a toda ley positiva e independientes de todo premio o castigo. El bien y el mal son relaciones reales e inmutables que existen entre las cosas en virtud de su misma naturaleza, y no dependen de la voluntad arbitraria de Dios. No obstante, como el premio y el castigo son insuficientes en esta vida, Clarke considera esto como una prueba de la necesidad de la inmortalidad del alma, tema sobre el que vuelve a insistir en 1706 contra Dodwell *(A Letter to M. Dodwell)*. El mismo año tradujo al latín la *Optica*, de Newton. En 1706 fue nombrado rector de la parroquia de Bennets Paul'sWharf, en Londres, y tres años después la reina Ana le confirió la de Saint-James deWestminster, con el cargo de predicador de la capilla real. Es posible que hubiera llegado a arzobispo deWestminster si su racionalismo no se hubiera puesto de relieve en sus teorías acerca de la Trinidad, en que se inclina claramente a una especie de arrianismo. Contra Collins defendió la libertad humana: *Remarks upon a Book entitled a philosophical Enquiry concerning human Liberty* (1717). Su actividad como predicador se refleja en *One hundred and twenty three Sermons* (1734).

José Butler (1692-1752).—Nació en Wantage (Berkshire), de padres presbiterianos, pero después pasó a la rama episcopaliana. Estudió en Oxford. Obispo de Bristol (1740) y Durham (1750). Mantuvo correspondencia con Clarke, discutiendo sus pruebas de la existencia de Dios (1713). Su doctrina se contiene en *Fifteen Sermons upon human nature, or Man considered as a moral agent* (Londres 1726). *The Analogy of Religion natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature* (1736). *Dissertation of the nature of Virtue* (1736). Rectifica a Shaftesbury añadiendo al sentido moral la conciencia, que es una facultad moral que aprueba y desaprueba, dotada de autoridad (authority) y que nos impone una obligación. Pero proporciona una satisfacción interior que no se encuentra en el placer egoísta ni en la simple benevolencia. La virtud nos conduce a la religión, que es la única que puede calmar nuestra aspiración al infinito. Contra Toland y Tindal emplea una argumentación un poco ambigua. Nosotros no somos más que partes de un gran Todo que no podemos abarcar con nuestra mirada. Tan probable es la religión revelada como la natural. Los misterios son tan grandes en la naturaleza como en la religión revelada. Si puede haber dudas

[19] *A collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke* (Londres 1717). Leibniz mantiene el relativismo del espacio y del tiempo. El primero es «ordo coexistentium»; el segundo, «ordo succesivorum».

sobre los milagros, también pueden suscitarse sobre los hechos históricos y sobre los hechos naturales. Pero si hay un Dios inteligente y libre que gobierna el Universo, nada impide creer que haya manifestado algunas veces su poder por medio de milagros, que son señales evidentes de su existencia. En forma parecida al *pari* de Pascal, afirma que aunque no podamos tener una certeza absoluta en religión, debemos contentarnos con una probabilidad suficiente.

RICARDO BENTLEY, teólogo y filólogo. Impugnó a Collins con el seudónimo de *Phileleutherus Lipsiensis. A Confutation of Atheism, or eigth Sermons preached at Boyle's Lectures* (1692).—CH. LESLIE († 1722) sostuvo no sólo la posibilidad, sino la demostrabilidad racional de los milagros: *A short and easy method with the Deists* (1699).—DITTON, *A Discourse concerning the Resurrection of Jesus-Christ* (1712).—SAMUEL CHANDLER impugnó a Woolston: *A Defence of Christianity from the prophetíes of the Old Testament* (1725).—JOSÉ ADDISON (1672-1719) escribió *Ensayos morales* y fundó el periódico *The Spectator. The Evidence of the christian Religion* (1730).—TOMÁS SHERLOCK, obispo. Impugnó a Toland, Collins y Woolston: *The Trial of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* (1729).—JOHN CONYBEARE escribió contra Toland: *A Defence of revealed Religion* (1732).—ISAAC NEWTON, *Observations upon the prophetíes of Daniel and the Apocalipse of St. John* (1733).—G. CAMPBELL, *A Dissertation on miracles, containing an Examination of the principles advanced by David Hume in an Essay on miracles* (Edimburgo 1762).—GUILLERMO WARBURTON contestó a Tomás Morgan: *The divine Legation of Moses demonstrated on the principles of a religious Deist* (1738). *Alliance between Church and State* (1736).—GUILLERMO DERHAM (1657-1735), *Physicotheology* (1727).—ISAAC WATTS (1647-1748), teólogo no-conformista: *Lógica o recto uso de la razón en la investigación de la verdad, con diversas reglas para preservarse del error en los asuntos de la religión y de la vida humana, así como en las ciencias* (1736).—G. BURNETT, *A Defence of natural and revealed religion* (1737).—N. LARDNER, Impugnó el deísmo de Cherbury y el materialismo de Hobbes: *The credibility of the Gospel History* 12 vols. (Londres 1741-1755).—J. LELAND, *A Wiew of the principal deistical Writers in England* (1754). *The advantage and necesity of the Christian Revelation* (1776).—JENNINGS, *A wiew of the internal Evidence of the Christian Religion* (1776).—GUILLERMO PALEY (1743-1805). Profesor del Christ's College de Cambridge. Teólogo latitudinario y moralista con tendencia al utilitarismo: *A Wiew of the Evidence of Christianity* (1794). *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appareances of Nature* (1802).—JUAN TUBERVILLE DE NEEDHAM (1713-1788). Sacerdote católico, natural de Londres. Murió en Bruselas. Impugnó a Voltaire y los enciclopedistas.—Dentro de este ambiente apologético de lucha contra los librepensadores hay que situar la filosofía de Berkeley.

4. **La masonería.**—En la difusión de la ideología de la Ilustración corresponde un lugar de primer orden a la masonería, sin

la cual no es posible comprender ni interpretar debidamente el desarrollo ideológico, cultural, político y religioso de la historia mundial a partir del siglo XVIII. Aparentemente no se trataba más que de una asociación filantrópica y moral, pero en realidad se convirtió en un instrumento formidable que directa o indirectamente ha estado presente y actuante en todos los grandes acontecimientos revolucionarios de los dos últimos siglos.

Prescindiendo de las fantasías que la relacionan con los egipcios, el pitagorismo, el gnosticismo, los Templarios, o que la hacen remontarse hasta el mismo paraíso terrenal, su origen remoto se halla en los gremios medievales, uno de los cuales era el de los arquitectos (masones), que constituía una poderosa asociación profesional, en que se guardaban los secretos de su arte. La construcción de las grandes catedrales de la Edad Media les dio gran prestigio, y eran sumamente estimados por los reyes y grandes señores, que utilizaban sus conocimientos y les concedieron grandes privilegios (franc-maçons, free-masons, frei-maurerei). Pero no tenían nada de antirreligiosos, sino que constituían una asociación cristiana que celebraba su fiesta en el día de San Juan. En el Renacimiento comenzó a decaer su prestigio con la restauración de la arquitectura clásica. No obstante, eran todavía una asociación poderosa, con fuerza para intervenir en la política de los Estados. En ella buscaron apoyo, en Inglaterra, tanto la rama católica de los Estuardos (escoceses) como después la protestante de la casa de Hannover. Guillermo III de Orange fue iniciado en 1694 y presidió varias sesiones de las logias. Hasta el siglo XVII la masonería conserva un sentido religioso, católico o protestante. En sus antiguos estatutos se prescribía que el primer deber de un masón es ser fiel a Dios y a la Iglesia y guardarse de errores y herejías. El cambio radical sobreviene a partir de 1717, año en que, el día 24 de junio (fiesta de San Juan Bautista), cuatro logias profesionales de Londres, junto con algunos masones «aceptados», se reunieron en asamblea extraordinaria y decidieron fusionarse en la Gran Logia de Inglaterra. De entonces data el tránsito de la masonería antigua, profesional, corporativa, operática o constructiva, a la masonería moderna, doctrinaria, filosófica, especulativa y política. Fue elegido gran maestre Antonio Sayers, al que sucedió el arqueólogo Jorge Payne (1718), y a éste el médico y pastor protestante francés Teófilo Desaguliers (1683-1744). En 1723 se publicaron las constituciones, redactadas por el pastor anglicano James Anderson, en que aparece ya claramente el naturalismo que desde entonces habría de inspirar toda su actuación religiosa y política. «El masón, por su profesión, está obligado a obedecer a la ley moral, y si entiende bien el arte, no será ni un ateo estúpido ni un libertino antirreligioso. Pero aunque en los tiempos antiguos los masones estuvieran obligados en cada país a pertenecer a la religión de ese país o de esa nación, cualquiera que ella fuese, ahora se cree más conveniente no obligarles más que a la *religión en la cual todos los hombres convienen*, dejando a cada uno sus opiniones particulares; es decir, que los masones deben ser hombres buenos y verídicos, hombres de honor y de probidad,

aunque se distingan por algunas denominaciones y convicciones. De esta manera la masonería se convierte en el centro de unión y en el medio de constituir una verdadera amistad entre gentes que, de otro modo, habrían permanecido forzosamente en un perpetuo alejamiento unas de otras». «Los masones de cualquier país, sea cualquiera la creencia religiosa y el culto que profesen, son miembros de una gran familia, como una es la especie a que pertenecen, la tierra que habitan y la naturaleza que contemplan».

Establecida y organizada primeramente en Inglaterra, se difundió rápidamente por todas las naciones europeas y fue uno de los factores fundamentales de la emancipación de las colonias americanas. En España existían logias en los territorios ocupados por los ingleses: Mahón (1725) y Gibraltar (1729). De aquí se difundieron por toda la península, las primeras de ellas en Cádiz y Madrid. En 1760 se fundó la Gran Logia Española, presidida por el conde de Aranda, la cual, en 1780, se afilió al rito escocés. Por entonces vino a España el aventurero italiano José Bálsamo, que se hacía dar el supuesto título de conde de Cagliostro, el cual fundó varias logias, las cuales se multiplicaron aún más en la invasión napoleónica, tanto por parte de los franceses como de los aliados ingleses.

Debajo de la complicada maraña de sus grados, jerarquías y simbolismos, se encubre una ideología netamente naturalista y anticristiana, basada en todos los tópicos de la «Ilustración», excluyendo en absoluto todo elemento de orden sobrenatural y aspirando a abolir cualquier clase de religión positiva. Bajo la vaga denominación del Ser Supremo o del Gran Arquitecto del universo, cada uno puede entender lo que quiera, desde el Dios cristiano hasta el panteísmo más extremo. Todo queda reducido a una religión puramente naturalista, sin dogmas de ninguna clase, «en la cual todos los hombres y superiores pudieran ponerse de acuerdo», bajo el principio del laicismo y de la secularización total de la vida particular y política. Según J. M. Ragon, «las logias no son más que excelentes escuelas de moral, en que se aprende a practicar la virtud, a honrar a Dios con un corazón puro por medio de buenas acciones, sin ocuparse en nada por ninguno de los cultos que en otras partes se le tributan, en obedecer a las leyes, sin mezclarse, en cuanto masones, en los engranajes políticos que las producen» [20]. John Truth presenta la francmasonería como «una *asociación universal, filantrópica, filosófica* y *progresiva*, que procura inculcar en sus adeptos el amor a la verdad, el estudio de la *moral universal*, de las ciencias y de las artes, los sentimientos de abnegación y *filantropía* y la *tolerancia religiosa;* que tiende a extinguir los odios de raza, los antagonismos de nacionalidad, de opiniones, de *creencias* y de intereses, uniendo a todos los hombres por los lazos de la solidaridad y confundiéndolos en un tierno afecto de mutua correspondencia...»; «predica la *moral universal*, una e inmutable, más extendida, más universal que la de las religiones positivas, todas ellas exclusi-

[20] *Orthodoxie maçonique, suivie de La Maçonnerie occulte* (Paris 1853) p.2

vistas, puesto que califican a los individuos en paganos, idólatras, cismáticos, sectarios, etc. Su objeto puede resumirse en estas palabras: borrar entre los hombres las preocupaciones de casta, las distinciones convencionales de colores, orígenes, opiniones y nacionalidades; combatir el *fanatismo* y la *superstición;* extirpar los odios nacionales y, con ellos, el origen de la guerra; llegar por el *progreso libre y pacífico* a formular el *derecho universal y eterno*, según el cual cada individuo debe libre e integralmente desenvolver todas sus facultades y concurrir en toda la plenitud de su poder al bien de todos, haciendo así del género humano una sola familia de hermanos unida por el amor, la ciencia y el trabajo» [21].

Para realizar este programa de paz, progreso, igualdad, libertad, derechos del hombre, democracia, filantropía, beneficencia, etc., etc., el obstáculo principal era el catolicismo, personificación del fanatismo, la superstición, la intolerancia, la opresión, el servilismo, etc., y contra él dirigieron desde el principio sus principales esfuerzos, no sólo contra la Iglesia en sí misma, sino también contra las naciones en que predominaba. No se contentaron con la labor de propaganda doctrinal, sino que en seguida se esforzaron por conquistar altos puestos políticos desde los cuales pudieron realizar una campaña más rápida y efectiva. Primero doctrinalmente por medio de los «filósofos» y después por otros procedimientos más directos, puede decirse que la historia de las naciones, a partir del primer tercio del siglo XVIII está marcada de una manera o de otra por el signo masónico, en su aspiración al dominio universal. Es suficiente una ligera reflexión sobre lo que han significado los nombres que siguen, a los que pueden añadirse muchos más, para apreciar el influjo que la masonería ha ejercido en los dos últimos siglos en la vida política, cultural y religiosa de las naciones. Al duque de Antín se atribuye haber pronunciado un discurso en 1740 en que decía que «todos los sabios y artistas de la confraternidad debían reunirse para suministrar los materiales para un diccionario universal de las artes liberales y de las ciencias útiles». Su deseo quedó realizado en la *Enciclopedia*, en que intervinieron los masones Diderot, D'Alembert, Helvetius, Voltaire, Turgot, Volney, Condorcet, etc. La «filosofía» preparó, a su vez, la Revolución francesa, en que tomaron parte los masones Dantón, Mirabeau, Robespierre, Sièyes, Camilo Desmoulins. Masones fueron Napoleón, José Bonaparte, Murat, Felipe Igualdad y Lafayette. A la misma asociación pertenecieron Franklin, Wáshington y, más tarde, Wilson, Roosevelt y Truman. En Alemania se distinguieron Federico II de Prusia y Lessing. La triste historia de España en todo el siglo XIX se explica perfectamente teniendo en cuenta la influencia masónica, comenzando por sus antecesores, el conde de Aranda, conde de Floridablanca, Campomanes, a los que siguieron los afrancesados de las Cortes de Cádiz: Agustín Argüelles, Canga Argüelles, Alcalá Galiano, Istúriz, el conde de Toreno; militares como Riego, Espar-

[21] *La Franc-masonería*, trad. española (Madrid 1870).

tero, Lacy, Porlier, Torrijos, El Empecinado, Palafox, Castaños, Maroto, Prim, Cayetano Valdés, Santos San Miguel; los políticos Miguel de Azanza, conde de Montijo, Mendizábal, Pedro Ceballos, conde de La Bisbal, Evaristo San Miguel, Martínez de la Rosa, Méndez Vigo, Ramón María Calatrava, Olózaga, Nicolás María Rivero, marqués de Seoane, Manuel Becerra, Manuel Ruiz Zorrilla, Pi y Margall, Sagasta, etc., etc. Cualquiera que conozca un poco el desarrollo de los sucesos puede interpretarlos fácilmente con sólo tener en cuenta la filiación de los que en ellos intervinieron.

*CAPITULO XXII**

Jorge Berkeley (1685 1753)

Vida y obras.—Nació en Dysert Castle (Kilcrene, cerca de Kilkenny, al sur de Irlanda), de una familia protestante de origen inglés. Cursó sus primeros estudios en Kilkenny. Ingresó en el Trinity College de Dublín (1700). Se graduó de bachiller en Artes (1704) y de maestro (1707). Se ordenó sacerdote en 1710. Permaneció en Dublín veinte años, primero como estudiante y después como *fellow* de griego, hebreo y teología, alternando sus estudios escolásticos con la lectura de Bacon, Descartes, Malebranche, Boyle, Newton y, sobre todo, de Locke, su autor preferido. Puede apreciarse el desarrollo de su pensamiento por su cuaderno de notas escrito entre 1706-1708, en que aparecen sus preocupaciones apologéticas (publicado por A. C. Fraser con el título de *Commonplace Book of*

* **Bibliografía:** *Ediciones: The Works of G. Berkeley*, ed. A. CAMPBELL FRASER, 4 vols. (Londres 1871; Oxford 1901); *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. A. A. LUCE y T. E. JESSOP, 9 vols. (1948-1952).

Estudios: BALADI, N., *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie* (El Cairo 1945); BENDER, F., *George Berkeley's Philosophy re-examined* (Amsterdam 1946); BOCCA, S., DEL, *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley* (Firenze 1937); BROAD, C. D., *Berkeley's Argument about material Substance* (Londres 1942); CASSIRER, E., *Berkeley's System* (Giessen 1914); FRASER, A., *Berkeley* (Edimburgo-Londres 1881); GUÉROULT, M., *Berkeley. Quatre études sur la perception et sur Dieu* (París, Aubier, 1956); GUIL BLANES, F., *La negación del mundo inteligible en Berkeley*: Rev. Fil. 12 (Madrid 1953) 359-71; HEDENIUS, I., *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy* (Oxford 1936); HICKS, G. D., *Berkeley* (Londres 1932); JESSOP, T. E., *Great Thinkers, XI Berkeley*, en *Philosophy for 1937*; JOHNSTON, G. A., *The Development of Berkeley's Philosophy* (Londres 1923); JOUSSAIN, A., *Exposé critique de la philosophie de B.* (París, Boivin, 1921); LAKY, J. J., *A Study of G. Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Washington 1950); LEVI, A., *La filosofia di Berkeley* (Turín 1922); LEROY, A. L., *George Berkeley*, en *Les grands penseurs* (París, P. U. F., 1959); LUCE, M. C. D. D., *Berkeley's Immaterialism. A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (Londres, Nelson, 1945); ID., *The Life of G. B., Bishop of Cloyne* (Londres, Nelson, 1949); ID., *Berkeley and Malebranche: A Study in the origins of Berkeley's Thought* (Nueva York 1934); LYON, G., *L'idéalisme en Angleterre au XVIII[e] siècle* (París, Alcan, 1888); METZ, R., *G. Berkeley's Leben und Lehre* (Stuttgart 1925); NOVELL, M., *Berkeley* (Barcelona 1947); OERTEL, H. J., *Berkeley und die englische Literatur* (Halle 1934); OLGIATI, F., *L'idealismo di G. Berkeley ed il suo significato storico* (Milán 1926); PENJON, A., *Étude sur la vie et sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley, évêque de Cloyne* (París 1878); RITCHIE, A. D., *G. Berkeley's «Siris»* (Londres 1955); ROSSI, M. M.-HONE, J. M., *Bishop Berkeley; His Life, Writings and Philosophy* (Londres 1931); SILLEM, E. A., *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God* (Londres, Longmans, 1957); STAMMLER, G., *Berkeleys Philosophie der Mathematik* (Berlín 1922); STRONG, E. W., *Procedures and metaphysics* (Berkeley, USA, 1936); TESTA, A., *La filosofia di Giorgio Berkeley* (Urbino 1943); WARNOCK, G. J., *Berkeley* (Harmondsworth, Penguin Books, 1953); WILD, J., *George Berkeley* (Londres 1936); WISDOM, J. O., *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy* (Londres 1953).

occasional Metaphysical Thoughts, 1771, y por A. A. Luce: *Philosophical Commentaries*, 1944). En filosofía estaban en boga Descartes, Malebranche y, sobre todo, Locke. Clarke tenía gran prestigio en teología. Newton era la máxima autoridad en física. Pero la gran preocupación de los teólogos de Dublín la constituían el materialismo de Hobbes y las audacias antirreligiosas de Toland y los librepensadores. En el cuaderno de notas de Berkeley aparece ya su propósito de realizar una obra filosófica, ordenada a la práctica y la moralidad, dejando entrever su temprana convicción de que la base de los ataques contra el cristianismo consiste en la creencia en la realidad de una sustancia material. Si se lograba suprimirla, de un golpe quedaban invalidadas todas las objeciones de los materialistas y ateos. Sus primeras obras fueron dos ensayos matemáticos: *Arithmetica absque Algebra aut Euclide demonstrata* (1707) y *Miscellanea mathematica* (1707), a las que siguió un *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (An Essay towards a New Theory of Vision, Dublín 1709), en que analiza el fundamento de nuestros juicios sobre la distancia, el lugar y la posición, preludiando el inmaterialismo que un año después expondrá en su obra capital: *Tratado acerca de los principios del conocimiento humano, donde se indagan las principales causas del error y de las dificultades en las ciencias, con los fundamentos del escepticismo, el ateísmo y la irreligiosidad* (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, etc., primera parte, Dublín 1710).

En 1713 hizo un viaje a Londres, donde conoció a Addison, Steele, Jonatán Swift, Lord Peterborough, el duque Grafton y Alejandro Pope, el cual dijo de él que «estaba adornado de todas las virtudes que hay bajo el cielo». Allí publicó *Tres Diálogos entre Hylas y Philonous* (Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1913), en que expone la misma doctrina de los *Principios*, en forma más literaria y accesible. En 1712 publicó un escrito sobre la *Obediencia pasiva* (Passive Obedience), aunque admite el derecho a la rebelión contra la tiranía en casos extremos. Ese mismo año estuvo en París, donde tuvo la intención de entrevistarse con Malebranche [1]. En 1714 visitó nuevamente Francia, acompañando al conde de Peterborough como capellán. De 1716 a 1720 viajó por Francia, Sicilia e Italia, recogiendo sus impresiones en su *Diario de Italia* (publicado en 1871). Regresó a Dublín y se doctoró en teología en el Trinity College (1721). Publicó un tratado en latín, *De Motu* (1721), contra las doctrinas físicas de Newton, y un *Ensayo para prevenir la ruina de la Gran Bretaña* (An Essay towards preventing the ruin of Great Britain, 1721). Fue nombrado deán de Derry (1724).

Desde 1723 había concebido el proyecto de fundar en las islas Bermudas un gran instituto misionero, denominado Colegio de San Pablo, para la educación y evangelización de los colonos ingleses y los indios americanos. Logró interesar al rey y al gobierno y obtuvo

[1] El episodio de su discusión con Malebranche, que habría sido causa de la muerte de éste, lo refiere Dugald-Stewart. Pero en realidad Malebranche murió en octubre de 1715, y en ese tiempo Berkeley estaba en Londres.

el voto favorable de la Cámara de los Comunes y la promesa del ministro Roberto Walpole de una subvención de veinte mil libras. Poco después de su segundo matrimonio con miss Forters, en septiembre de 1728 se embarcó en Gravesend con su mujer, algunos amigos y una biblioteca de veinte mil volúmenes. En enero de 1729 llegó a Rhode-Island, donde esperó en vano tres años los subsidios prometidos. En Whiteball se entregó al estudio de los neoplatónicos, Plotino, Proclo y los libros herméticos. Pero convencido de que sus proyectos eran irrealizables, regresó a Londres en octubre de 1731. Durante sus ratos de ocio había compuesto un libro contra los librepensadores, especialmente Shaftesbury y Mandeville, titulado *Alciphron, or the minute philosopher, in seven Dialogues, containing an Apology for Christian Religion, against there who are called Freethinkers* (Londres 1732). Alcifrón representa a los librepensadores, y expone los argumentos en favor del ateísmo. Berkeley contesta refutando las objeciones más corrientes contra la existencia de Dios y contra el cristianismo, al que presenta como único fundamento de la religión natural, para hacer ver la necesidad de una revelación.

En 1734 fue nombrado obispo de Cloyne (Irlanda), donde mantuvo relaciones cordiales con la mayoría católica y se interesó por el bienestar social y económico de sus diocesanos. Durante la epidemia de 1740 aplicó como medicina el agua de alquitrán, que había visto emplear en América. Sus virtudes, reales o fantásticas, le inspiraron su obra *Siris, cadena de reflexiones filosóficas y de investigaciones sobre las virtudes del agua de alquitrán* (Siris, a Chain of philosophical reflexions and inquiries concerning the virtues of tar-water, Londres 1744), en que se remonta a consideraciones místicas sobre Dios y el mundo, desarrollando una teoría neoplatónica sobre la intuición intelectual. En 1752 volvió sobre el mismo tema en *Farther Thoughts on Tar-Water*. Le fue ofrecido un obispado más pingüe, al que renunció, y cansado y enfermo se retiró a Oxford, donde todavía volvió a pensar en su antiguo proyecto de las Bermudas, fundando un instituto dedicado a la filosofía, para detener la decadencia moral y religiosa de Europa. Allí murió en 14 de enero de 1753 [2].

Propósitos.—Su actividad filosófica está inspirada en la intención apologética de defender las verdades fundamentales de la religión [3]. Al *Ensayo* de Locke habían sucedido una multitud de escritos materialistas, escépticos y librepensadores.

[2] «La personnalité philosophique de Georges Berkeley, évêque anglican de Cloyne, est extrêmement originale et attachante, grâce à un mélange rare d'empirisme et d'idéalisme, de conviction religieuse, ou même mystique, et de perspicacité critique et ingénue à la fois» (G. Maréchal, *Le Point de depart*, II p.145).

[3] «Si se admiten como verdaderos los principios que yo intento propagar aquí, las consecuencias que, según creo, se derivarán de ellos inmediatamente son: que el ateísmo y el escepticismo serán totalmente vencidos, que muchos puntos intrincados se aclararán, se resolverán grandes dificultades, serán eliminadas partes inútiles de la ciencia, la especulación se relacionará con la práctica y los hombres se apartarán de las paradojas en favor del sentido común» (*Diálogos entre Hylas y Filonous*, Prefacio). Cosa parecida dice en la conclusión final de los *Principles*: «Después de todo, lo que tiene el primer lugar en nuestros estudios es la consideración de Dios y de nuestro deber, cuya promoción ha sido el principal designio en mis trabajos» (I 156).

Berkeley, hombre sinceramente creyente, profundamente piadoso y hasta místico, desde su primera juventud trató de oponerse al avance de las doctrinas de los librepensadores, como Toland, Collins, Shaftesbury y Mandeville. Sus propósitos son ante todo religiosos y morales. Cree que la fuente de todos los errores de su tiempo consiste en la convicción de que existe una sustancia material. Por esto, para combatir el materialismo, el medio más eficaz le parece ser la negación de la sustancialidad de la materia. Si no existe la materia, el materialismo se derrumba por sí mismo. De aquí provienen sus esfuerzos para demostrar su irrealidad y convertirla en una idea o en una abstracción. Suprimida la materia, solamente quedan Dios y los espíritus con sus propias ideas. Las cosas no tendrán más realidad que la de percibir y ser percibidas. Este procedimiento, un poco sofístico y otro poco extravagante, solamente aparece en sus obras de juventud (*Principios del conocimiento humano*, 1710; y *Diálogos entre Hylas y Filonous*, 1713). Más tarde, sin abandonarlo expresamente, lo sustituye por una actividad personal más intensa y, finalmente, por un neoplatonismo de carácter místico e iluminista (*Siris*).

La sustancia material.—Descartes creía en la realidad del mundo exterior, material y extenso, aunque para demostrarla recurre a la veracidad divina, que garantizaba su correspondencia con nuestra idea innata de extensión. También Malebranche creía en la existencia real de cuerpos materiales extensos, pero los consideraba incognoscibles directamente, y acudía a la revelación divina, que nos aseguraba su existencia. Leibniz negó que la esencia de la materia fuese la extensión; las mónadas eran ante todo fuerza, actividad y percepción. Locke admitió la realidad de las cosas corpóreas del mundo exterior, si bien nuestro conocimiento de ellas es muy imperfecto, pues no percibimos los objetos en sí mismos, sino solamente las modificaciones que causan en nuestros sentidos las cualidades primarias (espacio, extensión, figura, movimiento, tiempo). Las cualidades secundarias (colores, olores, sonidos) eran puramente subjetivas; pero las primarias eran reales y objetivas, independientes del sujeto que las percibe, y exigían como fundamento un *substratum*, una sustancia material en la cual se sustentan, aunque ignoremos su naturaleza. La sustancia material era un soporte exigido por la existencia de las cualidades, y que se reducía a un conjunto de cualidades sensibles que designamos con un nombre común. Estos son los antecedentes que preparan el acosmismo de Berkeley.

Berkeley adopta un punto de partida crítico y empirista como Locke, pero llega a consecuencias mucho más avanzadas, declarando incognoscible el mundo material y llegando hasta la negación de la realidad de la sustancia material. «Es evidente que no existe más sustancia que el Espíritu, o aquello que éste percibe» [4]. Berkeley depende del empirismo de Locke en forma muy parecida a como Malebranche depende del racionalismo de Descartes. Tanto uno como otro adoptan esas filosofías como punto de partida, tratando de utilizarlas en defensa de la religión y mezclándolas con un fondo de neoplatonismo y misticismo.

Berkeley adopta el procedimiento empirista de Locke, pero exagera sus conclusiones. Este había admitido la sustancia material como soporte o *substratum* desconocido y oculto de las cualidades sensibles. Había afirmado la subjetividad de las cualidades secundarias, en cuanto que son sensaciones percibidas por los sentidos; pero no negó que tuvieran alguna objetividad independiente del sujeto, en cuanto causas capaces de producir esas sensaciones en nosotros. Locke no pensó nunca que los colores o los olores no fuesen más que ideas de nuestra mente. Berkeley es mucho más radical. Niega la objetividad tanto de las cualidades primarias como de las secundarias. Tanto unas como otras son puramente subjetivas, y quedan reducidas a puras sensaciones o ideas. Con esto la cuestión se centra en saber si es posible que se den fenómenos sensibles, sin que exista una realidad sustancial, exterior y distinta del sujeto que los percibe. «La cuestión debatida entre los materialistas y yo, no es si las cosas tienen una existencia real fuera del espíritu de esta o aquella persona, sino si tienen una existencia absoluta, distinta del ser percibidas por Dios, y exterior a todos los espíritus» [5].

Newton, los «matemáticos» y los materialistas creen necesario que exista una sustancia material fuera del sujeto cognoscente, como sostén o soporte de las cualidades. Locke pretende que «nuestras ideas de las cualidades primarias son los modelos o imágenes de cosas que existen fuera de la mente, en una sustancia no pensante que llaman materia. Por materia entienden, por consiguiente, una sustancia inerte y no sensible, en la cual subsisten actualmente la extensión, la figura y el movimiento» [6]. Pero Berkeley considera esa sustancia material—sujeto o soporte de los accidentes, a la manera de «los pilares que sopor-

[4] «It is evident there is no other substance than spirit, or that which perceives» (*Princ.* I 6). No obstante, se casó tres veces, a pesar de no creer en la realidad de la sustancia material

[5] *Diál.* 3.°

[6] *Princ.* I 9 p.44-45.

tan un edificio»—como una cosa superflua, innecesaria, inconcebible, ininteligible, carente de sentido (meaningless). Es una entidad absurda e inútil, pues ni actúa, ni piensa, ni percibe ni es percibida. No es ni objeto, ni substrato, ni causa, ni instrumento ni ocasión. No puede ser percibida inmediatamente por ningún sentido, porque éstos sólo perciben cualidades, ni mediatamente por ningún raciocinio. Aun en caso de existir, sería incapaz de producir ninguna idea en nuestro espíritu. Los que la admiten, cuando quieren hablar de ella, no saben decir más que Hylas, que «conocen no sé qué, de no sé qué manera y no sé para qué especie de uso» [7].

Así, pues, los cuerpos materiales o las cosas sensibles no son más que ideas, agrupaciones o conjuntos de ideas, cuya única realidad consiste en ser percibidas: *Their esse is percipi. To be is to know* [8]. Esas ideas no necesitan ningún soporte material. Su único sujeto de sustentación es el espíritu mismo que las percibe, el cual es la única sustancia, bien sea la divina, o los espíritus creados. No existe la materia. Solamente existen sustancias espirituales: Dios, los espíritus creados, y las ideas en esos espíritus.

Berkeley está seguro de que su inmaterialismo proporciona grandes ventajas. Para la religión, porque así se demuestra con la mayor evidencia la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; y para las ciencias humanas, porque se suprimen todas las dificultades, oscuridades y contradicciones que implica la creencia en la materia, y quedan zanjadas todas las discusiones acerca de la extensión, la continuidad, la divisibilidad, la gravedad, el movimiento, la acción de unos cuerpos en otros, etc.

La existencia de Dios.—Berkeley cree que su doctrina suministra una prueba clara, necesaria e irrefutable de la existencia de Dios, la cual es más clara y evidente que la de las cosas sensibles y la de los hombres, porque las señales que nos la revelan son más claras y evidentes que las que nos indican la existencia de las cosas sensibles y de seres semejantes a nosotros. «Dios es un ser, cuya espiritualidad, omnipresencia, providencia y omnisciencia, infinito poder y bondad son tan claros como la existencia de las cosas sensibles, de las cuales... no hay más razón para dudar que de nuestro propio ser». «Podemos asegurar que la existencia de Dios es percibida con mu-

[7] «No niego la existencia de la sustancia material tan sólo porque no tenga noción de ella, sino porque su noción es inconsistente o, en otras palabras, porque es absurdo que pueda haber una noción de ella... En la misma definición de la sustancia material se incluye un manifiesto absurdo e inconsistencia; pero esto no puede decirse de la noción de espíritu» *(Diál.* 3.°).

[8] *Princ.* I 3.

cha mayor evidencia que la de los hombres; porque los efectos de la naturaleza son infinitamente más numerosos y considerables que los atribuidos a agentes humanos» [9].

Berkeley rechaza el argumento ontológico de San Anselmo y Descartes. No tenemos «idea» de Dios, es decir, una percepción sensible directa. Por lo tanto, es absurdo pretender deducir su existencia de ninguna idea nuestra. Pero tenemos una «noción», que formamos reflexionando sobre las propiedades, poderes y acciones de nuestra propia alma, «realzando sus perfecciones y removiendo las imperfecciones» inherentes a un espíritu finito. «Partiendo de mi propio ser y de la dependencia que hallo en mí mismo y en mis ideas, debo, por un acto de razón, inferir necesariamente la existencia de Dios y de todas las cosas creadas en la mente de Dios» [10].

Berkeley adopta la vía de la causalidad, partiendo de la existencia de las cosas sensibles—entendidas, claro está, a su manera—, como ideas en nosotros o en Dios. Las cosas sensibles son «ideas» (a eso reduce el mundo sensible). Esas cosas no dependen de nuestra propia mente. Luego tienen que depender de otra mente distinta de la nuestra, es decir, de Dios. «Es evidente a cualquiera que las cosas que llamamos obras de la naturaleza, esto es, la mayor parte de las ideas o sensaciones que percibimos, no son producidas ni dependen de la voluntad de los hombres. Por consiguiente, hay algún otro espíritu que las causa, ya que repugna que subsistan por sí mismas» [11]. «Las cosas sensibles existen realmente; y, si existen, son necesariamente percibidas por una mente infinita: por consiguiente, existe una mente infinita, o sea Dios» [12]. Dios es espíritu puro, inteligencia simple. Pero no tiene ningún «sensorium», como pretende Newton [13].

La creación.—En todas las filosofías de corte platónico resulta embarazosa la existencia y razón de ser de la materia. Berkeley gusta de repetir la frase de San Pablo: *In Deo vivimus, movemur et sumus*. Solamente existe Dios, el mundo de las ideas, los espíritus finitos creados y las ideas que Dios produce en esos espíritus. Berkeley piensa que su actitud responde perfectamente a la creación, tal como la describe la Sagrada Escritura. Dios es una sustancia espiritual infinita, existente desde toda la eternidad. Es el primer principio, el espíritu infinito,

[9] *Princ.* I 147.
[10] *Diál.* 3.°
[11] *Princ.* I 146.
[12] *Diál.* 2.°
[13] «No hay sentido ni sensorio, ni nada que se parezca a sentido ni sensorio en Dios» (There is no sense nor sensory, nor anything like a sense or sensory, in God» (*Siris* 289).

en cuya mente se hallan desde toda la eternidad, de manera real y actual, las ideas concretas y particulares de todas las cosas. Es, por lo mismo, la sustancia, el substrato en que todas ellas se sustentan. Ideas y cosas son lo mismo. Dios conoce todas las ideas por su entendimiento, pero puede crear nuevas ideas y nuevas cosas por su voluntad. Dios crea espíritus finitos (ángeles, hombres), que son otras tantas sustancias dotadas de inteligencia y sentidos, capaces de percibir las ideas que les suministra el mismo Dios. Pero la creación de Dios no produce la materia, como una sustancia en la cual estén sustentadas las cualidades de las cosas. Esas cualidades son ideas, y, por lo tanto, no necesitan más sujeto de sustentación que el espíritu creador de Dios o los espíritus creados que las perciban. La creación del «mundo» no significa que Dios cree ninguna sustancia material, sino solamente que Dios hace cognoscibles a los espíritus las ideas que tiene en sí mismo desde toda la eternidad. El «mundo» no es más que el conjunto de «ideas» o de sensaciones que Dios produce directamente en cada espíritu. Las «cosas» no son más que sensaciones o ideas; pero son reales, no ficticias. Dios produce o imprime en cada espíritu individual las «ideas» de las cosas, de suerte que hay tantos mundos cuantos espíritus. La acción de Dios es continua y se renueva sin cesar. Por lo tanto, la «creación» es también continua y se renueva incesantemente. De suerte que la «creación» viene a reducirse a una revelación directa de Dios a cada espíritu particular. «Cuando se dice que las cosas comienzan o terminan su existencia, no debemos entender esto respecto de Dios, sino de sus criaturas. Todos los objetos son eternamente conocidos por Dios, o lo que es lo mismo, tienen una existencia eterna en su mente; pero cuando cosas antes imperceptibles a las criaturas se les hacen perceptibles, en virtud de un decreto de Dios, se dice que comienzan una existencia relativa con respecto a los espíritus creados» [14].

Origen de las ideas.—Percibimos ideas, es decir, nuestro espíritu es afectado pasivamente por percepciones, a manera de modalidades inherentes a nuestra sustancia inmaterial. Esas percepciones no pueden provenir de una sustancia material exterior, como pretende Locke, pues esa sustancia no existe, y en caso de que existiera sería incapaz de actuar sobre el espíritu. Tampoco puede producirlas el mismo espíritu, porque no tiene el poder de crear. Se nos imponen incluso contra nuestra voluntad. Lo único que puede hacer el espíritu es evocarlas

[14] *Diál.* 3.°

y combinarlas entre sí, conforme a ciertas leyes naturales. La causa real de nuestras percepciones e ideas está fuera de nosotros, en un espíritu infinito superior al nuestro, que no es otra cosa que Dios, el cual imprime esas ideas en nuestros sentidos y nos hace participantes de su propia sabiduría. [15]

Berkeley distingue dos mundos: Uno, el arquetipo y eterno de las ideas, que existe en Dios desde toda la eternidad (archetypal and eternal), sustentado en el espíritu o la inteligencia divina, en el cual están representadas todas las ideas de las cosas sensibles, con una existencia eterna; y otro, el sensible (ectypal or natural), que comienza a existir por «creación» cuando Dios revela esas ideas o las imprime en los espíritus creados, con lo cual las ideas reciben otra existencia relativa. Las ideas son reales, lo mismo que las cosas. Pero no tienen una existencia absoluta independiente de la mente, o de los espíritus. Existen en Dios como arquetipos en la mente divina, y en nuestros espíritus como ideas impresas por Dios. Berkeley rechaza la visión de las ideas en Dios, a la manera de Malebranche. No vemos las ideas-arquetipos en Dios. Solamente percibimos las impresiones que Dios causa o imprime en nuestra mente.

Ideas y sensaciones.—Una vez negada la existencia de la sustancia material y de un mundo exterior, cae por su base la distinción entre ideas y cosas, y entre sensaciones e ideas. Ideas y cosas es lo mismo. «No deseo cambiar las cosas en ideas, sino más bien las ideas en cosas, ya que estos objetos inmediatos de percepción que según tú (Hylas) son solamente apariencias de las cosas, son considerados por mí como cosas reales». «Si por ideas entiendes los objetos inmediatos del entendimiento, o las cosas sensibles, que no pueden existir sin ser percibidas, o fuera del espíritu, entonces estas cosas serán ideas». Nuestro cuerpo sensible no es más que «un complejo de cualidades o de ideas que no tienen ninguna existencia distinta del ser percibidas por un espíritu». Berkeley reprocha a los cartesianos el considerar la sensación como un modo del pensamiento. Por su parte no señala ninguna distinción entre sentidos, imaginación ni entendimiento, y, por consiguiente, entre sensaciones, imágenes e ideas. La extensión, la figura, el movimiento, el color, etc., son ideas.

Espíritus e ideas.—En cambio hace hincapié en la distinción entre los espíritus y las ideas. Una cosa son los espíritus, y otra las ideas. Los espíritus son activos, y no pueden ser re-

[15] *Princ.* I 29.

presentados por las ideas, que son inertes y pasivas. Los espíritus perciben, las ideas son percibidas. Tengo conciencia de mí mismo, de una manera inmediata e intuitiva, como un espíritu existente. El alma es una cosa indivisible e inextensa, que piensa, quiere y percibe las ideas. «Yo mismo no soy mis ideas, sino algo más: un principio pensante, activo, que percibe, conoce, quiere o actúa sobre las ideas». Soy ante todo un espíritu, «una sustancia espiritual soporte de las ideas; un espíritu que percibe o conoce las ideas». «Cosa o ser es el nombre más general de todos, que comprende dos géneros completamente distintos y heterogéneos, a saber, *espíritus* e *ideas*. Los primeros son sustancias activas e indivisibles; las segundas son seres inertes, pasajeros (fleeting), dependientes, que no subsisten por sí mismos, sino que son soportados o existen en nuestras mentes o en sustancias espirituales» [16]. Así, pues, las únicas sustancias existentes y reales son los espíritus, los cuales sirven de soporte a las ideas. Los espíritus no son ideas, sino que producen o perciben las ideas. Su esencia y su existencia (esse) consiste en el acto de percibir (percipere). El espíritu es aquello que piensa, percibe y quiere. Las cosas sensibles no son más que ideas, y éstas existen solamente en los espíritus, o en las mentes que las perciben. La mente es una *congeries* de percepciones. La conclusión es la que ya conocemos: No existe una sustancia material. Solamente existen espíritus e ideas.

Podemos tener una *noción* del espíritu, pero no podemos tener *ideas* de los espíritus. Conocemos la existencia de nuestra alma inmediatamente, por reflexión sobre sus actos, o por sentido íntimo; y la de los demás espíritus mediatamente, por raciocinio. Mi propia existencia es evidente, porque yo siento y percibo ideas, y porque tengo conciencia inmediata de que soy distinto de las ideas que percibo. La existencia de otros espíritus la conocemos mediatamente, por las ideas que ellos causan en nosotros con sus operaciones. El alma es espiritual y, por lo tanto, inmortal por naturaleza. «Es indivisible, incorruptible, incorpórea, inextensa y, por consiguiente, incorruptible» [17].

Las ideas universales.—Berkeley reprocha a Locke haber conservado un resto de conceptualismo al admitir la abstracción y las ideas universales. Por su parte adopta un nominalismo radical. No hay ideas universales abstractas. Todas las per-

16 *Princ.* I 89.
17 *Princ.* I 141.

cepciones o representaciones, sensaciones, imágenes o ideas, son siempre particulares y concretas, y contienen todas las notas propias de la cosa que representan. Lo que sucede es que «una idea que, considerada en sí misma, es particular, se hace general cuando se la toma para representar o hacer las veces de todas las ideas particulares de la misma clase» [18] Siempre raciocinamos con ideas particulares, pero les atribuimos una suposición, o una función representativa distributiva y universal. Berkeley niega que existan ideas generales abstractas, pero admite ideas generales concretas, a las cuales atribuimos la universalidad, que no es más que una suposición, o una función representativa, supletoria, distributiva, que hace las veces de la generalidad [19]. Especialmente, la «idea general de ser me parece más abstracta y más incomprensible que todas las demás» [20]. Las propiedades que un geómetra demuestra de un triángulo se aplican a todos los triángulos. Pero el geómetra no trabaja con ideas abstractas, sino con triángulos y con ideas concretas y particulares. No puede darse una idea de triángulo que no sea «ni oblicuo, ni rectángulo, ni equilátero, ni equicrural, ni escaleno».

El lenguaje es la fuente de donde proceden las ideas generales. Hay palabras particulares que designan cosas particulares. Y hay palabras generales que pueden aplicarse a una multitud de cosas semejantes. El uso de términos generales es útil y legítimo, pero tiene el inconveniente de dar ocasión a que muchos crean que tienen más conocimientos que los que realmente poseen. Berkeley reprocha a los filósofos por hacer un uso indebido de las palabras. Por su parte se esfuerza en precisar bien los términos de su lenguaje, llegando hasta los alambicamientos más sutiles del nominalismo.

«Esse est aut percipi aut percipere».—Los espíritus perciben. Las cosas son percibidas. Para Berkeley no hay esencias, sino solamente existencias. La existencia de los espíritus consiste más en percibir que en ser percibidos. La existencia de las cosas no pensantes (unthinking) consiste en ser percibidas. Todo lo que existe percibe o es percibido, bien sea por algún espíritu creado, o al menos por el Espíritu increado y eterno de Dios. Lo que no percibe ni es percibido no existe. «Propiamente no existe nada más que personas, esto es, cosas conscientes; todas las demás cosas no tienen existencia más

[18] «An idea, which considered in itself is particular, becomes general by being made to represent or stand for all other particular ideas of the same sort» (*Princ.* Introduction 12).
[19] «And here is to be noted that I do not deny absolutely there are general ideas, but only that there are any abstract general ideas» (*Princ.* Introduction 12).
[20] *Princ.* I 17.

que como maneras de la existencia de las personas»[21]. «Es evidente que no puede haber más sustancia que el espíritu y lo que éste percibe»[22]. Percibir es tener una idea. Toda percepción es de ideas. Las ideas que vienen de fuera se llaman sensaciones (sensations); las que vienen de dentro se llaman pensamientos (thoughts). «Todo conocimiento es sobre nuestras ideas. Todas las ideas vienen de fuera o de dentro»[23].

Las cosas sensibles no existen como esencias ni como sustancias distintas e independientes del sujeto que las percibe. Son ideas, colecciones, agrupaciones o combinaciones de «sensaciones o ideas». Su única realidad consiste en el hecho de ser perceptibles o de ser percibidas. «No pueden existir de otro modo que en una mente que las percibe»[24]. Esa mente puede ser, o bien la de los espíritus creados, o bien la de Dios, Mente universal[25]. Por esto no es necesaria una sustancia como soporte material de las cualidades. Los colores que percibimos son sensaciones, es decir, ideas, y, por lo tanto, no pueden estar sustentados en ninguna sustancia material. Nosotros no vemos un hombre. Solamente percibimos un conjunto de sensaciones de color, figura y movimiento. «Cuando vemos el color, el lugar, la figura y el movimiento de un hombre, solamente percibimos ciertas sensaciones e ideas excitadas en nuestra propia mente: y siendo exhibidas éstas a nuestra vista en muchas colecciones distintas, sirven para orientarnos hacia la existencia de espíritus finitos y creados como nosotros mismos»[26].

Realismo.—A pesar de negar la sustancia material, Berkeley no duda de que su inmaterialismo sea perfectamente compatible con la realidad de las cosas. «Según mis principios hay una realidad, hay cosas y hay una *rerum natura*»[27]. Tiene plena confianza en el testimonio de los sentidos. Si percibo el color, el sabor, el olor, el frío y el calor, es porque esas

[21] «Nothing properly but persons, i. e., conscius things, do exist; all other things are not so much existence as manners of the existence of persons» (*Philosophical Commentaries* 24).

[22] «To be is to know». «Esse is percipi; being is to be perceived or know; it is evident there is no other substance than spirit or that which perceives» (*Princ.* I 6.7).

[23] «All significant words stand for ideas. All knowledge (is) about our ideas. All ideas come from without or from within» (*Phil. Commentaries* 378).

[24] *Princ.* I 3.

[25] «Cuando yo niego a las cosas sensibles una existencia exterior fuera de la mente, no pienso en mi mente en particular, sino en todas las mentes. Ahora bien, es claro que tienen una existencia exterior a mi mente, ya que hallo por experiencia que son independientes de ella. Por consiguiente, existe otra mente en la cual existen durante los intervalos que transcurren entre mis percepciones de ellas, lo mismo que lo hicieron antes de mi nacimiento y lo harían después de mi supuesta aniquilación. Y como lo mismo es cierto respecto a las demás mentes finitas, se sigue necesariamente que hay una Mente omnipresente y eterna, que conoce y comprende todas las cosas y nos las presenta a nuestra visión de la manera y conforme a las leyes que Ella misma ha ordenado y que nosotros llamamos leyes de la naturaleza» (*Diál.* 3.°).

[26] *Princ.* I 148.

[27] *Phil. Commentaries* 105.

cosas existen, y existen para mí en cuanto que las percibo. Cree que las cosas existen realmente. Pero no como sustancias materiales, independientes del sujeto, sino, en primer lugar, como ideas en Dios, y secundariamente, como percepciones, sensaciones o ideas impresas por Dios en los espíritus creados. «Yo no pongo en duda que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos existen, y existen realmente. Lo único que rechazo es la existencia de eso que los filósofos llaman materia o sustancia corpórea» [28]. Las cosas son aquello que percibimos, y nada más que lo que percibimos. Como no percibimos la sustancia material de Locke, por lo tanto, no existe. No existe esa pretendida realidad fundamental, sustancia extensa, sin cualidades, inerte, pasiva, inteligible, pero no perceptible por los sentidos.

Las ideas no son solamente «ideas» ni imágenes representativas de las cosas, sino que ellas mismas son las cosas. Percibir las ideas es percibir las cosas mismas. Las ideas (o sea las cosas sensibles) son cosas reales, «impresas en los sentidos por el Autor de la naturaleza» [29]. Esas ideas constituyen el mundo real, mientras que las imágenes que nosotros elaboramos —por ejemplo, el unicornio— no son más que quimeras de nuestra fantasía. En la realidad hay casas, ríos, montañas, árboles y piedras. «Todo lo que nosotros vemos, sentimos, oímos, y todo cuanto concebimos y entendemos, permanece tan seguro como siempre y tan real como siempre. Hay una *rerum natura*, y la distinción entre las realidades y las quimeras conserva toda su fuerza» [30].

Pero no hay un mundo sensible común para todos, sino tantos mundos sensibles cuantos son los sujetos que los perciben. Dios crea el mundo ideal, y lo contempla en sí mismo, sin necesidad de ningún «sensorio» ni de ningún espacio absoluto (contra Newton). Lo que llamamos «mundo exterior» no es más que un conjunto de impresiones ordenadas o de ideas que Dios comunica o imprime en los espíritus creados directamente, sin intermedio de ninguna naturaleza ni ningún instrumento material. Las ideas o impresiones que Dios pro-

[28] *Princ.* I 35. «Soy lo bastante simple para creer en mis sentidos y dejar las cosas tal como las encuentro: mi opinión es que las cosas reales son las mismas que veo, toco y percibo por mis sentidos». «Y así como no soy escéptico respecto de la naturaleza de las cosas, tampoco lo soy respecto de su existencia. Que una cosa sea percibida por mis sentidos y al mismo tiempo no exista es realmente para mí una crasa contradicción». «Veo esta cereza, la toco, la gusto y estoy seguro de que lo que llamamos *nada* no puede ser visto, tocado o gustado, por consiguiente, es real. Suprime las sensaciones de suavidad, humedad, rojo, ácido, y suprimirás la cereza, ya que ésta no es un ser distinto de las sensaciones; una cereza no es, digo, más que una reunión de impresiones sensibles o ideas percibidas por varios sentidos, ideas que se hallan unidas en una cosa, o que llevan un nombre, por la mente, porque se ha observado que se presentan juntas» (*Diál.* 3.º).

[29] *Princ.* I 33.

[30] *Princ.* I 34.

duce en nosotros son símbolos del mundo inteligible, o signos de un lenguaje que Dios habla a los hombres a través de sus sentidos. Las leyes de la naturaleza son las normas constantes de la acción divina. Cada espíritu tiene su propio mundo, su propia representación.

Contra Descartes protesta: «¿Es digna de un filósofo la extravagancia de poner en cuestión la existencia de las cosas sensibles hasta que le haya sido probada partiendo de la veracidad de Dios, o pretender que nuestro conocimiento en este punto no llega a la intuición o la demostración? Lo mismo podría yo dudar de mi existencia como de las cosas que veo y toco actualmente». Y contra Malebranche se esfuerza por hacer resaltar la diferencia entre sus actitudes respectivas: «Algunos se imaginan que coincido con la opinión de Malebranche, pero en realidad estoy muy lejos de él. El se basa en las ideas más abstractas y generales, cosa que yo rechazo. Asegura que hay un mundo absoluto y eterno, lo cual yo niego. Mantiene que somos engañados por nuestros sentidos y que no conocemos las naturalezas reales o las verdaderas formas y figuras de los seres extensos, en lo cual yo mantengo completamente lo contrario. Así, pues, en conjunto, no hay principios tan fundamentalmente opuestos como los suyos y los míos» [31]. Berkeley se hace cargo de una objeción: El caballo que está en la cuadra, ¿es una cosa o es una idea? Si las cosas sensibles son ideas, entonces se sigue que comemos, bebemos y vestimos ideas. Así es en realidad, responde. El caballo que está en la cuadra es una idea, pero existe realmente en cuanto que es percibido. Pero no debemos disputar sobre la propiedad, sino sobre la verdad de la expresión, aunque, si alguno insiste, podemos hablar de cosas, y no de ideas [32].

El escepticismo.—Lejos de considerar como una extravagancia su negación de la materia, Berkeley la cree absolutamente conforme con la experiencia. Se propone expulsar la metafísica, con todos sus términos abstractos, y hacer volver a los hombres al puro sentido común. No cree incurrir en el escepticismo, sino que se complace en repetir que su doctrina es su superación total. El escéptico piensa que las ideas que representan las cosas son intermediarios entre las cosas y nosotros. No conocemos la naturaleza de las cosas, sino sus apariencias, que nos engañan, porque son distintas de las cosas. Por el contrario, según Berkeley, no hay intermediarios entre las cosas y nuestra percepción. Las sensaciones y las

[31] *Diál.* 2.º
[32] *Phil. Commentaries* 593; *Princ.* I 39.

ideas no son representaciones de las cosas, sino las cosas mismas. La idea es el objeto inmediato de nuestra percepción, y no podemos dudar de que percibimos. Las cosas son tal como nos aparecen, y su naturaleza consiste precisamente en aparecer y ser percibidas. Nuestra certeza es absoluta, porque las cosas son nuestras mismas percepciones [33].

Física.—La negación de un mundo material extenso, parece que debía implicar la imposibilidad de toda ciencia física. Sin embargo, Berkeley piensa que la ciencia física es posible. Rechaza la física mecanicista de su tiempo (Descartes, Galileo, Newton), basada en el concepto de una sustancia material extensa, cuyo movimiento era causa de las cualidades sensibles secundarias (color, sonido, etc.). Por su parte tiene un agudo sentido de lo concreto e individual. Solamente pueden existir sustancias particulares, concretas, distintas y activas, como son los espíritus. El mundo real no puede consistir en esa sustancia extensa, despojada de todas las cualidades sensibles y visibles. Una sustancia extensa, continua, divisible hasta el infinito, oscura, inerte, inactiva, incognoscible, sin cualidades sensibles, no es más que una abstracción absurda, pero no puede ser una realidad. Si despojamos a una cosa de sus cualidades sensibles, se destruye y se convierte en nada. Una materia inerte y pasiva no puede actuar sobre el espíritu ni ejercer causalidad de ninguna clase. Es absurdo que una materia inerte pueda producir ideas en el espíritu. Una física de la naturaleza basada en semejante concepto no puede ser más que una ficción. Es preciso purificar a la física del puro verbalismo. La «fuerza», la «gravedad» y la «atracción» no son entidades reales, físicas ni metafísicas, sino sólo hipótesis matemáticas. Con la palabra «atracción» se intenta explicar la caída de los cuerpos a la tierra. Pero ¿qué es la atracción en sí misma?

La simple existencia de la materia compromete la realidad del espíritu. Dios es espíritu, y un espíritu no puede producir nada material. «Una vez concebida la materia, quisiera yo ver al hombre que todavía fuese capaz de probar que Dios no es materia». Del materialismo se derivan las «imaginaciones salvajes» y el ateísmo de Vanini, Hobbes y Spinoza, como también el fatalismo y la necesidad de causas y de leyes naturales que suprimen la libertad y la independencia del espíritu.

En la naturaleza hay un orden, pero no necesario, sino

[33] «Así, pues, los principios que a primera vista parecen llevar al escepticismo, desarrollados convenientemente, me traen de nuevo al sentido común» (*Dial.* 3.º al final).

contingente, dependiente de la voluntad y de la acción de Dios. «Hay ciertas leyes generales que corren a través de toda la cadena de efectos naturales y que se aprenden por la observación y el estudio de la naturaleza» [34]. Pero esas leyes no son necesarias, sino establecidas por la libre voluntad de Dios. Todo depende de la acción constante y regular de Dios, que causa esas impresiones en los espíritus. La regularidad de los fenómenos y el que unos hechos sucedan a otros no significa más sino que Dios imprime en nosotros las ideas en ese orden y no en otro [35]. Así, pues, la verdadera física consiste en el conocimiento de la naturaleza y las relaciones entre nuestras «ideas» para descubrir el sentido de los signos sensibles que nos revelan el mundo inteligible. Es el lenguaje con que Dios nos habla en la magnificencia del libro de la naturaleza, en el cual lo visible es símbolo de lo inteligible.

ARTURO COLLIER (1680-1732).—Eclesiástico inglés, rector del Colegio de Longford-Magna (Wittshire). Escribió *Clavis universalis* o *Nueva investigación de la verdad, conteniendo una demostración de la no-existencia o imposibilidad de un mundo exterior* (Clavis universalis, or a new Inquiry after Truth, being a demonstration of non-existence or imposibility of an external World, Londres 1713). Un comentario sobre el primer versículo del primer capítulo del Génesis (A specimen of true philosophy in a Discourse... of Genesis, Sarum 1730). Su doctrina revela la influencia de Descartes, Malebranche y, sobre todo, de John Norris, que vivía cerca de Longford-Magna, y a quien en una carta llama «mi ingenioso vecino». A pesar de las diferencias de estilo, son tales las coincidencias con Berkeley que, aunque no lo menciona, no se puede menos de pensar en que los *Principios del conocimiento humano* se publicaron en 1710, tres años antes de la obra de Collier.

No existe el mundo corpóreo.—En el concepto vulgar del mundo hay que distinguir dos aspectos: uno, la percepción de un conjunto de cuerpos dotados de extensión, figura, espacio y movimiento, y otro, su apariencia, como entidades dotadas de existencia propia e independiente fuera del sujeto que los percibe. Pero la realidad externa de los cuerpos sensibles es sólo aparente (seeming externity). Los cuerpos no existen fuera de nosotros y con independencia de nuestro pensamiento. Solamente existen en nuestra percepción, en cuanto son percibidos por nosotros.

Descartes pretende demostrar la existencia de un mundo exterior, partiendo de la idea que tenemos en nosotros, mediante la veracidad

[34] *Princ.* I 103.
[35] «Por una observación diligente de los fenómenos dentro de nuestra visión, podemos descubrir las leyes generales de la naturaleza, y de éstas deducir los demás fenómenos. Pero no digo demostrar, porque todas las deducciones de este género dependen del supuesto de que el Autor de la naturaleza obre siempre uniformemente y con una constante observancia de aquellas reglas que nosotros tomamos por principios, lo cual no puede ser evidentemente conocido» (*Princ.* I 107).

y bondad de Dios. Pero esta prueba carece de valor, porque podemos representarnos muchas cosas, por ejemplo, las quimeras, que no son más que creaciones de nuestra fantasía. Y Dios puede limitarse a causar esas representaciones en nuestra alma sin necesidad de haber creado un mundo externo y espacial. Los filósofos modernos niegan la objetividad de las cualidades secundarias (color, sonido, calor, frío) y solamente admiten la de las primarias. Pero tanto unas como otras no son más que puras modificaciones subjetivas. No hay razón alguna para admitir la necesidad ni la realidad de una sustancia material. Pero aun en el caso de que existiera un mundo material, no podríamos conocerlo. Nuestra alma es espiritual, y un espíritu no puede percibir objetos materiales. Nada exterior puede hacerse verdaderamente interior. Ese mundo sería para nosotros completamente desconocido y distinto de lo que conocemos y pensamos. Las representaciones reales solamente se distinguen de las aparentes (alucinaciones, visiones) por su grado de fuerza y vivacidad. Pero esto no basta para establecer una distinción real.

La creación.—En la inteligencia infinita de Dios está contenido el mundo de las ideas, que es el arquetipo de todas las cosas y distinto de la multitud de mundos representados en los espíritus creados. La creación tiene dos fases. En la primera, la sabiduría de Dios hace las cosas, pensándolas dentro de sí mismo como ideas. En la segunda, la voluntad divina produce en los espíritus creados representaciones correspondientes a esos arquetipos, conforme a ciertas leyes y a un orden armonioso. Solamente existen espíritus e ideas percibidas por los espíritus. El mundo es real, pero solamente con realidad de representación. Los objetos corpóreos no tienen más que una existencia ideal, en cuanto que son percibidos por los espíritus. Un mundo creado, material y espacial, que no fuese percibido por ningún espíritu, sería inútil, y, por lo tanto, absurdo e imposible. La verdad no consiste en la conformidad de nuestras representaciones con objetos externos, que no existen, sino con las ideas ejemplares existentes en la mente divina. No obstante, al hablar de los objetos podemos emplear el lenguaje ordinario, pues es el que ha utilizado y santificado Dios en la Sagrada Escritura para manifestarnos su voluntad.

Cada alma tiene su propio mundo. Hay tantos mundos cuantos son los espíritus y las representaciones inmanentes en cada una de ellos. No debemos pensar que el cuerpo es el lugar del alma, sino que las almas o los espíritus son el lugar de los cuerpos. El mundo está en el alma, y solamente en este sentido puede hablarse de un mundo «exterior», pues cada uno percibe sus propias representaciones como fuera y distintas de la conciencia de los demás. Dos espíritus nunca perciben las mismas cosas. Cada uno percibe solamente su propio mundo. Admitir la existencia de un mundo corpóreo y extenso en el espacio conduce al ateísmo, porque o bien el mundo es distinto de Dios, y entonces es uno, simple, infinito y eterno, o bien Dios es extenso, por su omnipresencia en el mundo.

En la segunda parte aduce Collier nueve argumentos para de-

mostrar *ad absurdum* la imposibilidad de un mundo exterior corpóreo y extenso, utilizando un método de contraposiciones que hace pensar por anticipado en el procedimiento kantiano de las antinomias. Ese mundo sería, a la vez, cognoscible y no cognoscible, finito e infinito, limitado e ilimitado, indivisible y divisible hasta el infinito, móvil e inmóvil. La conclusión es que el mundo material es un absurdo y constituye una «vergüenza de la filosofía». Para escapar del escepticismo no queda más recurso que aceptar la *Clavis universalis*, negando su existencia y admitiendo solamente la de los mundos ideales, creados en cada espíritu por la intervención directa de Dios. Una de las muchas ventajas de esta doctrina, según Collier, es que de esta manera se terminarían las controversias sobre la transubstanciación.

CAPITULO XXIII

David Hume (1711-1776) *

Vida y obras.— Nació en Edimburgo (Escocia). Su padre deseaba dedicarlo al estudio de las leyes, pero sus aficiones se inclinaban a la filosofía y la literatura, «que ha sido la pasión dominante de mi vida y para mí una fuente abundante de goces». Abandonó el estudio del derecho, y su padre lo colocó en un comercio de Bristol, donde sólo permaneció un año. Pasó a Francia, donde vivió de 1734 a 1737 cer-

* **Bibliografía:** *Ediciones: The Philosophical Works of David Hume*, ed. por T. H. GREEN y T. H. GROSE, 4 vols. (Londres 1874-5, 1882, 1912); *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. SELBY-BIGGE (Oxford 1888, 1896, 1951); *Treatise of Human Nature* 2 vols. (Londres, Dent. Sons, 1961); *Inquiry concerning Human Understanding* (Indianápolis, Nueva York, The Liberal Arts Press, 1955).

Estudios: BAGOLINI, L., *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume* (Siena 1947); BARATONO, A., *Hume e l'illuminismo inglese* (Milán, Garzanti, 1944); BRUNIUS, T., *David Hume on Criticism* (Estocolmo 1952); CHURCH, R. W., *Hume's Theory of Understanding* (Londres 1935); CORSI, M., *Natura e società in David Hume* (Firenze 1954); DAL PRÁ, M., *Hume* (Milán, Bocca, 1949); DELLA VOLPE, G., *Hume e il genio dell'empirismo* I (Firenze, Sansoni, 1939); ID., *La filosofia della esperienza di David Hume* (Firenze, Sansoni, I 1933; I 1935); DIDIER, J., *Hume* (París 1912); ELKIN, W. B., *Hume, The Relation of the Treatise Book I to the Inquiry* (Nueva York 1904); GLATKE, A. B., *Hume's Theory of the Passions and of Morals* (Berkeley, Univ. of California, USA, 1950); GREIG, J. V. T., *David Hume* (Oxford 1931); HEDENIUS, I., *Studies in Hume's Aesthetics* (Upsala 1937); HENDEL, C. W., *Studies in the philosophy of David Hume* (Princeton, USA, 1925); HUXLEY, T., *David Hume* (Londres 1879); KRUSE, V., *Hume's Philosophy in his principal Work, A Treatise of Human Nature.* Trad. de P. E. FEDERSPIEL (Londres 1939); KYDD, R. M., *Reason and Conduct in Hume's Treatise* (Oxford 1946); KUYPERS, M. S., *Studies in the Eighteenth Century. Background of Hume's Empiricism* (Minneapolis, USA, 1930); LAING, B. M., *David Hume* (Londres 1932); ID., *Great Thinkers: XII Hume*, en *Philosophy for* 1937; LAIRD, J., *Hume's Philosophy of Human Nature* (Londres 1932); LEROY, A. L., *La critique et la religion chez David Hume* (París 1930); ID., *David Hume* (París, P. U. F., 1953); MAC NABB, D. G., *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality* (Londres 1951); MAGNINO, B., *Il Pensiero filosofico di D. Hume* (Nápoles, Rondinella, 1935); MAUND, C., *Hume's Theory of Knowledge* (Londres 1937); METZ, R., *David Hume. Leben und Philosophie* (Stuttgart 1929); MORRIS, C. R., *Locke, Berkeley, Hume* (Oxford 1931); MOSSNER, E. C., *The forgotten Hume: Le bon David* (Nueva York 1943); ID., *The Life of David Hume* (Edimburgo, Nelson, 1954); PASSMORE, J. A., *Hume's Intentions* (Cambridge 1952); PRICE, H. H., *Hume's Theory of the External World* (Oxford 1940); RIEHL, A., *Die philosophische Kritizismus* I (Leipzig 1908); SMITH, N. K., *The Philosophy of D. Hume* (Londres, Macmillan, 1941); SULLIVAN, J. C. J., *D. Hume on the Understanding*: Augustinianum 2 (Roma 1962) 88-114.285-303.507-518; TAYLOR, A. E., *D. Hume and the miraculous* (Cambridge 1927); VAUGHAM, C. E., *Studies in the History of political Philosophy* I (Manches- 1925) c.6; VLACHOS, G., *Essai sur la politique de Hume* (París 1955).

ca de Reims y en Anjou, en las proximidades de La Flèche. Allí compuso su primera obra: *Tratado de la naturaleza humana, con el intento de introducir en los temas morales el método de raciocinio experimental (A Treatise of Human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, 3 vols. Londres, 1.° y 2.°, 1739; 3.°, 1740). Comprende tres partes: 1.ª, del conocimiento (understanding); 2.ª, de las pasiones (passions); 3.ª, del fundamento de la moral. Revela el influjo de Locke y Berkeley, y aparece ya claramente su escepticismo como resultado de la aplicación del método empirista a toda actividad del alma: el conocimiento, las pasiones y la moralidad. Quizá por la oscuridad de su estilo, didáctico, escolástico y pesado, resultaron fallidas las esperanzas de adquirir fama y gloria que había puesto en este libro. El mismo declara: «Nunca fue más desgraciado un comienzo literario; la obra nació muerta (dead born) al salir de las prensas, sin haber tenido siquiera el honor de irritar a los fanáticos (zealots), a los devotos y los hipócritas». Sin embargo, no pasó inadvertida, sino que provocó violentas reacciones.

En 1737 regresó a Escocia. Decepcionado por el fracaso de su primer libro, probó suerte por segunda vez con una serie de *Ensayos morales y políticos (Essays Moral and Political*, 1741-42), que tuvieron mejor acogida. En 1745 solicitó una cátedra de filosofía moral y pneumática en la Universidad de Edimburgo. Fue apoyado por la nobleza; pero el clero, alarmado por su fama de escéptico y ateo, logró que se le concediera a su adversario James Beattie. Disgustado, se agregó a la embajada del general Saint Clair, a quien acompañó a Holanda, Alemania, Austria e Italia (Turín). En este tiempo redactó una adaptación más clara, sencilla y literaria, en estilo más popular, del *Treatise*, que apareció con el título *Ensayos filosóficos sobre el Entendimiento humano (Philosophical Essays concerning Human Understanding*, 1748), en que resume la primera parte. En la segunda edición (1751) cambió el título por *An Enquiry concerning Human Understanding*. Es el resumen, traducido al alemán, que conoció Kant, el cual ignoraba el inglés y no pudo leer el *Treatise*.

Regresó a Inglaterra en 1749 y se retiró a un castillo con un hermano suyo. En 1751 publicó *Investigación sobre los principios de moral (An Enquiry concerning the Principles of Moral)*, en que resume la tercera parte del *Treatise*, y que consideraba como su mejor obra. *Discursos políticos (Political Discourses*, 1752). Con estas obras le llegó la fama, tanto tiempo esperada, aunque suscitaron una oleada de protestas, especialmente de su adversario más encarnizado, Dr. Warburton. En 1752 fue elegido bibliotecario de la Facultad de Derecho de Edimburgo, y se dedicó a componer su *Historia de Inglaterra (History of Great Britain)*. El primer volumen—desde Jacobo I hasta la muerte de Carlos I—apareció en 1754, y le valió una pensión del ministro de Estado, Lord Bute, y una popularidad mayor que los *Ensayos*. El segundo—sobre la revolución de 1688—, en 1756. El tercero—sobre la casa de Tudor—, en 1759. El cuarto—desde la invasión de Julio César hasta el advenimiento de Enrique VII—, en

1761. *Cuatro Disertaciones* sobre filosofía (*Four Dissertations*, 1757), una de las cuales es la *Historia Natural de la Religión* (*The Natural History of Religion*). *Diálogos sobre la Religión natural* (*Dialogues concerning Natural Religion*), que debió de comenzar a redactar entre 1751 y 1779, pero que no publicó por razones de prudencia. Aparecieron en 1779, después de su muerte.

Después del Tratado de París (1763) pasó a Francia como secretario de embajada con lord Hertford. A pesar de su presencia física poco atractiva, su abultada panza y sus modales poco elegantes, su ingenio y su llaneza le valieron una admirable acogida en los salones parisienses («fui cubierto de flores»), aunque más por parte de las damas que de los «filósofos», los cuales opinaban que había roto algunos anillos, pero no toda la cadena de las supersticiones. Regresó a Inglaterra en 1769, como subsecretario de Estado de Escocia. Compadecido de Rousseau, le ofreció refugio en sus propiedades de Wootton. Pero el carácter suspicaz del ginebrino ocasionó una violenta ruptura y amargas recriminaciones por ambas partes. Dimitió su cargo de subsecretario y se retiró a Edimburgo (1769), donde murió, dejando sin terminar un *Ensayo sobre el suicidio y la inmortalidad*, que se publicó anónimo en 1777 y con su nombre en 1783.

Actitud y propósitos.—El escepticismo de Hume es una conclusión lógica de los procedimientos empiristas de Locke y Berkeley. El primero había negado la objetividad de las cualidades secundarias, aunque conservó la noción de sustancia como soporte de las primarias. Sin embargo, la realidad de ésta quedaba reducida a ser nada más que una colección o asociación de ideas o impresiones, a las cuales el espíritu atribuía un apoyo o un substrato desconocido. Cosa parecida sucede con la noción de causa. Locke no llegó a negarla, pero la reduce poco más que a una sucesión de impresiones. Berkeley pasó más adelante. Negó la objetividad de las cualidades, tanto primarias como secundarias, y la realidad de la sustancia corpórea. Solamente existen sustancias espirituales. Rechazó asimismo la causalidad física, aunque conservó la de los espíritus. Hume no tiene más que seguir aplicando el mismo procedimiento empirista, para llegar a la negación de toda sustancia, tanto material como espiritual, y a la de cualquier clase de causalidad. En frase de Cousin, el *Tratado de la naturaleza humana* «parece escrito por el genio de la destrucción» [1]

[1] V. Cousin, *Cours d'Histoire de la Philosophie moderne* (París 1846), 1.ª serie t.1 lec.2.ª p.61.—Adopta una independencia de pensamiento, libre de toda traba, para llegar hasta las últimas consecuencias de sus principios. En sus *Ensayos filosóficos* escribe: «No hay método de razonamiento más común, y al mismo tiempo más condenable, en las disputas de filosofía que el de atacar una hipótesis cualquiera con el pretexto de que implica consecuencias peligrosas para la religión y la moralidad. Una opinión es ciertamente falsa cuando lleva al absurdo; pero no es cierto que una opinión sea falsa porque tenga consecuencias peligrosas». Su estima de la libertad de pensamiento se manifiesta en el epígrafe: *Rara temporum felicitas ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet* (Tácito).

Los brillantes resultados de la aplicación del método experimental a las ciencias de la naturaleza movieron a Hume a intentar una empresa semejante en el estudio de la naturaleza humana y en la moral, continuando la labor iniciada por Bacon, Locke y Shaftesbury. Se propone destruir la metafísica falsa y abstrusa y sustituirla por otra práctica, basada en los hechos y la experiencia. «Los hombres, en filosofía natural, están ya curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas, y no escuchan otros argumentos que los que se derivan de la experiencia. Ya es tiempo de que intenten una reforma igual en todas las disquisiciones morales y rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingenioso que sea, que no esté fundado en los hechos y la observación» [2]. Hume piensa que la función que había tenido la «atracción» de Newton en astronomía podría tenerla la «asociación» en psicología, tomándola como principio para explicar el mecanismo y el desarrollo de las construcciones psicológicas, partiendo del hecho de que nuestras percepciones comienzan por ideas simples. Es significativo el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana*: «Intento de introducir en los temas morales el método de raciocinio experimental».

Nuestro contenido de conciencia.—Hume, como Locke y Berkeley, plantea en primer lugar el problema del origen y clasificación de nuestras ideas. Para ello adopta una actitud fenomenista, analizando a puertas cerradas el contenido de conciencia, el fenómeno, o lo que aparece en nuestros sentidos y en nuestra mente, en cuanto percepciones, o modificaciones internas del sujeto. No conocemos los objetos exteriores tal como son en sí, sino solamente nuestras percepciones, los hechos de conciencia que experimentamos. «Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos, que yo llamaré *impresiones* e *ideas*». «Podemos llamar *impresiones* a las percepciones que penetran con más fuerza y violencia; y con este nombre yo comprendo todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, cuando hacen su primera aparición en el alma» (ibid.). Las impresiones responden a las sensaciones actuales que afectan a nuestros sentidos exte-

[2] *Investigación sobre los principios de la moral* sec.1.ª «El único método de liberar prontamente a la cultura de esas cuestiones abstrusas es hacer una seria investigación sobre la naturaleza del entendimiento humano, y mostrar, por medio de un análisis exacto de su poder y de su capacidad, que no está adaptado en ninguna manera para objetos tan remotos y abstrusos. Debemos someternos a esta fatiga, a fin de vivir después cómodamente. Y debemos cultivar con cierto cuidado la verdadera metafísica, para destruir la falsa y adulterada»... «Seremos felices si, razonando de esta manera tan fácil, logramos destruir los fundamentos de una filosofía abstrusa, que parece no haber servido hasta ahora más que como refugio de la superstición y asilo del absurdo y del error» (*Investigación sobre el entendimiento humano* sec.2.ª).

riores, y son percepciones intensas, fuertes y vivaces. Las *ideas* son representaciones internas, débiles, pálidas, menos vivaces, que afectan a los sentidos internos, a la memoria, la imaginación y el entendimiento. Son «las débiles imágenes que dejan las impresiones en el pensamiento y en el raciocinio». Entre sentir y pensar, o entre impresiones e ideas, no existe más diferencia que el «grado de fuerza y vivacidad con que impresionan el espíritu y penetran en nuestro pensamiento o conciencia» (their degree of force or vivacity)[3].

No hay ideas innatas. Todas nuestras percepciones provienen de la experiencia sensible (no externa, sino interior). Las impresiones o sensaciones son el material primario de nuestro conocimiento. No hay ideas innatas. Todas nuestras ideas provienen de las impresiones. Toda idea responde a alguna impresión recibida en nuestros sentidos, de la cual es una imagen pálida, débil y desvanecida. Pero ¿de dónde provienen las impresiones que recibimos en nuestros sentidos? Hume adopta una actitud cerradamente fenomenista. Recibimos las impresiones, pero desconocemos sus causas. «La causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si provienen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si derivan del Autor de nuestro ser»[4].

Tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples o compuestas (complejas). Podemos descomponer la percepción sensible de una manzana en un conjunto en que se combinan el color, olor, sabor, gusto, solidez, etc. Pero en este análisis, tanto de los sentidos como de la imaginación, llegamos a un límite en que no podemos seguir adelante sin destruir la impresión de esa cosa. Hay ideas simples y complejas. Las últimas se constituyen por combinación, agregación o agrupación de las primeras. Podemos descomponer, por análisis, las ideas complejas en ideas simples. De las impresiones sensibles se originan dos clases de ideas: unas, que atribuimos a la memoria (recuerdos), cuya complejidad reproduce la de las impresiones directas, y que son más fuertes y vivas; y otras, más débiles y menos vivaces, que atribuimos a la imaginación (imágenes). La imaginación tiene el poder de combinar ideas simples entre sí, aunque sin llegar nunca a alterar por completo su semejanza con las impresiones sensibles de las cuales proceden.

[3] *Treatise* I 1 sec.1.ª
[4] *Treatise* I 3 sec.5.ª

La asociación.—Los materiales primarios de nuestro conocimiento son las impresiones procedentes de la sensibilidad. Las ideas compuestas se forman mediante la agrupación o combinación de ideas simples. Pero no de una manera fortuita, arbitraria ni necesaria, sino en virtud de la «asociación», que es una tendencia que rige la combinación de las ideas simples. Es una especie de fuerza algo parecida a la «atracción» de Newton, «que produce en el mundo mental efectos tan extraordinarios como en el natural, y que se manifiesta en formas tan numerosas como variadas» [5].

La asociación de ideas se rige por tres reglas o principios: 1.º Semejanza y desemejanza (ressemblance). 2.º Contigüidad en el tiempo y en el espacio (contiguity in time or place). 3.º Relación de causa a efecto (cause and effect). La fuerza de la atracción y la solidez de la unión entre las ideas combinadas es proporcional a la distancia o proximidad que haya entre los términos asociados. «Los primos en cuarto grado están unidos por causalidad, si se permite usar este término; pero no tan estrechamente como los hermanos, y menos, mucho menos que los hijos y los padres». Así, pues, debemos edificar todo el conjunto de nuestros conocimientos con estos elementos simples, combinados conforme a las leyes de la asociación.

Las ideas universales.—Hume reconoce que tenemos en nuestra mente ideas universales. Pero da una explicación puramente nominalista, a la manera de Berkeley. Este «gran filósofo» rechazó la antigua opinión de que existieran los universales en sí mismos, y «afirmó que todas las ideas generales no son más que ideas particulares, anexas a un cierto término, que les da una significación más extensa» [6]. Las ideas generales no son más que representaciones particulares, acompañadas de una potencia indefinida de evocación creada por la costumbre, y designadas por un nombre común. O un conjunto de impresiones particulares semejantes, que nuestra mente asocia en una idea confusa, y las recuerda y designa mediante un nombre común.

Hume no distingue entre imagen e idea. Toda idea no es más que una imagen particular, pálida, desvaída, procedente de las impresiones recibidas en la sensibilidad. Pero esa imagen particular puede tener una función universal de representación, en virtud de la cual podemos aplicarla a muchos individuos semejantes, aunque sean distintos. Por ejemplo, la

[5] *Treatise* I 1 sec.4.ª p.11.
[6] *Treatise* I 1 sec.7.ª p.17.

idea general de «hombre» nos sirve para designar un conjunto indefinido de individuos humanos, en cada uno de los cuales se hallan las propiedades esenciales de la humanidad. «Las ideas abstractas son, pues, individuales en sí mismas, aun cuando puedan llegar a ser generales por su representación. La imagen en la mente no es más que un objeto particular, aunque la aplicación que de ella hacemos en nuestro raciocinio sea la misma que si fuese universal»[7]. Las ideas universales se forman mediante la ley de asociación, la costumbre y la tendencia evocadora (memoria). Cuando varios objetos semejantes se presentan reiteradamente en nuestra experiencia, les aplicamos un mismo nombre común, prescindiendo de todas sus diferencias intensivas o extensivas. Una vez que hemos adquirido la costumbre de utilizar esta denominación común, basta el recuerdo de ese nombre para que evoque en nosotros la idea de los individuos a los cuales lo habíamos aplicado. La tendencia evocadora funciona como un organismo depurador, que elimina lo contrario y asimila lo que le conviene. Elimina las diferencias y conserva las semejanzas. «Yo supongo que la palabra triángulo evoca en mí la idea particular de un triángulo equilátero, y, sin más, digo atolondradamente que todo triángulo tiene los tres lados iguales entre sí».

No es necesario que la tendencia evocadora nos recuerde actualmente y en concreto todos y cada uno de los individuos a que habíamos aplicado el nombre común. Esto, de ordinario, sería imposible. Basta con que permanezca de una manera potencial, de suerte que podamos aplicarlo cuando lo requiera una necesidad subjetiva o un fin particular. «Ellos no están real y efectivamente presentes a la mente, but only in power»[8]. Es decir, que, en virtud de la costumbre psicológica de la evocación, empleamos una palabra común, representativa de una imagen particular y concreta, para aplicarla a un conjunto o a una totalidad de individuos semejantes, reales o posibles, aun cuando de hecho no podamos comprobar esa aplicación en todos y cada uno de los casos particulares.

La sustancia.—Hume llega a la negación de toda sustancia, tanto la material de Locke como la espiritual de Berkeley. La idea de sustancia no es simple, sino compleja. Está basada en la relación de identidad objetiva, unida a la estabilidad y permanencia en el tiempo. Nosotros no percibimos directamente las esencias de las cosas, sino sólo impresiones actuales y cua-

[7] *Treatise* I 1 sec.7.ª p.20.
[8] *Treatise* I 1 sec.7.ª p.20.

lidades particulares, más o menos conexas entre sí, que afectan nuestros sentidos. La percepción de una naranja consiste en un conjunto de sensaciones agrupadas de color, olor, sabor, forma, etc. Esas impresiones son fugaces y pasajeras. Pero la experiencia nos dice que se renuevan cuando nos encontramos ante objetos semejantes. Esta asociación de ideas, reforzada por la costumbre, nos lleva a suponer la existencia de una causa permanente debajo de esas impresiones, y la atribuimos a una sustancia, la cual sería el sujeto que explica la permanencia de esas cualidades a través del tiempo.

Pero semejante concepto carece de valor real y objetivo, pues cae fuera del campo de nuestra experiencia. Ese sujeto permanente debajo de las cualidades no es más que una ficción de nuestra fantasía. La sustancia física no es más que «una colección estable de ideas simples, agrupadas bajo un solo nombre» [9]. O «un grupo de propiedades suficientemente estable y permanente a través del tiempo». No es exacta la definición cartesiana: «algo que puede existir por sí mismo» (is something which may exist by itself) porque puede aplicarse a cualquier otra percepción clara y distinta y porque conduce al spinozismo [10].

El principio de individuación, o principio de identidad, se basa en que establecemos la continuidad o la identidad entre percepciones sucesivas semejantes, aunque discontinuas. «No es otra cosa que el carácter invariable e ininterrumpido de un objeto cualquiera a través de un cambio supuesto de tiempo» [11]. «Pero esta conclusión, que excede las impresiones de nuestros sentidos, no puede estar fundada más que en la conexión de causa a efecto» [12], es decir, que carece de valor empírico.

La sustancia psíquica. El yo subsistente.—Cosa semejante hay que decir de nuestro yo, que consideramos como una sustancia permanente e idéntica a través de todos los cambios y mutaciones. No tenemos intuición de nosotros mismos como de una sustancia simple (Descartes, Berkeley). Solamente percibimos «un conjunto de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento» [13]. El procedimiento de formación de la idea del yo sustancial es idéntico al de la sustancia física. Se trata de hallar una realidad permanente,

[9] *Treatise* I 1 sec.6.ª p.16: «The idea of a substance... is nothing but a collection of simple ideas that are united by the imagination and have a particular name assigned them, by which be are able to recall, either to our ourselves or others, that collection».

[10] *Treatise* I 4 sec.5.ª p.233.

[11] *Treatise* I 4 sec.2.ª p.201.

[12] *Treatise* I 3 sec.2.ª p.74.

[13] *Treatise* I 4 sec.6.ª

a través de la variabilidad y discontinuidad de las percepciones. Por debajo de la sucesión de impresiones, imaginamos una causa permanente que las sustente y unifique a través del tiempo. «Algo desconocido y misterioso, que ligue las partes más allá de la relación». De aquí deducimos la idea de una identidad personal (sameness) a través de una multitud de percepciones diferentes y sucesivas [14]. Es lo que llamamos alma, mismidad o sustancia (soul, self, or substance). En la formación de esa idea interviene eficazmente la memoria. «El espíritu es una especie de teatro, en que cada percepción aparece, pasa y repasa, en un cambio continuo... Esta metáfora del teatro no es engañosa; la sucesión de nuestras percepciones es lo que constituye nuestro espíritu, pero nosotros no tenemos ninguna idea, ni siquiera lejana y confusa, del teatro en que son representadas estas escenas».

Ahora bien, si el yo no existe, carece de sentido plantear la cuestión de si es espíritu o materia, o si es mortal o inmortal. «Así aparece, pues, que de estas tres relaciones, que no dependen de las meras ideas, la causalidad es la única que puede ser prolongada más allá de nuestros sentidos, y nos informa de las existencias y los objetos que nosotros no sentimos» [15]. Con lo cual, la relación causal realiza una extrapolación que nos hace salir del orden de la experiencia, para afirmar la existencia de realidades o de cosas que caen fuera del campo de nuestras percepciones directas.

El principio de causalidad.—En la filosofía tradicional el principio de causalidad tiene un sentido analítico en el orden lógico, en cuanto que en la noción de efecto está contenida la de causa, y viceversa, y el entendimiento puede deducirlas analíticamente. Pero la causalidad tiene además un valor ontológico, de suerte que todo efecto tiene una causa, y conocido un efecto, podemos remontarnos al conocimiento de su causa [16].

Descartes, Locke y Berkeley creían poderse elevar a la afirmación de la existencia de objetos que caen fuera de la experiencia sensible—por ejemplo, la existencia de Dios—mediante la aplicación del principio de causalidad. Hume, aplicando rigurosamente su fenomenismo empirista, somete a una crítica aguda e implacable la noción de causalidad, negando la legitimidad de ese procedimiento. El principio de causalidad, enunciado de este modo: «Todo lo que empieza a existir debe tener

[14] «A bundle or collection of different perceptions. Which succed each other with an unconceivable rapidity, and are in a perceptual flux and movement» (*Treatise* I 4 sec.6.ª p.252).
[15] *Treatise* I 3 sec.2.ª p.74.
[16] Jean Louis Allard, *L'explication empiriste de la causalité selon David Hume*: Rev. Univ. de Ottawa 32 (1962) n.3 153*ss.

una causa de su existencia» (Whatever begins to exist must have a cause of existence), no es evidente por intuición inmediata, ni puede probarse por una demostración analítica deductiva. La idea de causalidad debe derivarse de alguna relación entre objetos. La primera relación es la de contigüidad en el tiempo y el espacio. No puede darse causalidad entre objetos distantes o separados por el tiempo o por el espacio. Es preciso que haya conjunción o yuxtaposición, sea inmediata o mediata. La segunda relación es de la de sucesión, o prioridad temporal. La causa debe ser anterior al efecto. Es necesaria la prioridad de tiempo de la causa respecto del efecto. Pero tampoco basta. Para afirmar la causalidad es preciso, además, que haya conexión necesaria entre ambos objetos. Y esto es lo que no podemos demostrar [17].

Es decir, el principio de causalidad no es evidente por intuición. Nosotros no tenemos más intuición directa que la que resulta de la experiencia inmediata de la percepción de los fenómenos sensibles, y la intuición sensible solamente nos atestigua la contigüidad y sucesión temporal de dos hechos, pero no su conexión necesaria. A la impresión visual de «llama» sigue la impresión táctil de «calor». Son dos hechos que están en conjunción constante, y que siguen uno a otro. Pero no podemos afirmar su conexión necesaria ni, por consiguiente, su relación causal.

Tampoco podemos probarlo por demostración analítica ni deductiva, siguiendo el método de las ideas claras y distintas. Para ello haría falta demostrar que toda cosa que comienza a existir tiene que tener una causa y un principio productivo. Pero la experiencia solamente nos suministra dos fenómenos, A y B, que se suceden uno después de otro. Son dos ideas distintas y separables, que podemos considerar independientemente una de la otra [18]. Para demostrar que una es causa de la otra, deberíamos poder demostrar una relación necesaria entre ambas. Pero esa relación necesaria no la percibimos por la experiencia, sino que la establecemos en virtud de la costumbre o de una tendencia subjetiva. Luego no es demostrable [19].

[17] *Treatise* I 3.ª sec.3 p.78.

[18] «Siendo separables unas de otras todas las ideas distintas, y siendo evidentemente distintas las ideas de causa y efecto, nos es fácil concebir un objeto cualquiera como inexistente en este momento y como existente un instante después, sin añadirle la idea distinta de una causa o de un principio productivo. La separación de la idea de causa de la de un comienzo de existencia es plenamente posible a la imaginación, y, por consiguiente, la separación actual de esos objetos es tan posible, que no implica ni contradicción ni absurdo, de suerte que no puede ser refutada por ningún raciocinio basado solamente en puras ideas, sin lo cual es imposible demostrar la necesidad de una causa» (*Treatise* I 3,3).

[19] «En los casos particulares resulta que, por rigurosa que sea nuestra investigación, nunca podemos descubrir más que la sucesión de un acontecimiento a otro, sin llegar a com-

No es posible deducir *a priori* la relación causal por el simple análisis de las ideas. Causa y efecto son dos ideas distintas y separables, y, por lo tanto, la imaginación puede considerarlas como separadas. Pues bien, si consideramos separadamente las dos ideas simples y distintas que intervienen en la relación causal, vemos que ni en la idea de efecto está contenida la de causa, ni en la de causa la de efecto. «Nos es fácil concebir un objeto cualquiera como inexistente en este momento, y como existente un instante después, sin unir a esto la idea distinta de una causa o de un principio productivo» [20]. Por consiguiente, si bien no implica ningún absurdo ni contradicción concebir por separado esas dos ideas distintas, tampoco es posible demostrar la necesidad de una causa por ningún raciocinio basado solamente sobre ideas [21]. La razón no puede afirmar la existencia de una relación de causalidad; ni que haya ninguna conexión necesaria entre dos hechos, ni concluir del primero al segundo, ni del segundo al primero. No podemos pasar de un término dado a otro término no dado, ni de un término existente concluir la existencia de otro término que no conocemos. Si lo hacemos, equivale a salirnos fuera del ámbito de la experiencia, pasando de lo conocido a lo desconocido. La razón no puede salir de sí misma, ni remontarse por encima de una proposición idéntica [22].

Valor empírico del principio de causalidad.—La relación causal no puede demostrarse *a priori* por ningún raciocinio, mas no por esto carece de valor. Pero debemos marcar estrictamente sus límites y alcance dentro del campo de la experiencia, fuera del cual es ilegítimo dar el salto. «Puesto que nuestra opinión de la necesidad de una causa para toda producción nueva no puede provenir del conocimiento ni de ningún raciocinio científico, esa opinión debe provenir necesariamente de la observación y la experiencia» [23].

El proceso es el siguiente: Tenemos el hecho de experiencia de que ciertas impresiones o ideas se hallan siempre en

prender ninguna fuerza o poder por medio del cual obre la causa, o alguna conexión entre ella y su efecto supuesto... Un acontecimiento sigue a otro, pero no llegamos a descubrir una conexión. Ellos aparecen *conjuntos*, pero no *conexos*» (*Investigación sobre el entendimiento humano* sec.1.ª p.2.ª).

[20] *Treatise* I 3 sec.3.ª

[21] La argumentación de Hume es perfectamente válida una vez admitidos los principios de Locke y de Descartes. Pero no afecta al concepto escolástico de la causalidad, basado en principios muy distintos.

[22] «L'inférence causale n'est donc pas un raisonnement construit sur les termes A et B. Puisqu'elle n'est pas non plus une constatation directe de ces deux termes, mais le passage d'un terme actuellement donné, à un autre terme non encore donné, nous n'avons plus d'autre ressource que de considérer ce «passage» en lui-même, tel qu'il se présente à l'expérience interne» (J. MARECHAL, *Le point de départ de la Métaphysique* [Bruges 1923] cah.2 p.171).

[23] *Treatise* I 3 sec.3.ª p.82.

conjunción constante, de suerte que una acompaña o sigue regularmente a la otra. A la impresión visual de «llama» sigue siempre la impresión táctil de «calor». Al choque de una bola de billar, sigue el movimiento de la otra. Cuantas veces revive en la memoria una de estas impresiones o ideas, nos hace evocar siempre el recuerdo de la idea o impresión correspondiente. Y así, «sin más ceremonia, podemos llamar a la una causa y a la otra efecto, e inferir la existencia de una de la de la otra» [24]. Sin embargo, la conjunción o asociación constante de dos impresiones, o de todos los recuerdos acumulados en el pasado, no implican una relación causal. De la existencia de A no puedo inferir la de B, ni que «aquellos casos de que tengo experiencia sean semejantes a otros de los cuales no la tengo». Podemos apreciar la contigüidad y sucesión de dos fenómenos (A y B). Pero no podemos afirmar su nexo ontológico, ni si hay algún poder oculto, alguna fuerza, o virtud que pase del uno al otro. «La suposición de que el futuro se asemeja al pasado no se funda en argumentos de ninguna clase, sino que se deriva enteramente de la costumbre, por la cual somos determinados a esperar en el futuro la misma sucesión de objetos a que estamos acostumbrados» [25]. Para demostrarlo necesitaríamos estar seguros de la «constancia de las leyes naturales», o de la semejanza de las experiencias pasadas con las futuras. Pero «podemos concebir un cambio en el curso de la naturaleza», y, por lo tanto, no podemos tener certeza de nuestra deducción.

Sin embargo, podemos dar una explicación suficiente del principio de causalidad, sin salirnos del campo de nuestra experiencia interna. La asociación de dos impresiones y su repetición constante en el pasado produce en nosotros una costumbre, un hábito y una tendencia cada vez más fuertes a una «evocación común de los elementos asociados». De esta manera, la conexión constante y la asociación de dos impresiones distintas, en virtud de la costumbre, se convierten en una «reclamación irresistible de la una por la otra» y en una conexión prácticamente necesaria», o en una necesidad psicológica de hecho.

Así, pues, el principio de causalidad tiene un valor empírico o psicológico (ideas o impresiones asociadas por el recuerdo), pero no ontológico. «Es la simple sucesión de dos fenómenos que relacionamos mentalmente. O la asociación constante, convertida en costumbre, de dos impresiones o dos

[24] *Treatise* I 3 sec.6.ª p.87.
[25] *Treatise* I 3 sec.12.ª p.134.

ideas, pero sin que podamos afirmar su relación causal en la realidad [26]. Fuera de nosotros no existe más que el *post hoc*. Nosotros añadimos el *propter hoc*. Primero transformamos una relación de sucesión en relación de causalidad. Después universalizamos esa relación, y, por último, la objetivamos y le atribuimos valor ontológico. Así, pues, en virtud del «principio de causalidad», es ilegítimo salir de nuestras «ideas» o de nuestras percepciones, para llegar a la afirmación de que existen cosas u objetos fuera de nosotros, y también nos resulta incognoscible la interacción entre el alma y el cuerpo. Ateniéndonos, pues, a la pura experiencia, no podemos decir más que la causalidad es «un objeto seguido de otro, de suerte que todos los objetos semejantes al primero sean seguidos por objetos semejantes al segundo; o en otras palabras, cuando el primer objeto no ha existido, tampoco ha existido el segundo» [27]. O también: «un objeto seguido de otro, cuya aparición nos trasporta siempre al pensamiento del primero».

Todo lo cual es una consecuencia lógica del empirismo de Locke y del punto de vista fenomenista en que se coloca Hume. Planteado el problema de este modo no tiene solución. Pero todo ello no afecta en lo más mínimo al valor analítico del principio de causalidad en su aspecto lógico, en cuanto que en la definición de causa está contenida la noción de efecto, y viceversa; ni tampoco a su valor ontológico, en cuanto que la experiencia nos atestigua que entre dos hechos, de los cuales el uno sigue *siempre* al otro, hay algo más que una pura sucesión de fenómenos.

Crítica de la ciencia.—A pesar de su empirismo, Hume no aplica sus principios de una manera radical al problema de la ciencia. Todos los objetos de conocimiento se dividen en dos grupos: relaciones entre ideas y materias de hecho. El análisis de los objetos de ciencia no tendría dificultad si todos nuestros conocimientos estuvieran basados en el principio de identidad lógica. Pero, de hecho, en los conocimientos que constituyen la ciencia interviene un conjunto de relaciones, en

[26] «Las únicas existencias de que nosotros tenemos certeza son las percepciones, que, siéndonos dadas inmediatamente presentes por nuestra conciencia, determinan nuestro más fuerte asentimiento y constituyen el primer fundamento de todas nuestras conclusiones. La única conclusión que nosotros podemos sacar de la existencia de una cosa a la de otra es por medio de la relación de causa y efecto, la cual demuestra que hay una conexión entre ellas .. (Ahora bien) la idea de esta relación se deriva de la experiencia pasada, por la cual vemos que dos cosas están constantemente unidas entre sí y que están siempre presentes en la mente. Pero como en la mente no hay más cosas presentes que las percepciones, síguese que nosotros podemos observar una conjunción o una relación de causa y efecto entre diferentes percepciones, pero nunca podemos observarla entre percepciones y objetos» (ibid., I 4 sec.2.ª p.212).

[27] An object, followed by another, and where all the objects similar to the first are followed by objects similar to second. Or, in other words, where, if the first object had not been, the second never had existed» (*Enquiry* 7,2,60 p.76).

las cuales podemos distinguir siete especies, divididas en dos grupos: 1.ª, de semejanza; 2.ª, de contrariedad; 3.ª, de proporción, cuantitativa y numérica; 4.ª, de grado cualitativo; 5.ª, relaciones espaciales y temporales; 6.ª, identidad (objetiva o metafísica); 7.ª, causalidad. Las cuatro primeras «se descubren a primera vista, y pertenecen más bien al dominio de la intuición que al de la demostración» [28]. «Solamente dependen de las ideas, y pueden ser objeto de conocimiento y de certeza». Para percibir los colores y las semejanzas cualitativas y cuantitativas entre los objetos dentro de ciertos límites, no necesitamos más que abrir los ojos. Este conjunto de relaciones ofrece una base sólida y una garantía suficiente a las ciencias que se fundamentan en ellas.

Las ciencias más ciertas son las matemáticas (aritmética, geometría, álgebra), porque están basadas en relaciones de proporción cuantitativa o numérica que se perciben intuitivamente. Su verdad no depende de la existencia de sus objetos, y no necesitan ser confirmadas por la experiencia. Las ciencias físicas se basan en las relaciones espaciales y temporales, pero son menos ciertas, porque en ellas interviene la relación de causa y efecto, y solamente tienen valor científico mientras no rebasen el campo de la experiencia. En cambio, todos los demás objetos que caen fuera del orden de las relaciones numéricas o cuantitativas y del ámbito de la experiencia, como Dios, los espíritus y el alma, quedan también fuera del campo de la ciencia.

Dados estos principios, no es de extrañar la conclusión con que termina el *Inquiry concerning Human Understanding*: «Cuando nosotros recorremos una biblioteca, persuadidos de este principio, ¿qué criba debemos hacer? Si tomamos en las manos un volumen de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, nos preguntaremos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de cantidades o de números? No. ¿Contiene algún raciocinio experimental en torno a cuestiones de hecho y de existencia? No. Pues, entonces, arrojadlo al fuego, porque no contiene más que sofismas e ilusiones» [29].

Moral.—Es significativo el hecho de que Hume expone la moral en la tercera parte del *Treatise*, después de la segunda dedicada a los sentimientos. Conserva la noción corriente de moral, como ciencia de las reglas que hay que seguir para conseguir el bien y la felicidad, mediante la práctica de la virtud. Pero el fundamento de la moral no puede buscarse en

[28] *Treatise* I 3 sec.1.ª p.70.
[29] *Treatise* I sec.12.ª p.3.ª

Dios, porque no podemos conocer su existencia. Tampoco en la razón, ni en verdades eternas o en normas universales y necesarias, como querían Cudworth, Clarke y Price. La razón solamente sirve para apreciar los hechos o las relaciones entre ellos. Su función es conocer, pero no obligar. Conoce las normas prácticas de la moral, pero no las establece. «La razón fría y desinteresada no puede ser motivo de acción; ella no hace más que distinguir el impulso recibido del apetito y de la inclinación». La moral no es objeto del entendimiento, sino del sentimiento [30]. El juicio moral se deriva de una acción que excita un sentimiento. Un ser que no sienta no puede ser moral. La moral está fundamentada en la naturaleza humana, que es la misma en todos los hombres. Hay usos y costumbres aparentemente contradictorios, pero, sin embargo, todos se derivan de un mismo principio. El Rhin corre hacia el norte, y el Ródano hacia el sur, pero los dos obedecen a una misma ley, que es la de la gravedad y la inclinación del suelo. El criterio para establecer una especie de código moral es la misma naturaleza humana, común a todos los hombres, y la costumbre, que llega a imponer un conjunto de leyes morales equivalentes a las leyes físicas.

Las cualidades morales, buenas o malas, son equivalentes a las cualidades sensibles (agradables o desagradables), que solamente son percibidas por los seres sencientes. Hay un instinto natural que nos hace distinguir lo agradable de lo desagradable, lo bello de lo feo. Y hay un instinto o un sentido moral que nos hace apreciar lo que es bueno y lo que es malo. El bien viene a ser como la belleza moral. No se trata de un sentido moral, a la manera de Shaftesbury o Hutcheson, sino simplemente de un instinto práctico, aunque no pueda explicarse en teoría. Toda acción humana tiende a la felicidad. Pero no hay cosas buenas o malas en sí mismas. En último término, lo que los hombres llaman bueno o malo no es más que lo útil o lo nocivo. El criterio para discernir el bien y el mal moral es la utilidad y el gozo o fastidio que nos causa.

Sin embargo, Hume no da a ese instinto un sentido egoísta y personal, sino que lo extiende a la utilidad general. El funda-

[30] «Aquella facultad con la cual discernimos lo verdadero y lo falso, y con la que percibimos el vicio y la virtud, han estado mucho tiempo confundidas y se suponía que toda la moral estaba fundada en relaciones eternas, inmutables e invariables, a la manera de las proposiciones acerca del número y la cantidad. Pero un filósofo reciente [Hutcheson] nos ha enseñado, con los argumentos más convincentes, que la moral no consiste en la naturaleza abstracta de las cosas, sino que pertenece por completo al sentimiento o al gusto mental de cada ser particular, del mismo modo que las distinciones entre dulce y amargo, frío y caliente, resultan de una sensación particular de cada sentido y órgano. Por lo tanto, las percepciones morales no deben situarse entre las operaciones de la inteligencia, sino entre los gustos y los sentimientos» (*Enquiry* I sec.1.ª).

mento del orden moral consiste en la simpatía, o el sentimiento de camaradería (fellow feeling), que proviene de que las manifestaciones de gozo o de dolor de los demás provocan en nosotros, por asociación, impresiones o ideas semejantes. La aprobación o desaprobación común de los hombres respecto de ciertas acciones es lo que las determina como virtuosas o viciosas. «Nosotros llamaremos virtuosa toda cualidad o acto mental que encuentra la aprobación general de la humanidad: y llamaremos viciosa toda cualidad que es objeto de repulsa o de censura general». En el fondo, la aprobación o desaprobación general recae sobre lo que es útil o nocivo a la vida individual y social. El que formula juicios morales abandona su propio punto de vista particular y se sitúa en un plano común a los demás.

La virtud es determinada por el sentimiento, y se define: «Cualquier acción o cualidad mental que da a quien la ve un sentimiento agradable de aprobación». El vicio es lo contrario. Las virtudes o cualidades morales, se dividen en: 1.º Utiles: *a)* para el prójimo y la comunidad: benevolencia, justicia; *b)* para nosotros: fuerza de voluntad, diligencia, frugalidad, fortaleza corporal, inteligencia, ingeniosidad, etc. 2.º Agradables: *a)* a nosotros mismos: alegría, grandeza de alma, dignidad de carácter, valor, audacia, sosiego, bondad; *b)* a otros: modestia, buena conducta, urbanidad, cortesía, ingenio.

Política.—Contra Hobbes rechaza el estado natural de guerra de todos contra todos, haciendo notar que esa idea no es original, sino que se encuentra ya en Platón y Cicerón. Rechaza también el contrato social, porque no consta en las historias, las cuales nos cuentan más bien que las naciones se formaron por la ambición y la fuerza. Tampoco admite que los reyes procedan por derecho divino, porque esto implica consideraciones metafísicas que caen fuera de nuestro alcance. La sociedad es un resultado natural de la simpatía que atrae a los hombres para unirse con vistas a su utilidad y al bien común. Esta asociación reclama una organización y una autoridad, con lo cual la sociedad se convierte en una agrupación política. La única justificación de la legitimidad de un poder es el bien común que procura a su pueblo, y la defensa de los bienes indispensables para la vida de una sociedad: propiedad, fidelidad a los contratos, etc. Solamente se le puede deponer si no cumple con estos deberes. La justicia no es una virtud natural, sino artificial, que proviene de la necesidad de disfrutar de paz y de seguridad.

Religión.— Hume distingue dos aspectos en el problema religioso. En los *Dialogues on Natural Religion* plantea la cuestión de si la religión tiene algún fundamento racional. En la *Natural History of Religion* trata de explicarla buscando su origen en la misma naturaleza humana.

No vale la prueba de la existencia de Dios por el principio de causalidad, porque éste no tiene más que un valor empírico y no rebasa nuestra experiencia. No podemos saber nada de una realidad que esté fuera del alcance de nuestra experiencia sensible, y la experiencia no nos dice nada de Dios. La idea de Dios es un «resultado del uso de nuestro espíritu, inseparable de la naturaleza humana». El hombre tiene tendencia a concebir los demás seres conforme a sí mismo. La creencia en Dios se explica por un proceso de idealización que arranca del politeísmo hasta llegar al monoteísmo. El sentimiento religioso proviene de los sentimientos de miedo, esperanza, incertidumbre y temor ante lo misterioso. La forma primitiva de las religiones es el politeísmo, que personifica las fuerzas naturales en una multitud de dioses. Pero poco a poco los va unificando hasta llegar al monoteísmo, aunque después vuelve a retornar al politeísmo por la necesidad de concebir seres intermediarios entre Dios y los hombres.

Hume es un adversario decidido de todas las religiones positivas, las cuales no son más que «sueños de un hombre en delirio, o imaginaciones caprichosas de monos disfrazados». En las religiones hay tantos enigmas y contradicciones, que prefiere «retirarse a las regiones tranquilas, aunque oscuras, de la filosofía». La religión no es más que un hecho social práctico. Pero no conviene quitar al pueblo sus creencias y sus «prejuicios», porque son útiles para mantener las buenas costumbres. El político que se los quitara obraría como buen lógico, pero como mal político.

En los *Diálogos sobre la religión natural* hace intervenir tres personajes: Demeas, que representa la ortodoxia y un misticismo basado en sentimientos y raciocinios *a priori;* Cleantes, que mantiene un deísmo racionalista; y Filón, que adopta una actitud naturalista y escéptica, en el cual podemos ver personificado al mismo Hume. A los argumentos que propone Cleantes para demostrar la existencia de Dios por el orden del mundo y la finalidad de la naturaleza, contesta Filón: ¿Para qué buscar fuera del mundo la causa del orden y de la finalidad? Dentro de él podrían encontrarse fuerzas activas que, después de muchos ensayos y tentativas frustradas, habrían llegado al sistema actual. Además sabemos por

experiencia que nuestro entendimiento es finito y su alcance limitado. Por lo tanto, no debemos pretender explicar la totalidad del mundo, siendo así que sólo conocemos una de sus partes. Asimismo, la experiencia nos demuestra que el mundo es imperfecto y que en él abundan el mal, la miseria y el dolor. Por consiguiente, de aquí no podemos concluir que haya de tener una causa *perfecta*. En un *Ensayo sobre la providencia particular y un estado futuro* propone el siguiente dilema: Si hay justicia en este mundo, no hay razón para que busquemos otro mundo; y si no la hay, no puede admitirse que haya sido creado por Dios.

Hume se hace eco de la controversia sobre los milagros, que había sido debatida por Ch. Leslie, Tomás Sherlock, Wollaston y Butler. La actitud de Hume es completamente agnóstica. «Aun reconociendo la posibilidad del milagro, en la experiencia encuentro que es prácticamente imposible distinguir las apariencias del verdadero milagro de la superchería... El único milagro de que cabe estar ciertos es el milagro interno, el conocimiento inmediato de la presencia divina; sin embargo, yo no lo he experimentado todavía, no lo conozco más que por haber oído hablar de él, y por esto nada puedo negar ni afirmar a este respecto». En cuanto al testimonio como prueba de los milagros, dice: «Ningún testimonio basta para establecer un milagro, a menos que sea de tal índole, que su falsedad nos resulte más milagrosa que el hecho que se esfuerza por establecer». No hay ningún milagro que se pueda considerar suficientemente atestiguado por ningún testimonio histórico.

¿Fue Hume ateo? Personalmente nunca se declaró como tal, ni hizo ostentación de serlo, aunque no practicara ninguna religión. Más bien hay que considerarlo como agnóstico, que admite «lógicamente» la posibilidad de la existencia de Dios, pero que en virtud de sus principios empiristas no considera válidas las pruebas para demostrarla e insiste en que no hay que exagerar su analogía con el hombre. Pero, de hecho, es uno de los precursores más eficaces del positivismo del siglo siguiente. Termina su *Historia natural de la Religión* con estas palabras: «El todo es una adivinanza, un enigma, un misterio inexplicable; duda, incertidumbre, suspensión del juicio parecen los únicos resultados de nuestras más cuidadosas investigaciones sobre este argumento. Pero es tal la fragilidad de la razón humana y tal el contagio irresistible de la opinión, que aun esta duda no puede mantenerse sin dificultad. No indaguemos más y, oponiendo una especie de superstición

a otra, abandonémoslas todas a sus discusiones. Nosotros, mientras dura la furia y las disputas, refugiémonos felizmente en las tranquilas, aunque oscuras, regiones de la filosofía».

En cuanto a su escepticismo, no se trata de un pirronismo absoluto, sino de una actitud reservada que quiere mantenerse prudentemente dentro de los límites que cree insalvables tanto por la razón como por la experiencia. Locke había dicho en el *Ensayo sobre el conocimiento humano*: «La candela que tenemos en la mano ilumina lo suficiente para esclarecer todos nuestros proyectos..., puesto que nuestra misión acá abajo no es conocerlo todo, sino solamente conocer aquello que afecta a nuestra conducta» (I 1,4). Algo parecido sostiene Hume. «Las causas primeras, las energías y los últimos principios están sustraídos enteramente a la curiosidad y a las investigaciones del hombre». La duda pirrónica es útil para convencernos de nuestra propia limitación. Pero esto no impide indagar y filosofar, siempre que nos mantengamos dentro del alcance de nuestras facultades y del sentido común [31].

Influencia de Hume.—ADAM SMITH (1723-90) *.—Nació en Kirkaldy (Escocia). Estudió en Glasgow (1737), donde fue discípulo de Hutcheson, que influyó mucho en su formación, y en el Balliol College de Oxford (1740). Su familia deseaba que abrazase el estado eclesiástico, pero no sentía inclinación a la teología y abandonó la carrera. Regresó a Escocia y se estableció en Edimburgo (1748), donde conoció a Hume, con quien desde entonces mantuvo estrecha y duradera amistad. En 1751 fue nombrado profesor de lógica en la universidad de Glasgow, y en 1752 sucedió a Tomás Craigie en la cátedra de filosofía moral, que desempeñó trece años. En 1759 publicó su *Teoría de los sentimientos morales*, o *Ensayo analítico sobre los principios de los juicios que los hombres hacen naturalmente, primero sobre las acciones de los demás y después sobre sus propias acciones* (Theory of moral sentiments, 2.ª edición 1789). En 1763 dimitió su cátedra, en que le sucedió Tomás Reid, y se dedicó a viajar en compañía del duque de Buccleugh (1764-66). En París volvió a encontrar a su amigo Hume, que lo introdujo en la sociedad de los «filósofos»: La Rochefoucauld, Helvetius y D'Alembert, los economistas Necker y Turgot y el fisiócrata Quesnay. En 1766 regresó a Escocia y se estableció en Kirkaldy, donde permaneció diez años y escribió su obra clásica de economía: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (A Inquiry into the nature and causes of the Wealth of Nations, Londres 1776) que le ha valido el título de

[31] *Treatise* IV sec.7.ª, 9.

* **Bibliografía:** *The Theory of Moral Sentiments* (Londres 1759); ID., *The Wealth of Nations* 2 vols. (Londres 1776); ID., *Collected Works* 5 vols. (Edimburgo 1811-12); BAGOLINI, L., *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith* (Bolonia 1052); CHEVALIER, M., *Étude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique* (París 1874); LIMENTANI, L., *La morale della simpatia di A. Smith nella storia del pensiero inglese* (Génova 1814).

«padre de la economía política». En 1778 fue nombrado comisario de aduanas en Escocia, y en 1787 rector de la universidad de Glasgow.

Moral.—Hutcheson había reaccionado en política y moral contra el egoísmo de Hobbes y el utilitarismo de Mandeville, buscando un principio desinteresado de la conducta humana, que creyó encontrar, no en la razón ni en principios abstractos, sino en el sentimiento de benevolencia y simpatía por el cual hallamos nuestra felicidad en la felicidad de los demás. De este sentimiento primordial resultarían todas las virtudes y todos los deberes. Smith sigue esta misma orientación. Rechaza el interés como fundamento de la moral, y no quiere apoyarse en principios racionales abstractos, sino en un hecho universal inherente a la naturaleza humana. Pero más que en la benevolencia se fija en el sentimiento de simpatía, en cuanto tendencia natural instintiva que nos hace armonizar nuestras impresiones con las de los demás y compartir con ellos las penas y las alegrías. Un hombre aislado en una isla desierta, o un misántropo que nunca hubiera convivido con sus semejantes, no sería capaz de distinguir la conveniencia o disconveniencia entre sus sentimientos y su conducta, ni entre sus acciones y las cosas, como tampoco la belleza o deformidad de su propio rostro. La noción de bien y de mal nos es sugerida por la observación de las acciones de los demás, y así los juicios que hacemos sobre la bondad o maldad de las acciones de los otros son anteriores a los que hacemos sobre nosotros mismos. Apreciamos antes la conducta de los demás que la nuestra propia.

El criterio de nuestra conducta moral debe ser la simpatía. «Nosotros obraremos siempre bien si obramos de manera que merezcamos la simpatía más pura y universal que sea posible». «Obra de tal manera, que llegues a suscitar la mayor simpatía posible en el mayor número de espectadores». Una acción será buena cuando excite la simpatía de los demás, y mala, lo contrario. Debemos desdoblarnos en dos personas, una agente y otra espectador. Debemos constituirnos en espectadores imparciales de nosotros mismos y juzgar de nuestros actos, cualidades y sentimientos conforme a la impresión que causarían en otros. De la simpatía o antipatía resultan los sentimientos de reconocimiento y recompensa, o de aversión y castigo, y de éstos los de mérito y demérito, de alegría por haber obrado bien, o remordimiento por haber procedido mal. De aquí se deriva la división de las virtudes en amables y respetables. Las primeras ponen nuestros sentimientos de acuerdo con los que nos rodean, y las segundas se basan en el esfuerzo para dominar nuestros propios sentimientos. La razón en moral tiene la función de recoger esas experiencias y formular reglas y principios generales de conducta, que constituyen una especie de código moral. Debemos preferir la opinión aprobatoria o desaprobatoria de los demás a nuestra propia conciencia. El espectador imparcial viene a representar a toda la humanidad, y en último término a Dios, que es el juez supremo de nuestra conducta. En este sentido, nuestra conciencia es el «vicegerente de Dios».

Economía.—La *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza en las naciones* se divide en cinco libros: 1.º, sobre las causas generales de la formación, crecimiento y disminución de las riquezas y su distribución entre las distintas clases sociales; 2.º, sobre la naturaleza del capital y su acumulación; 3.º y 4.º, sobre las distintas teorías de economía política y sus efectos en las artes, agricultura, industria y comercio; 5.º, sobre las rentas del Estado, impuestos y gastos públicos. Smith establece el principio de que «todas las cosas que sirven a las necesidades o comodidades de la vida son producto inmediato del trabajo, o compradas a otras naciones con este producto». «En todo tiempo y lugar es caro lo que es difícil de obtener o cuesta mucho trabajo adquirir; y es barato lo que puede procurarse fácilmente o con poco trabajo». Por lo tanto, el trabajo es el precio real de las cosas, porque es la única medida real, permanente y definitiva que puede servir para comparar el valor de las mercancías en todos los tiempos y lugares.

Contra los fisiócratas sostiene que la riqueza o pobreza de una nación no dependen tan sólo de la fertilidad o esterilidad de su suelo, sino principalmente del ahorro del trabajo y el esfuerzo humano, que es el verdadero creador de riqueza. El producto total crece en proporción con el progreso de las artes y la industria. La verdadera medida del valor no está sólo en las cosas mismas, que sólo valen en función de nuestras necesidades; ni tampoco en estas mismas necesidades con independencia de la facultad de satisfacerlas, sino en la potencia productiva del espíritu o del alma, que constituye al hombre. El trabajo no es solamente un instrumento o una fuente del bienestar material del hombre, sino la mejor garantía del perfeccionamiento moral de la sociedad. Todas las actividades son legítimas y contribuyen al aumento de la riqueza pública. Deben desenvolverse en virtud del doble principio de la división del trabajo y la ley de la oferta y la demanda. «Así, según que haya más o menos proporción entre el número de consumidores y el producto del trabajo, o de lo que se compra con este producto, estará mejor o peor provista con relación a las necesidades y comodidades de la vida». «El número de obreros útiles y productivos está siempre en proporción con la cantidad de los fondos empleados en darles trabajo y de la manera particular como se les emplea». Hay leyes económicas naturales que regulan la actividad humana, y el mejor modo de fomentar la prosperidad de un país consiste en favorecer su libre desarrollo, limitando en lo posible la intervención del Estado.

Enrique Home (lord Kames, 1696-1782).—Amigo de Hume. Natural de Kames (Escocia). En sus *Essays on the Principles of morality and natural Religion* (1751) sigue las doctrinas de Hutcheson sobre el sentido moral, llegando casi a negar la libertad humana. En sus *Elements of Criticism* (3 vols., 1762) expone sus teorías estéticas, identificando lo útil y lo bello. Una casa sin proporción ni simetría es bella, con tal que sea cómoda; un árbol es hermoso, con tal que dé buenos frutos. Se anticipó al romanticismo, rechazando la

regla de las tres unidades. Escribió además *Principles of Equity* (1760), *Introducción al arte de pensar* (1761), *Sobre la educación* (1789).

SIR JAMES MACKINTOSH (1764-1832). Jurista, político, orientalista e historiador, con tendencia liberal. Fue juez en Bombay. Defendió la Revolución francesa (*Vindiciae gallicae*), lo que le valió el título de ciudadano francés por la Convención. Pero después del Terror cambió de opinión y se adhirió al partido conservador. En moral sigue las ideas de Hume, y en historia la tendencia de Robertson. Escribió una *Historia de Inglaterra* y una *Historia de la Revolución de 1688* (1834). En su *Historia de la filosofía moral*: *Dissertation on the Progress of Ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. Centuries* (1830) pondera los méritos de sus amigos: Shaftesbury, Hume, Adam Smith, Hartley, mientras que apenas menciona a los de la corriente del sentido común: Reid, Fergusson, Dugald Stewart.

RICARDO PRICE (1723-91). Nació en Tynton (Gales). Fue hijo de un pastor calvinista y, a su vez, ministro no-conformista. Comenzó escribiendo sobre temas políticos y financieros. Defendió la libertad civil, religiosa y moral y fue partidario entusiasta de la Revolución francesa y la independencia de los Estados Unidos. Mantuvo incesantes polémicas contra el materialismo de Hobbes, el sensismo de Locke y el sentido moral de Hutcheson y Hume. Su obra principal es *A Review of the principal Questions and Difficulties in Moral* (Londres 1758; ed. R. Daiches, Oxford 1948). Fue amigo de Priestley, pero defendió contra él la espiritualidad y libertad del alma: *Letters on materialisme and philosophical necessity* (1778). Sigue la orientación de Cudworth, Clarke y Butler. Contra Locke afirma que no todas las ideas pueden venir de la experiencia, de la sensación y la reflexión. Las nociones de tiempo, espacio y causa son anteriores a la experiencia, y su condición formal *a priori*. Niega también, contra Hutcheson, el sentido moral. Las ideas de bien y de mal, de justo e injusto, provienen de la razón. Un sentido siempre es relativo y no puede establecer una obligatoriedad moral. La idea de bien es común a todos los hombres, absoluta y obligatoria.

Las teorías económicas de Hume influyeron también en el famoso *Essay on Population* (1830) del clérigo anglicano TOMÁS MALTHUS (1766-1834), el cual, en el prefacio de la segunda edición, reconoce que le debe sus tesis fundamentales. JEREMÍAS BENTHAM (1748-1832) declara que, cuando lo leyó, «se le cayó una venda de los ojos». Con expresión semejante confiesa Kant que Hume lo «despertó de su sueño dogmático». El influjo de Hume se aprecia en el psicólogo James Mill y en el asociacionismo de Bain y Spencer. En Francia influyó en la Ilustración por su trato personal con los «filósofos», y sus escritos fueron utilizados, entre otros, por Montesquieu, Voltaire y Rousseau. En Alemania fue conocido por los ensayos de Maupertuis, Béguelin y Mérian. Los *Essays* (únicos que conoció Kant) fueron traducidos en 1754-56, y el *Treatise*, en 1790.

CAPITULO XXIV

Escuela escocesa *

Representa una reacción sincera y bien intencionada, aunque insuficiente e incompleta y más sentimental que filosófica, contra las consecuencias del sensismo de Locke, el acosmismo de Berkeley y el escepticismo de Hume. Intentan salvar la realidad de nuestro conocimiento del mundo, del yo y de Dios, y buscan una base desinteresada para la moral, que colocan en el sentimiento, en contra del egoísmo de Hobbes y el utilitarismo de Mandeville. Rehúyen las cuestiones abstractas y se apoyan en los hechos y la experiencia, acudiendo como norma suprema al sentido común (common sense), que es el fundamento y la fuente de los primeros principios, tanto del conocimiento como de la moral. Más que escuela propiamente dicha está formada por un grupo de pensadores que coinciden en una tendencia común, aunque con personalidad propia. Tienen antecedentes en el P. Claudio Buffier, S. I. (*Traité des premières vérités*, 1717). Su iniciador fue Hutcheson, pero el que le dio una formulación más definida fue Tomás Reid, a quien siguen Beattie, Oswald, Abercrombie, Ferguson, Dugald Stewart y Tomás Brown. Se mantienen dentro de un círculo cada vez más estrecho de unos cuantos temas de gnoseología y moral, que se reducen a discutir las teorías de algunos filósofos ingleses como Locke, Berkeley y Hume, sin apenas apertura hacia otras filosofías anteriores ni siquiera contemporáneas. No obstante, su influjo se extendió a Francia, Alemania y España.

TOMAS REID (1710-96) **.—Nació en Strachan (Kincardineshire, Escocia). Fue hijo de un ministro presbiteriano. Estudió en la Universidad de Aberdeen con Turnbull [1]. En 1736 hizo un viaje por Cambridge, Oxford y Londres, y a su regreso fue nombrado pastor de New Machar. De 1752 a 1763 fue profesor en el King's College de Aberdeen. La lectura del *Tratado de la Naturaleza humana*, de Hume, despertó en él la vocación filosófica. A esto res-

* **Bibliografía:** JESSOP, T. E., *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Fr. Hutcheson to lord Balfour* (Londres 1938); LAURIE, H., *Scottish Philosophy in its National Development* (Glasgow 1902); MC COSH, J., *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton* (Londres 1875); PRINGLE-PATTISON, A. S., *Scottish Philosophy: A Companion of the Scottish and German Answers to Hume* (Edimburgo-Londres 1885, 1890 [2]).

** **Bibliografía:** *Works.* Ed. DUGALD STEWART (Edimburgo 1804); ed. W. HAMILTON 2 vols. (Edimburgo 1846, 1863 [6]); BAHNE-JENSEN, A., *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids* (Glückstadt 1941); DAURIAC, L., *Le réalisme de Reid* (París 1889); FRASER, A. C., *Thomas Reid* (Edimburgo-Londres 1898); HARRISON, F., *The Philosophy of common sense* (Londres 1907); LATIMER, J. F., *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume* (Leipzig 1880); PETERS, R., *Reid als Kritiker von Hume* (Leipzig 1909); SCIACCA, M. F., *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Gallupi e Rosmini* (Nápoles 1936).

[1] JORGE TURNBULL (1698-1748). Escocés. Profesor en Aberdeen. Sigue la tendencia moral de Shaftesbury y Hutcheson. En sus *Principios de Filosofía moral. o Investigaciones sobre el prudente y buen gobierno del mundo moral* (2 vols., Londres 1740), se propone aplicar a la moral el mismo método que Newton a la filosofía natural.

ponde su obra principal: *Investigaciones sobre el entendimiento humano en torno a los principios del sentido común* (A Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, Londres 1764). En 1764 sucedió a Adam Smith en la Universidad de Glasgow, donde enseñó hasta 1786. Publicó: *Ensayos sobre las facultades intelectivas del hombre* (Essays on the Intellectual Powers of Man, 1785) y *Ensayo sobre las facultades activas del hombre* (Essays on the active Powers of Man, 1788). Ambos fueron editados más tarde con el título *Essay on the Powers of the Human Mind* (3 vols., Londres 1863). De menos importancia son un *Análisis de la lógica de Aristóteles* y un *Ensayo sobre la cantidad.*

Propósitos.—Primeramente aceptó la filosofía de Locke y Berkeley. Pero al leer el *Treatise* de Hume se dio cuenta de que Locke, con su sensismo, su teoría de las ideas representativas y la subjetividad de las cualidades secundarias, era la causa del acosmismo de Berkeley con la negación de la sustancia material, y que éste, a su vez, preparaba el escepticismo de Hume con la negación de la causalidad y el conocimiento de Dios y de los espíritus. Esto le hizo reaccionar contra el concepto de las ideas representativas como intermediarias entre nuestro conocimiento y las cosas y buscar otro medio de salvar la realidad del mundo, de los espíritus y de Dios. «Hubo un tiempo en que yo creía tan por completo en la doctrina de las ideas que, para ser consecuente, abracé todo el sistema de Berkeley. Pero dándome cuenta de que de ahí se seguían otras consecuencias tan rigurosas, pero para mí más penosas de aceptar que la no-existencia de la materia, me propuse investigar en qué evidencia se apoyaba el célebre principio de que las ideas son el único objeto de nuestro conocimiento». Aceptar esa teoría equivalía a llegar al escepticismo más completo y dejar convertidos en puros fenómenos la ciencia, la religión y la virtud. Por eso reaccionó contra Berkeley, Locke y Hume en nombre del sentido común.

Método.—Reid considera como verdaderas ciencias tanto las filosóficas como las físicas, naturales y matemáticas. Unas y otras versan nada más que sobre hechos y fenómenos; las primeras sobre los internos, y las segundas sobre los externos. Por lo tanto, a todas les corresponde un mismo método, que es el baconiano, basado en la experiencia, la observación y la inducción. Quiere moverse solamente en el campo de la experiencia y no fiarse más que de los datos suministrados inmediatamente por los hechos, tal como los presenta el sentido común. Hay que prescindir de hipótesis y conjeturas, no suponiendo nada fuera de lo que alcanza la observación. Es preciso reconocer los límites del entendimiento humano en la investigación de la verdad y no pretender ir más allá de su alcance. No podemos llegar a las últimas razones de las cosas ni saber qué es la sustancia ni las causas que hay detrás de los efectos. Sabemos que la una y las otras existen en la realidad, pero en sí mismas son inaccesibles. Las ciencias naturales no progresaron hasta que re-

nunciaron a descubrirlas y se limitaron a investigar los fenómenos. Es cuando llegaron a su actual grado de certeza y perfección. Lo mismo debe suceder a la filosofía. Hay que renunciar a lo que de suyo es incognoscible para nosotros y limitarnos a la observación de los fenómenos internos. La filosofía debe tener por base la psicología y no pretender rebasar sus límites.

Las ideas representativas.—Reid reacciona sobre todo contra el escepticismo de Hume, pero cree que éste proviene de los principios sensistas establecidos por Locke, según el cual «nosotros no conocemos directamente más que nuestras ideas, las cuales son primitivamente hechos de conciencia de orden sensible, elementos de nuestra vida psicológica». Según Locke, las ideas representativas son necesarias, como una realidad intermedia entre las cosas y nosotros, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Pero esto es una hipótesis que no explica nuestro conocimiento. Si las ideas son realidades distintas, tienen que ser materiales, espirituales, o bien materiales y espirituales a la vez. Pero en ninguno de estos casos se explica cómo puede establecerse la comunicación entre el espíritu y los cuerpos. Si son materiales, ¿cómo influyen en el espíritu? Si son espirituales, ¿cómo representan los cuerpos? Y aunque sean las dos cosas a la vez, el problema queda también sin resolver. Por lo tanto, no es necesaria ninguna realidad intermedia entre nuestro espíritu y el mundo material. Lo mismo puede admitirse que el espíritu se comunica directamente con los cuerpos. Todo conocimiento se resuelve en una percepción inmediata del objeto, sin necesidad de ninguna imagen representativa intermedia entre sujeto y objeto. Hay que suprimir el fenómeno en cuanto aparece el objeto.

Reid opone un realismo natural y espontáneo—un poco ingenuo—al sensismo, al fenomenismo y al escepticismo. Contra Locke niega que nuestra alma sea una simple tabla rasa. La fuente natural de la certeza, en el orden físico, moral y religioso, es el *sentido común* (common sense). No todo nuestro conocimiento procede de la experiencia sensible. Hay un conjunto de creencias naturales sin las cuales nuestro espíritu no puede concebir ni pensar nada.

El sentido común.—Es el grado de inteligencia que basta para obrar con la prudencia común en la conducta de la vida y para descubrir lo verdadero y lo falso en las cosas evidentes, cuando son distintamente concebidas. Es distinto de los sentidos externos e internos y no tiene nada que ver con la κοινὴ αἴσθησις de Aristóteles. Viene a ser una especie de inclinación natural, instintiva, espontánea, de naturaleza racional, por la cual intuimos los primeros principios de la ciencia y la moral. Todo nuestro conocimiento está basado en unos cuantos principios ciertos e inmutables de sentido común (principles of common sense), que son anteriores y superiores a toda filosofía y rigen la actividad y conducta de los hombres en todas las condiciones de la vida. Son como parte integrante de

nuestra naturaleza racional tal como fue creada por Dios. No todo se puede explicar ni demostrar. Al término de toda investigación tropezamos siempre con verdades y principios indemostrables, con hechos simples y primitivos que lo explican todo, aunque ellos mismos sean inexplicables. Todas las ciencias se apoyan en un conjunto de principios simples e indemostrables, sin los cuales no se pueden mantener. Hay leyes fundamentales de la inteligencia, principios de la creencia y verdades de sentido común: principios de veracidad, principios de credulidad, principios de las causas finales. Es preciso admitir su validez, aunque no podamos demostrarlos. También hay que admitir la validez del testimonio de los sentidos, la relación del efecto a la causa, y la de los atributos a la sustancia. Tanto los matemáticos como los físicos parten de principios y verdades primarias que no demuestran. En cambio, los filósofos han discutido la validez de sus principios, dando origen a interminables disputas y a divisiones y tendencias innumerables. La filosofía debe admitir esos principios básicos y primarios, sin detenerse a discutirlos y menos a negarlos. Es suficiente admitirlos en virtud del sentido común.

Reid, contra el sensismo de Locke, distingue dos clases de juicios: unos empíricos, contingentes (que podríamos llamar *a posteriori*, anticipando una denominación kantiana) y que se basan en la experiencia y en la comparación entre ideas particulares. Las ideas no son anteriores, sino posteriores a los juicios. Otros juicios son espontáneos, universales y necesarios, que son admitidos por todos los hombres, y que podríamos llamar *a priori*. Su fundamento cae fuera de la experiencia y tampoco provienen de la reflexión. Son verdades de sentido común, creencias primitivas, principios del conocimiento humano, leyes fundamentales de la inteligencia. Como ejemplo de los primeros indica: 1.º Todo cuanto nos atestigua la conciencia o el sentido íntimo existe realmente. 2.º Los pensamientos de que tengo conciencia son pensamientos de un ser que yo llamo mi espíritu, mi persona, mi yo. 3.º Las cosas que mi memoria me recuerda distintamente han sucedido realmente. 4.º Estamos ciertos de nuestra identidad personal y de la continuidad de nuestra existencia desde todo cuanto nuestra memoria puede recordar. 5.º Los objetos que percibimos por medio de los sentidos existen realmente, y son tal como los percibimos, etc.

El mundo exterior. —Contra el acosmismo de Berkeley y el fenomenismo de Hume defiende Reid la existencia del mundo exterior. Hay que mantener el principio de sustancia, el principio de causalidad y el principio de las causas finales. A pesar de todos los raciocinios de los filósofos, tanto ellos como el resto de la humanidad creen en la existencia de un mundo exterior, de una manera tan firme y tan invencible como la de la suya propia, de suerte que no es necesario demostrarla. El sentido común, actuando, por ejemplo, sobre una sensación de olor, distingue tres cosas: 1.º, el acto de oler como distinto de otros; 2.º, la afirmación de que ese acto es

nuestro; 3.º, la afirmación de que la causa de ese acto viene de fuera. Esto basta para que el sentido común pueda afirmar: 1.º, que nuestras sensaciones se distinguen unas de otras; 2.º, que el *yo* es el sujeto necesario de las distintas afecciones y actos de la conciencia, y 3.º, que la sensación de olor requiere como *causa* un objeto oloroso. Todo lo cual es suficiente para afirmar: 1.º, la existencia de un mundo exterior, de donde proceden las sensaciones; 2.º, la existencia de un yo como sustancia pensante; 3.º, el valor de la experiencia sensible, del principio de causalidad y de los primeros principios racionales.

El yo sustancial.—El sentido común nos manifiesta también la realidad del yo como persona por la identidad indivisible que permanece a través de la existencia continuada. «Yo soy un ser que siente, que obra y que piensa; pero no soy ni pensamiento, ni acción, ni sentimiento. Mis acciones, pensamientos y sentimientos cambian a cada instante, su existencia es sucesiva; pero el *yo* al cual pertenecen es permanente, es el sujeto común de toda la sucesión de pensamientos, acciones y sentimientos que yo llamo «míos». Esta identidad de sujeto permanente la conocemos por la memoria, pero ésta no la constituye, ni tampoco, como quiere Locke, la conciencia de una acción. Esto es tan absurdo como decir que creer en la creación del mundo es lo mismo que haberlo creado. Esta identidad de sustancia personal es el fundamento del derecho, de la obligación y de la responsabilidad.

Moral.—Tenemos también un sentido moral, que sirve para regir nuestra vida práctica. «Por los sentidos externos adquirimos no sólo las ideas primordiales de las diferentes cualidades de los cuerpos, sino también los juicios primordiales, según los cuales decimos que tal cuerpo tiene tal cualidad y tal otro otra; asimismo, por nuestra facultad moral, adquirimos a la vez las ideas primordiales de bien y de mal, de la dignidad o indignidad de una acción, y juzgamos, por ejemplo, que esta conducta es buena y aquélla mala, que tal carácter es meritorio y tal otro indigno». La regla suprema de conducta consiste, pues, en seguir ciegamente lo que nos dicte nuestro sentido moral.

James Beattie (1735-1803).—Nació en Laurencekirk (Kincardineshire). Estudió en Aberdeen y fue profesor de gramática (1758) y después de lógica y filosofía moral en el Marischal College (1760). Buen poeta, y más literato que filósofo. Aplicó a la estética las teorías del «sentido común». Combatió el escepticismo de Hume en su *Essay on the Nature and Immutability of Truth in opposition to Sophistry and Scepticism* (Edimburgo 1770), que le valió una pensión del rey Jorge III y el doctorado *honoris causa* por la universidad de Oxford. *Theory of Language* (1778). *Dissertations Moral and Critical* (1783). *Elements of Science of Moral* (1790-3).—Jorge Campbell (1719-96), *Philosophy of Rhetoric*.—James Oswald († 1793), *An Appeal to Common Sense in behalf of Religion* (1768-72).—Alejandro Gerard

(1728-95), *Essay on Taste* (1756), *The influence of the pastoral office on the character* (1760), *Essay on Genius* (1774).—ADAM FERGUSON (1724-1816). Nació en Logierait (cerca de Perth, Escocia). Siguió la carrera eclesiástica. Estudió en la universidad de San Andrés y en la de Edimburgo, donde fue compañero de Blair, Robertson y Home. Durante diez años fue capellán de un regimiento de escoceses. Profesor de filosofía natural (1759) y filosofía moral (1764) en Edimburgo. Fue secretario de la comisión encargada de concertar la paz con Estados Unidos (1778). En 1785 renunció a su cátedra y le sucedió Dugald Stewart. Viajó por Italia para recoger datos para su *Historia de la república romana. Essay on the History of Civil Society* (1767). *Institutes of moral Philosophy* (1769). *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1783). *Principles of Moral and Political Science* (1792). *Análisis de Psicología* (Pneumatic, 1766). Recomienda vivamente el método baconiano de experiencia y observación de los hechos, tanto en física como en psicología y moral. En el origen de las ideas admite cuatro fuentes de conocimiento: dos primarias e inmediatas (conciencia y percepción) y dos secundarias o mediatas (el testimonio y el raciocinio, que comprende inducción y deducción). En moral hay tres leyes o principios de acción: 1.º, la propia conservación; 2.º, la sociabilidad; 3.º, la ley de perfección o progreso, que es también el fin de la sociedad. Rechaza la teoría de Hobbes del estado natural de guerra de todos contra todos y también el estado natural de Rousseau como distinto y contrapuesto al de civilización. La naturaleza del hombre siempre es la misma, en cualquier tiempo y en cualquier condición, tanto en estado salvaje como civilizado. La humanidad avanza y se perfecciona conforme al desarrollo de la naturaleza. «El individuo tiene que recorrer en cada época el mismo camino que va de la mocedad a la madurez, hasta el punto de que cualquier muchacho de hoy, en su ignorancia, viene a ser un ejemplo de lo que fue el hombre en sus orígenes» *(Essay on the History of civil society)*. Refutó las teorías de Price sobre la libertad civil y religiosa.

DUGALD STEWART (1753-1828).—Es, después de Reid, la figura más notable de la escuela escocesa. Nació, estudió y fue profesor de matemáticas y filosofía moral en Edimburgo (1785-1810). *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (3 vols., 1792, 1814, 1827). *Outlines of Moral Philosophy* (1793). *Philosophical Essay* (1810). *Dissertations exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe* (1815, 1821). *Philosophy of the active and Moral Powers* (1828). Acentúa la tendencia empírica, reduciendo la filosofía a la ciencia del espíritu humano (psicología). La reforma que se ha hecho en la física debe extenderse a todas las ramas del saber, y en especial a la psicología, que debe consistir en la observación empírica y descripción de los fenómenos y en la inducción, ateniéndose sobre todo a las leyes de la asociación de ideas, a la atención y la memoria. Los hechos son distintos en física y en psicología, pero el método debe ser análogo, con lo cual ad-

quirirá verdadero carácter de ciencia. Hay que mantenerse dentro de los hechos y los fenómenos, dejando aparte las cuestiones «metafísicas» sobre la naturaleza de la sustancia. A las cualidades primarias y secundarias de Locke y Reid añade Dugald Stewart las cualidades matemáticas (la extensión y la forma), que son presupuestas por las otras dos. En psicología centró sus esfuerzos sobre las leyes de la asociación de ideas, que divide en naturales (semejanza, analogía, contrariedad, contigüidad en el tiempo y el lugar, semejanza de nombres) y voluntarias (relaciones de causa y efecto, de medio y fin, de premisas y conclusiones). En moral pone el principio racional del deber por encima del interés, del sentimiento y del sentido moral.—JOHN ABERCROMBIE (1781-1844), médico de Edimburgo. En sus *Investigaciones acerca de las potencias intelectuales y la investigación de la verdad* (1830) y *Filosofía de los sentimientos morales* (1832) sigue fielmente a Reid y Dugald Stewart.—JUAN BRUCE (1744-1826), periodista y político: *Primeros principios de la filosofía* (1770), *Elementos de Moral* (1786).

TOMÁS BROWN (1778-1820).—Nació en Kirmabreck, cerca de Edimburgo. Fue discípulo y amigo de Dugald Stewart, a quien sucedió en la cátedra de filosofía moral (1808). A los dieciocho años escribió una refutación de la *Zoonomia* de Erasmo Darwin (1796). Su actitud filosófica marca un alejamiento de las doctrinas de sus antecesores escoceses, inclinándose a una revalorización de las de Hume, a quien defendió en su *Inquiry into the Relation of Cause and Effect* (1804, 1818), donde si bien no admite su doctrina de la causalidad, sostiene que no implica las consecuencias desastrosas que se le han atribuido, y de hecho viene a proponer otra muy parecida. En sus *Lectures on the Philosophy of the Human Mind* (4 vols., 1822) divide la filosofía en cuatro partes: Fisiología del espíritu humano, moral, política y teología natural. Tanto las ciencias físicas como la filosofía versan nada más que sobre los fenómenos, y no pueden penetrar en las esencias de las cosas. Por lo tanto, unas y otras deben tratarse con un mismo método de experiencia y observación, describiendo los fenómenos y buscando la relación de coexistencia o de sucesión entre los efectos y las causas. Los fenómenos psicológicos se dividen en estados externos (sensación) y estados internos, que comprenden los fenómenos intelectuales (sugestión simple: conceptos, imaginación, memoria, costumbre; sugestión relativa: juicio, raciocinio, abstracción, generalización). También son internos los fenómenos morales, que se reducen a las emociones, las cuales pueden ser inmediatas, retrospectivas o prospectivas. A las últimas corresponden las pasiones. Brown soslaya o niega la existencia de la libertad. Considera una equivocación de Reid su interpretación de las ideas intermedias de Locke, tomando por una doctrina positiva lo que no era más que una metáfora o una expresión incorrecta. Rechaza asimismo que conozcamos los cuerpos por una percepción directa e inmediata; los conocemos por el sentido de resistencia. Rechaza también como vacíos de sentido los argumentos metafísicos de la

existencia de Dios, y solamente considera válidas las pruebas físicas: la armonía de las relaciones entre las distintas partes del universo muestra un designio y una inteligencia creadora que no puede ser otra que Dios.

Con la desviación de Brown termina la escuela escocesa, de la cual permanecerá su tendencia empirista a fijarse en los hechos en vez de entregarse a especulaciones abstractas, su preferencia por el método experimental y el predominio de los temas psicológicos, morales y políticos.

Psicología asociacionista

Las teorías sensistas y asociacionistas de Locke dan lugar a una corriente que trata de aplicarlas a la vida psíquica, la cual no sería más que una serie de asociaciones mecánicas de elementos simples, acompañadas de actos nerviosos paralelos y que terminan en un materialismo completo.

David Hartley (1705-57).—Nació en Armley (York). Comenzó la carrera eclesiástica estudiando teología en el Jesus College de Oxford. Pero por no querer suscribir los 39 artículos, la abandonó y se dedicó a la medicina. En sus *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749) se propone dar una explicación de los problemas humanos en el aspecto fisiológico, moral y religioso. Adopta el método analítico y sintético de Newton y se inspira en el sensismo de Locke y en la *Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality* de John Gay (1699-1745), el cual explicaba los sentimientos superiores por la asociación de sentimientos inferiores. Todos los fenómenos internos del alma se reducen a sensaciones e ideas. Las primeras son la única fuente y origen de las segundas. Las ideas se dividen en ideas de sensación e ideas intelectuales, según que se refieran directamente a los objetos sensibles o que tengan caracteres abstractos y universales. La reflexión se reduce a sensación. Las ideas de sensación son los elementos simples de que se componen todas las demás, mediante la asociación entre muchas nociones sensibles. La asociación es una ligazón entre dos ideas dadas simultáneamente, o es una sucesión inmediata.

Hartley no es materialista. Afirma que el alma es inmaterial y que «la materia y el movimiento nunca darán más que materia y movimiento». Pero explica fisiológicamente la sensación de una manera puramente mecánica, como procedente de las vibraciones de las moléculas cerebrales, transmitidas por un fluido especial semejante al éter, y que, repetidas, se funden en una sola vibración. Las vibraciones moderadas producen placer, y las violentas, dolor. La memoria procede de las vibraciones de la sustancia medular del cerebro. Las ideas complejas se forman mediante la asociación por continuidad de las ideas simples. Son una suma de elementos. De esta manera, la vida psíquica se desarrolla gradualmente, ascendiendo de las formas inferiores a las superiores. Los sentimientos primitivos que provie-

nen de los sentidos pueden desarrollarse y convertirse en sentimientos nobles y elevados. La envidia y la crueldad pueden transformarse en sentimientos de benevolencia. Mediante la asociación, el egoísmo puede convertirse en abnegación. La idea de Dios resulta de una suma de infinitas asociaciones superpuestas.

La libertad «filosófica» consiste en el poder de obrar o no obrar, y la «fisiológica», en la facultad de elegir entre motivos diferentes. La primera es contraria a la omnipotencia y a la presencia de Dios. Basta la segunda para salvar nuestra responsabilidad moral. Hartley acude a las pruebas de Clarke para demostrar la existencia de Dios. Dios es la causa suprema, y el fin de la creación es la felicidad universal.

Las teorías de Hartley tuvieron escasa difusión hasta que las adoptó José Priestley (1733-1804), el cual convirtió el asociacionismo en un mecanicismo materialista. Nació en Fieldhead. Fue pastor no-conformista en Birmingham y Londres. Físico y químico eminente. Escribió una historia de la electricidad y aisló el oxígeno. Defendió la libertad religiosa y política y fue ardiente partidario de la Revolución francesa. Sus polémicas y su espíritu batallador y proselitista le acarrearon muchos disgustos y tuvo que buscar refugio en Estados Unidos, donde murió. Sus obras comprenden unos setenta volúmenes.—Como teólogo apoyó a los socinianos, negando el dogma de la Trinidad. Pero defendió la religión contra el escepticismo de Hume (*Letters to a philosophical unbeliever containing an examination of the principals objections to the doctrins of natural religion and specially those of M. Hume*, 1780). Impugnó a Reid, Beattie y Oswald (*An examination of Dr. Reid's Inquiry..., Dr. Beattie's Essay... and Dr. Oswald's appeal to the common sense*, 1774). Les reprocha haber falseado y rebajado la ciencia, sustituyendo la razón por el sentido común. Al pretender simplificarla, lo que han hecho es destruirla, reduciéndola a un conjunto de datos incoherentes, sin orden ni rigor sistemático. Acusado de materialismo, contestó adoptando las teorías asociacionistas de Hartley: *Letters on materialism and Hartley's Theory of the Human Mind* (1776), *Disquisitions relating to matter and Spirit* (1777). Adopta como método los principios de Newton: 1.º No hay que admitir más causas que las necesarias para explicar los fenómenos. 2.º Los mismos efectos deben reducirse a las mismas causas. Para explicar todos los fenómenos basta la causa material. La esencia de la materia es la fuerza. Los átomos son puntos de energía con dos fuerzas: una de atracción y otra de repulsión [2]. La solidez no es la esencia de la materia, sino una cualidad sensible que resulta de la actuación de la materia en los sentidos. No hay ningún motivo para admitir dos clases de sustancia, una material y otra espiritual. Todos los fenómenos psíquicos se explican suficientemente por la materia. La psicología se reduce a la fisiología. No conocemos la esencia de la materia, y por esto no

[2] Una doctrina semejante sostiene Francisco Glisson (1597-1677), médico inglés, en su *Tractatus de natura substantiae energetica, seu Vita naturae eiusque tribus primis facultatibus I Perceptiva, II Appetitiva, III Motiva naturalibus* (Londres 1672).

es lícito establecer una incompatibilidad con el pensamiento, pues no sabemos qué fenómenos es capaz de producir. Admitiendo solamente la materia desaparece un conjunto de cuestiones insolubles; por ejemplo, la de las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Priestley sostiene que el materialismo es más conforme a los datos de la experiencia, a la razón y al cristianismo primitivo que el espiritualismo, el cual procede de la filosofía pagana. La simplicidad del alma es incompatible con la multiplicidad de funciones que le corresponde realizar. La espiritualidad se opone al dogma de la resurrección, pues si el alma sobrevive al cuerpo, o bien recibe inmediatamente la sanción de sus actos morales, y entonces es inútil la resurrección del cuerpo, o bien debe esperar hasta que éste resucite en el día del juicio, lo cual es contradictorio. Si el alma fuera espiritual y distinta del cuerpo, ejercería sus funciones con mayor facilidad a medida que el cuerpo envejece y se debilita, pero por experiencia vemos que sucede lo contrario.

Contra su amigo Price sostuvo la tesis del determinismo y la negación de la libertad. Los hechos y las causas son una cadena que no depende del libre albedrío del hombre, sino tan sólo de la presciencia y la providencia de un Dios bueno y sabio, el cual no puede querer más que el bien para sus criaturas (*The doctrine of philosophical Necessity*, 1777; *Three Dissertations on the doctrine of philosophical Necessity*, 1778).—Le impugnó JUAN PALMER: *Observations on defence of the Liberty of Man, as a moral agent, in answer to Dr. Priestley's Illustrations of philosophical Necessity* (1779) [3].

ERASMO DARWIN (1731-1802).—Nació en Elston. Médico, naturalista, poeta y filósofo. En su obra principal: *Zoonomia, or the Laws of the organic Life* (1794) amplía la teoría de la asociación, dándole un matiz evolucionista. Los instintos se forman por la experiencia y la asociación, bajo el influjo del instinto de conservación y de la acomodación al medio ambiente. Estas cualidades adquiridas pueden transmitirse por herencia. No es imposible que todas las especies procedan de un pequeño número de órdenes naturales multiplicados y diversificados por los cruzamientos. Los vegetales no son más que animales inferiores, con sus sexos y sus amores. Como botánico escribió *Phytologia, or the philosophy of agriculture and gardening* (1800), *The Temple of Nature, or the origin of Society* (1803). Sus teorías evolucionistas fueron recogidas por Lamarck y por su nieto Carlos Darwin.—ABRAHAM TUCKER (= Edward Search, 1705-74). Utilitarista: *The Licht of Nature pursued* (7 vols., 1768-78).

[3] El crudo materialismo de Priestley dio origen a una áspera reacción en que intervinieron: J. BERINGTON, *Letters on materialism and Hartley's theory of the Human Mind* (1776); CAULFIELD, *An Essay on the Immateriality and Immortality of the Soul* (1778); J. WHITHEHEAD, *Answer to Priestley's Disquisitions* (1778); M. DAWES, *Philosophical Considerations*, etc. (1780); R. GIFFORD, *Answer to Dr. Priestley's Disquisitions relating to Matter and Spirit* (1781); TH. COOPER, *Skecht of the Controverse on Materialism* (1789); PISTORIUS, *Notes and additions to Dr. Hartley's Observations on Man* (1791); J. FERRIAR, *An Argument against the Doctrines of Materialism* (1793); J. PURVES, *Observations on Dr. Priestley's Doctrines of Philosophical Necessity and Materialism* (1797) (cf. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts* M. Frischeisen Köhler-Willy Moog, 13.Aufl. [1953] III 371).

CAPITULO XXV

La Ilustración en Francia *

De Inglaterra pasaron a los demás países europeos el libre pensamiento y la filosofía de la Ilustración. El *Ensayo* de Locke fue traducido en 1700 por Coste, y las obras de los deístas ingleses invadieron Francia a través de Holanda. Sus ideas, introducidas por Voltaire y Montesquieu, tuvieron un éxito extraordinario, pero también consecuencias mucho más avanzadas. En Inglaterra apenas habían pasado de combatir la religión cristiana. En Francia llegaron muy pronto a un naturalismo completo y al ateísmo. El terreno estaba bien preparado en el aspecto moral por los lamentables ejemplos de Luis XIV, la regencia y Luis XV, imitados por la aristocracia, cuyos abusos y errores habían ido minando la fortaleza del edificio político, económico y social. «La Revolución fue preparada por sus víctimas» (De Maistre). Un efecto semejante tuvo en el orden doctrinal el racionalismo cartesiano. Su autor se había lisonjeado de que su filosofía sería un arma eficaz para combatir a los «libertinos», pero ya Bossuet había previsto «el gran combate que se preparaba contra la Iglesia en nombre de la filosofía cartesiana».

La Ilustración se presenta en Francia con el carácter de una renovación a fondo de todas las estructuras del pasado, aspirando a una transformación radical del individuo y la sociedad. El optimismo y la confianza en el poder del hombre, la razón y la ciencia, se traduce en una aspiración a un porvenir mejor, a un progreso indefinido, a una sociedad «ilustrada» (éclairée), libre de prejuicios, fanatismos y supersticiones, fraternal, igualitaria, benéfica, democrática y feliz. Para alcanzar ese ideal, los «filósofos» piensan que hay que remover dos grandes obstáculos, contra los cuales centran sus ataques: el *ancien régime*, apoyado principalmente en dos grandes instituciones medievales, la Iglesia y la monarquía, el altar y el trono.

No todos los «ilustrados» coinciden en el mismo grado de fobia contra la Iglesia y la monarquía, como tampoco en su democratismo. Gran parte de ellos pertenecen a la aristocracia. Pero su ideal de libertad, de progreso y felicidad del género

* **Bibliografía:** CAPONE BRAGA, G., *La filosofia francese e italiana del Settecento* 3 vols. (Padua, Cedam, 1941-42); DAMIRON, PH., *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie du XVIII siècle;* ID., *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle* 4.ª ed. (Bruselas 1832); HETZFELD, H., *Geschichte der französischen Aufklärungsphilosophie* (1922); MORNET, D., *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-87)* (Paris 1934)· ROUSTAN, M., *Les philosophes et la société française au XVII siècle* (París 1911).

humano se traduce, por reacción, en una labor demoledora, revolucionaria, en un ataque implacable contra toda clase de religión positiva, y en especial contra el catolicismo y el régimen monárquico. Más o menos conscientemente, los ilustrados preparan la revolución democrática, que, a su vez, será la antecesora de la revolución del proletariado. La consigna era destruirlo todo para reedificar un nuevo mundo, más humano, natural y feliz.

La Ilustración francesa se inaugura bajo la luz de tres sonrisas muy distintas, y a la vez muy semejantes: la erudita y escéptica de Bayle, la «mondaine» e irónica de Fontenelle, y la sarcástica de Voltaire, que se quiebra en estridencias de carcajada. Tres manifestaciones de un mismo espíritu de demolición de los valores del pasado, para abrir los horizontes del reinado de la naturaleza y la razón humana sobre las ruinas del fanatismo y la superstición.

La mayor parte de los «ilustrados» murieron antes de conocer las consecuencias de sus doctrinas en la Revolución francesa. Algunos, como Saint Lambert y Condorcet, tomaron parte activa en ella. El segundo pudo escapar a la guillotina envenenándose. Otros, como Cabanis, Volney, Destutt de Tracy, Laromiguière, pudieron capear el temporal y sortear aquellos años a costa de concesiones, aunque sin renunciar a sus ideas.

PRECURSORES

PEDRO BAYLE (1647-1706) *.—Nació en Carlat (Ariège, Foix). Su padre, ministro calvinista, cuidó de su primera educación. Estudió filosofía en el colegio de jesuitas de Puylaurens (1666-69). Se convirtió al catolicismo, pero retornó al calvinismo un año después (1670). Salió de Francia y se refugió en Ginebra, protegido por Basnage. Enseñó filosofía e historia en la academia protestante de Sedán (1675-81). Pasó a Holanda y enseñó en Rotterdam. Pero, perseguido

* **Bibliografía:** *Ediciones: Dictionnaire historique et critique* 2 vols. (Rotterdam 1695-7); 4 vols. (Rotterdam 1715, 1730); 16 vols. (Paris 1820); *Oeuvres* 4 vols. (La Haya 1737); 5 vols. (Amsterdam 1734 [5]).

Estudios: ANDRÉ, P., *La jeunesse de Bayle, tribun de la tolérance* (Ginebra 1953); BOLIN, W., *Bayle. Sein Leben und seine Schriften* (Stuttgart 1905); CAZES, A., *Pierre Bayle. Sa vie, ses idées, son influence, son oeuvre* (Paris 1905); DAMIRON, PH., *Mémoires sur Bayle et ses doctrines* (Paris 1850); DELVOLVÉ, J., *Essai sur Pierre Bayle. Religion, critique et philosophie positive chez P. Bayle* (Paris 1906); DELBOS, V., *Bayle* (y Fontenelle), en *La Philosophie française* (Paris 1919); DIBON, P., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam* (París, Vrin, 1959); FEUERBACH, L., *P. Bayle: seine Verdienste für die Geschichte der Philosophie* (Ansbach 1838); ID., *P. Bayle nach seinen Momenten dargestellt und gewürdigt* (Leipzig 1884); LABROUSSE, E., *Pierre Bayle* (La Haya, Nijhoff, 1964); MAGNINO, B., *Genesi e significato dello scetticismo di Pietro Bayle:* Giornale critico della filos. ital. (Firenze 1941) sept.-dic.; RAYMOND, M., *Pierre Bayle* (París 1948); ROBINSON, H., *The great comet of 1680. An Episode of the History of Rationalism* (Northfield, Minnesota, 1916); SUGG, E. B., *Pierre Bayle, ein Kritiker der Philosophie seiner Zeit* (Leipzig 1930).

implacablemente por el protestante Jurieu y acusado de ateísmo ante el Consistorio, le fue retirado el permiso de enseñar y la pensión de que disfrutaba (1690). Hacia 1692 comenzó a trabajar en el *Dictionnaire historique et critique*, cuyos dos volúmenes aparecieron en 1695 y 1697. Hasta 1740 se hicieron siete ediciones. Fundó la revista *Nouvelles de la république des Lettres*, que tuvo un éxito extraordinario (1684-87). *Pensées diverses sur la Comète qui parut en 1680* (1683). *Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimbourg* (1682). *Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme* (1685). *Commentaire philosophique* (1688). *Réponses aux questions d'un provincial* (1703).

Actitud.—Bayle posee una amplia, y un poco desordenada, erudición filosófica e histórica, pero carece de convicciones. Desde los veinte años se entregó a la lectura de Montaigne, adoptando su actitud escéptica. En los artículos *Pirrón* y *Zenón* da rienda suelta a su escepticismo. Cree en la razón, pero sólo dentro de ciertos límites, aceptando su incapacidad para descubrir muchas cosas. La razón es más apta para descubrir el error que para hallar la verdad. Vale más para acumular dudas que para afirmar, más para destruir que para edificar. Todas las cuestiones que plantea la filosofía tropiezan con dificultades insuperables. Es muy fácil en cualquier materia acumular opiniones contrarias por ambas partes, que acaban por destruirse unas a otras. La razón tropieza con dificultades y oscuridades en todas las ciencias, en física, lógica y moral. El criterio de evidencia es bueno, pero sólo puede aplicarse a pocas cosas o a ninguna. Cualquier noción—de sustancia, materia, cuerpo, alma—da origen a interminables controversias. Ni siquiera se salvan las ciencias exactas, la aritmética y la geometría. Por lo tanto, «el mejor medio de no ponerse jamás en contradicción consigo mismo consiste en no afirmar nunca nada». La suprema palabra de la filosofía se reduce a repetir: «que sais-je?» En todo hay razones para dudar. La única certeza es la incertidumbre de toda clase de conocimientos.

Procedimiento.—Bayle no suele atacar de frente. Su táctica consiste en plantear problemas por todas partes, en señalar dificultades en todas las cuestiones y contradicciones en todos los sistemas, en confrontar y oponer las doctrinas de suerte que se anulen unas a otras, pero sin manifestar nunca su propio pensamiento [1]. «Yo no soy más que un Júpiter que amontona nubes; mi talento consiste en formar dudas, que para mí no son más que dudas» (carta al P. Tournemine). Acumula antinomias, enfrentando la ciencia y la fe. Hace resaltar la arbitrariedad de los fundamentos del derecho y la política y los absurdos admitidos corrientemente por la costumbre. Su arma favorita es la historia, sometiendo los hechos a una crítica implacable. «No hay nada más insensato que razonar contra los hechos» (a. *Maniqueos)*.

[1] «Enseigne la méthode cauteleuse et fuyante, l'art d'insinuer, de jeter le trouble et le doute dans les esprits pour se dérober ensuite à toute riposte» (J. CALVET, *Littérature française* [París 1929] p.154).

Escepticismo en filosofía.—Todas las cuestiones que se plantea la filosofía tropiezan con dificultades insuperables, La existencia de Dios no es evidente. Se han propuesto muchas pruebas, pero todas han sido destruidas por la crítica de otras escuelas opuestas. El argumento ontológico no vale, porque de la idea de un ser perfecto no se puede concluir su existencia. Tampoco vale el consentimiento universal, porque hay muchos que no creen en Dios. El motor inmóvil de que habla Aristóteles no sirve de nada. ¿Por qué no pueden ser eternos la materia y el movimiento, como han pensado muchos paganos? Tampoco sabemos qué es la naturaleza. «Estoy completamente seguro de que hay muy pocos buenos físicos en nuestro siglo que no estén convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable y que sus resortes solamente son conocidos por Aquel que los ha hecho y los dirige» (a. *Pyrrhon*). Bayle acepta el cartesianismo, pero más como actitud crítica que como doctrina. Descartes estableció una separación entre cuerpo—extensión—y pensamiento. Pero ¿quién nos asegura que los cuerpos no pueden pensar? ¿Por qué no pueden ser animados los átomos, como quizá pensó Gassendi? No sabemos en qué consiste la materia, ni la extensión, ni el movimiento.

El hombre es «el trozo más difícil de digerir que se les presenta a todos los sistemas. Es el escollo de lo verdadero y lo falso; causa embarazo a los naturalistas y a los ortodoxos... Yo no sé si la naturaleza es capaz de presentar un objeto más extraño y difícil de penetrar a la sola razón que lo que nosotros llamamos un animal racional. Tropezamos aquí con un caos más embrollado que el de los poetas». En cuanto a la naturaleza del alma hay argumentos para afirmar tanto su materialidad como su inmaterialidad, su mortalidad como su inmortalidad, su libertad como su sujeción a la necesidad. Las bases en que se apoya la moral son tan poco firmes como las que sustentan a la física. Pero la moralidad no depende de la creencia en Dios. Hay ateos sumamente morales y creyentes perfectamente inmorales.

Escepticismo en religión.—Bayle vive en un ambiente de luchas políticas y religiosas y de discusiones teológicas. Católicos y protestantes se habían encastillado en posiciones cerradas y en sistemas rígidos e irreductibles: Bossuet contra Jurieu, Claude contra Nicole y Arnauld. Su actitud es de repulsa y oposición a todo absolutismo y dogmatismo. Es un incrédulo declarado, pero se coloca en una posición equidistante en las controversias entre protestantes y católicos. No debe aceptarse ningún dogma que no pueda ser admitido por la razón. «La razón es el tribunal supremo que juzga en última instancia y sin apelación todo cuanto cae bajo su jurisdicción». «El único criterio es la propia conciencia, y da lo mismo que sea verdadera o errónea». «Querer forzar la conciencia humana es un atentado contra la verdad». «La religión verdadera, sea la que sea, no debe arrogarse el privilegio de violentar las conciencias ni pretender que las cosas que ella puede hacer inocentemente

resulten delitos al ser realizadas pòr las otras» [2]. «La regla para juzgar en materia de religión no depende del entendimiento, sino de la conciencia». Las verdades religiosas no son evidentes para la mayor parte de los hombres. Por lo tanto, «en cuestiones de religión no se debe otorgar el asentimiento hasta que no se haya conseguido tanta evidencia como la que se encierra en la filosofía de Descartes».

Todas las religiones positivas valen lo mismo y da lo mismo una que otra. Ninguna presenta pruebas de su verdad. Se apoyan en la credulidad humana, cuyo origen es «un respeto ciego por la autoridad de la tradición, que no es más que una afirmación de dos o tres personas, repetida después por innumerables personas crédulas». La Escritura está llena de oscuridades y dificultades inaccesibles a la gente sencilla. La teología es un conjunto de problemas radicalmente insolubles: la existencia y naturaleza de Dios, la creación, el pecado original, la gracia, la libertad, la predestinación, la presciencia divina, la transubstanciación, la presencia real... son misterios que caen fuera del alcance de la razón e incluso la contradicen. Unos afirman que Dios ha creado el mundo desde toda la eternidad y otros que en el tiempo. Pero en ambos casos se mezclan nociones incompatibles: la de eternidad, que no tiene pasado ni futuro, y la de duración, que está constituida por momentos. ¿Cómo un Dios eterno ha podido crear en el tiempo? Tampoco es evidente que lo imperfecto no pueda subsistir por sí mismo. Los hombres podrían quizá ponerse de acuerdo para admitir la existencia de Dios, pero nunca acerca de su naturaleza. ¿Cómo es posible conciliar su inmutabilidad con su libertad, su inmaterialidad con su inmensidad, su presciencia con la libertad de los actos del hombre, su bondad con la eternidad de las penas del infierno? No se puede conciliar la existencia del mal físico y moral con la de un Dios infinitamente bueno, omnisciente y omnipotente. La solución más fácil es la de la «secta infame y abominable» de los maniqueos, que admite la existencia de un principio eterno del mal. «Los maniqueos, con una hipótesis absurda y contradictoria, explican lo empírico cien veces mejor que nosotros, cuando partimos de la hipótesis de un Dios infinitamente bueno y todopoderoso» (a. *Pauliciens*). Pero es evidente que se trata de una posición metafísicamente absurda. Los averroístas admiten un entendimiento universal, y no se puede negar que es una hipótesis muy razonable.

Muchas controversias no dependen más que de prejuicios que enturbian la claridad del juicio. No hay diferencia esencial entre tomistas, jansenistas y calvinistas en las cuestiones sobre la gracia y el libre albedrío. Todos coinciden en atacar el molinismo. Pero después los tomistas combaten a los jansenistas, los jansenistas a los calvinistas y los calvinistas a los otros dos. Por su parte, los molinistas acuden a argumentaciones sofísticas para demostrar que la doctrina de San Agustín no era la misma que la de los jansenistas. Lo que sucede en realidad es que nos empeñamos en ver relaciones

[2] *Critique générale de l'histoire du Calvinisme du P. Maimbourg*, en *Oeuvres* II 69.

entre cosas en que no las hay y diferencias donde realmente no existen.

Así, pues, no hay nada evidente en la religión. Todo son misterios, ante los cuales no cabe más actitud que aceptarlos con modestia por la fe, la cual, por lo mismo, tiene un mérito mayor. Para admitirlos es necesaria la gracia y las luces de la Escritura. Pero con evidente ironía concluye: «El verdadero camino para cortar las dudas es: Dios lo ha dicho, Dios lo ha hecho, Dios lo ha permitido, por lo tanto, es verdadero y justo, está sabiamente hecho y sabiamente permitido» (a. *Rufino)*.

Bayle no sólo separa la religión de la razón, sino también la religión de la moral. Vemos por experiencia que la vida moral no depende de las convicciones religiosas. Los saduceos, que negaban la inmortalidad del alma, eran más morales que los fariseos, que creían en ella. La vida es una lucha de las pasiones contra la conciencia, en la cual ésta claudica casi siempre.

Lo que Bayle pretende en definitiva es poner de relieve la contradicción entre la razón y la fe y la esterilidad de las controversias teológicas de su tiempo. En vez de discutir, hay que ser tolerante con todas las opiniones, pasando de la contradicción a la duda, de la duda a la indiferencia y de la indiferencia a la tolerancia. La tolerancia resulta muy fácil cuando no hay convicciones de ninguna clase. En lugar de controversias, tolerancia. La única manera de vivir en paz es la dulzura, la benevolencia y la tolerancia para con todos. Exactamente ha dicho Voltaire que en ninguna línea de Bayle hay un ataque directo al cristianismo, pero tampoco hay una sola línea que no mueva al escepticismo y a la irreligión. En las *Pensées diverses sur la Comète* afirma que es preferible el ateísmo a la idolatría y a la superstición. Vale más no tener ninguna religión que tener una falsa.

Pero Bayle no afirma que nada de esto sea falso. Se limita a señalar que en todas las cosas se encuentran razones para dudar y que nuestra razón no es capaz de descubrir por sí misma la verdad de ninguna. La consecuencia es que debemos renunciar a tomar a la razón por guía y someter nuestro entendimiento a la obediencia de la fe, la cual, naturalmente, no es la fe religiosa, sino el asentimiento práctico necesario para poder vivir.

Criticismo histórico.—Bayle pretende ser «realista» y atenerse nada más que a los hechos. Se le ha calificado de fundador de la «criba histórica». Somete a una crítica minuciosa e implacable tanto los relatos de los historiadores antiguos (Plutarco, Plinio el Viejo) como las narraciones de la Biblia. «Un historiador que quiera cumplir fielmente con sus funciones debe despojarse del espíritu de lisonja y del espíritu de maledicencia, y ponerse lo más posible en el estado de un estoico, que no es agitado por ninguna pasión. Debe ser insensible a todo lo demás y estar atento tan sólo a los intereses de la verdad. Debe sacrificar a ésta el resentimiento por una injuria, el recuerdo de un beneficio y hasta el amor a su patria... Un

historiador, en cuanto tal, no tiene padre, madre ni genealogía, como Melquisedec. Si se le pregunta: ¿de dónde eres?, debe contestar: no soy francés, ni inglés, ni español, etc. Soy un ciudadano del mundo. No estoy al servicio del emperador ni del rey de Francia, sino al de la verdad. Ella es mi única reina, y solamente a ella he prestado juramento de obediencia» (a. *Usson*). «Yo preferiría que se dijera de mí que no existo a que se diga que soy un mal hombre».

Influencia.—Por su erudición histórica, su aparente imparcialidad, su naturalidad y humanismo, su actitud escéptica, su crítica implacable y su tono suave de ironía, que hiere y cala muy hondo en el espíritu del lector, Bayle es uno de los factores más influyentes en el espíritu de la Ilustración francesa. Tiene un terrible poder de demolición en nombre de la tolerancia y la paz de los espíritus. En su *Diccionario* aprenderán los enciclopedistas a emplear un lenguaje ligero, despreocupado y corrosivo de todos los valores, con una audacia que nada respeta ni ante nada se detiene. Será también el gran arsenal de donde sacará Voltaire sus mejores materiales, convirtiendo su ironía en mordacidad, su crítica en sátira y su escepticismo en irreligiosidad. El ateísmo expuesto en su artículo *Rorarius* fue ocasión para que Leibniz redactara su *Teodicea*. Hasta Montesquieu (*L'Esprit des lois* XXIV 2) y el mismo Voltaire se creyeron en el deber de refutarlo.

MONTESQUIEU *.—Carlos Luis de Secondat, barón de la Brède y Montesquieu (1689-1755). Nació en el castillo de la Brède, cerca de Burdeos. En 1716 fue presidente del parlamento bordelés. Viajó por Holanda, Austria, Hungría, Venecia, Roma y permaneció dos años en Inglaterra, estudiando su constitución política (1729-31). Fue socio de la *Royal Society* de Londres. En 1721 publicó sus *Lettres persannes*, que tienen precedente en los *Amusements sérieux et comiques d'un siamés*, de Du Fresny (1707), donde presenta a dos jóvenes persas viajando por Francia y criticando sus instituciones políticas y religiosas en un tono ligero y mordaz. En las cartas 46 y 83 manifiesta su fe en una divinidad y la necesidad de una religión, pero se burla de los dogmas y prescripciones de las religiones positivas, especialmente del cristianismo. El Papa es «un mago que hace creer que tres no son más que uno». Su religión viene a quedar reducida a un vago deísmo y al amor a la humanidad.

En 1734 publicó *Considérations sur les causes de la grandeur et décadence des Romains*, en que hace alarde de un amplio conoci-

* **Bibliografía:** *Ediciones*: *Oeuvres complètes* 7 vols., ed. E. Laboulaye (París 1875-9); *Oeuvres*, ed. A. Masson, 3 vols. (París 1950-5); *Oeuvres inédites* (París 1892-1900); *De l'esprit des lois*, ed. G. Truc, 2 vols. (París 1945); *El espíritu de las leyes*, trad. S. García del Mazo (Madrid, Victoriano Suárez, 1906).

Estudios: Barrière, P., *Un grand Provincial: Montesquieu* (Burdeos 1946); Cotta, S., *Montesquieu e la scienza della società* (Turín 1953); Dedieu, J., *Montesquieu, l'homme et l'oeuvre* (París 1913, 1943); Duconseil, N., *Macchiavelli et Montesquieu* (París 1943); Durckheim, S., *M. et Rousseau, précurseurs de la sociologie* (París 1892, 1953); Ponteil, F., *La pensée politique depuis M.* (París, Sirey, 1960); Raynomd, M., *Montesquieu* (Friburgo 1946); Sée, H., *L'évolution de la pensée politique en France au XVIII siècle* (París 1925); Sorel, *Montesquieu* (París 1887); Vidal, E., *Saggio sul Montesquieu* (Milán, 1950).

miento de los autores clásicos, con insinuaciones aplicables a la situación de su tiempo. Roma fue grande mientras prevaleció el amor a la patria, al trabajo y a la libertad. La decadencia sobrevino con el lujo, la corrupción, las guerras lejanas y la prepotencia del Estado, que acabó con la pérdida de la libertad bajo el Imperio, en que desembocó la eterna lucha entre el patriciado y las clases populares. «Como en todos los tiempos, los hombres han tenido las mismas pasiones; las ocasiones que producen los grandes cambios son diferentes, pero las causas siempre han sido las mismas».

Su obra principal es *L'Esprit des lois* (1748), fruto de veinte años de trabajo. Quedó tan satisfecho, que le antepuso como lema: «Prolem sine matre creatam. Docuitque maximus Atlas». El éxito fue tan extraordinario, que en año y medio se hicieron veinte ediciones (Ed. G. Truc, 2 vols., París 1945). En ella aborda la empresa, excesivamente ambiciosa, de un estudio comparativo de la sociedad, la ley y el gobierno. Declara que «yo no he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas», pero más que historia es un intento, desde luego prematuro, de filosofía de la historia. No se limita al simple análisis de los hechos históricos, sino que los toma como base para elevarse a principios universales y a generalizaciones demasiado amplias. «Ante todo he examinado los hombres y creído que, en esta infinita diversidad de leyes y costumbres, no eran guiados únicamente por sus fantasías. He establecido los principios y he visto que las cosas particulares se plegaban a ellos como por sí mismas. Las historias de todas las naciones no son más que las consecuencias, y cada ley particular está ligada con otra ley o depende de otra más general» (Prefacio).

Montesquieu no es un revolucionario. Sus teorías son producto a la vez de su estima por la antigüedad y de su entusiasmo por las costumbres e instituciones políticas de Inglaterra, cuyo equilibrio entre ley y libertad admiraba tanto, que, al regresar a Francia, transformó el parque de su castillo en jardín inglés. No se proponía derribar la vieja monarquía francesa, sino reformarla y consolidarla con la división del poder legislativo, judicial y ejecutivo por medio de «funcionarios ilustrados y de una clase de jueces independientes». Pero a pesar de sus buenas intenciones, las condiciones de los tiempos hicieron que sus doctrinas se deslizaran mucho más allá de sus propósitos.

Las leyes, en sentido amplio, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas (I 1). «En este sentido, todos los seres: Dios, el mundo físico, las inteligencias superiores al hombre, las bestias y el hombre, tienen sus propias leyes» (I 1). No existe el azar ni la fatalidad, sino que hay una razón primitiva. Las leyes son las relaciones entre esa razón y los demás seres y de los demás seres entre sí (I 1). «El hombre, en cuanto ser físico, está regido por leyes invariables, lo mismo que los demás cuerpos. En cuanto ser inteligente, viola sin cesar las leyes que Dios ha establecido y cambia las que él mismo establece. Es preciso que él se conduzca, y, sin embargo, es un ser limitado, sujeto a la ignorancia y

al error, como todas las inteligencias finitas; los débiles conocimientos que tiene, los pierde también: como criatura sensible, está sujeto a mil pasiones. Un ser semejante podría en cualquier momento olvidar a su Creador; Dios lo ha llamado a sí por las leyes de la religión. Un ser semejante podría en todos los instantes olvidarse de sí mismo; los filósofos lo han amonestado por las leyes de la moral. Hecho para vivir en sociedad, podría olvidarse de los demás; los legisladores lo han devuelto a sus deberes por las leyes políticas y civiles» (I 1).

Hay muchas clases de leyes. Las *naturales* se derivan de la constitución misma de nuestro ser y son anteriores al establecimiento de la sociedad. Montesquieu rechaza la teoría de Hobbes de que el estado natural haya sido la guerra de todos contra todos. Por el contrario, la primera ley natural era la paz y la igualdad (I 2). El estado de guerra comienza desde el momento en que los hombres se agrupan en sociedad y pierden el sentimiento de su debilidad individual (I 3). De aquí surge la necesidad de leyes positivas, en primer lugar del *derecho de gentes*, común a todos los pueblos, y después del *derecho político* y *civil*, que son propios de cada uno. «La ley, en general, es la razón humana, en cuanto que gobierna todos los pueblos de la tierra, y las leyes políticas y civiles de cada nación no pueden ser sino los casos particulares a que se aplica esa razón humana» (I 3). Las leyes y costumbres de cada país no son productos arbitrarios, sino que dependen de ciertas condiciones naturales y deben ajustarse a las condiciones físicas de cada país. Están en relación con el carácter nacional, con el clima—frío, caliente, templado—, con la religión y el modo de vivir, de suerte que «deben ser de tal manera apropiadas al pueblo para el cual han sido hechas, que es una gran casualidad que las de una nación puedan convenirle a otra» (I 3). En esto consiste el «espíritu de las leyes».

Formas de gobierno.—Hay tres formas de gobierno, y a cada una de ellas corresponde una «naturaleza» y un «principio» diferentes. a) *República:* su naturaleza consiste en que el sujeto del poder es todo el pueblo (democracia) o algunas familias (aristocracia). El principio que la mueve y hace obrar es la *virtud política*, que consiste en el amor a la patria, a la igualdad y a la moderación.—b) *Monarquía:* su naturaleza consiste en que el príncipe tiene todo el poder, pero gobierna conforme a leyes establecidas y con ayuda de poderes intermediarios subordinados (nobleza). «Point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque». De otra suerte, el rey sería un déspota. Su «principio» activo es el *honor*, o sea el prejuicio (préjugé) de cada persona o clase social, que consiste en exigir preferencias y distinciones. «Esta condición, que es perniciosa en una república, tiene buenos efectos en la monarquía y da vida a este gobierno. No es peligrosa, porque siempre puede ser reprimida». Viene a ser como el sistema del Universo, en que hay dos fuerzas que se compensan: la de repulsión, que aleja a todos los cuerpos del centro, y la de atracción, que los vuelve a aproximar (III 7).—c) *Des-*

potismo: su naturaleza consiste en que uno solo gobierna a su capricho y conforme a su voluntad, sin ninguna ley ni regla. Su «principio» es el *temor*, el cual debilita todas las virtudes y anula todo sentimiento de ambición. «En los estados despóticos no hay leyes fundamentales, ni menos depósito de leyes. De aquí proviene que en estos países la religión tiene ordinariamente tanta fuerza y constituye una especie de depósito o de permanencia. Y si no es la religión, son las costumbres que allí se veneran en lugar de leyes» (II 4).

Cada tipo de gobierno debe obrar y legislar conforme a su «principio». En caso contrario, se corrompe. En la república, las leyes deben tener por objeto la *virtud;* en las monarquías, el *honor*, y en el despotismo, el *temor*. En conformidad con esto examina Montesquieu las leyes de la educación, de la administración de justicia, del lujo y leyes suntuarias, de la fuerza defensiva, de la guerra, de la libertad política (III 1). A fin de salvaguardar mejor la libertad de los ciudadanos, deben separarse los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial (XI 6).

La democracia se corrompe cuando se pierde el espíritu de igualdad o cuando se pretende una igualdad exagerada (VIII 2). La aristocracia, cuando el poder de los nobles se convierte en arbitrario y cuando la nobleza se hace hereditaria, convirtiéndose en oligarquía. La monarquía, cuando se suprimen las prerrogativas de las clases sociales o los privilegios de las ciudades, degenerando en despotismo (VIII 6.7.8). El despotismo está ya corrompido por su misma naturaleza (VIII 10).

Las repúblicas deben ser territorios pequeños. Si son grandes, se destruyen por su vicio interno. Si son demasiado pequeñas, corren el peligro de ser destruidas por una fuerza extranjera, aunque esto puede evitarse mediante la federación de varias repúblicas (IX 1). Las monarquías deben ser de mediana extensión. Los grandes imperios, como China, requieren una autoridad despótica (VIII 19).

Montesquieu amaba la libertad, pero declara: «La libertad es el derecho de hacer lo que permiten las leyes. Si un ciudadano pudiera hacer lo que ellas prohíben, ya no tendría libertad, porque los otros tienen ese mismo poder» (XI 3). «En un Estado o una sociedad en que existen leyes, la libertad no puede consistir en hacer cada uno lo que quiere, sino en hacer lo que se debe hacer y en no ser obligado a hacer lo que no se debe querer» (XI 3).

Montesquieu aplica este esquema tan artificioso a la religión, aunque haciendo la salvedad de que no habla como teólogo, sino sólo como escritor político (XXIV 1). Contra la afirmación de Bayle de que era preferible el ateísmo a la idolatría, sostiene que las religiones, aunque sean falsas, sin embargo son útiles para el bien del Estado. «Aun cuando fuera inútil que los súbditos tuvieran una religión, no lo sería que la tuvieran los príncipes... El que no tiene ninguna religión es como ese animal terrible (el león) que no siente la libertad más que cuando desgarra y devora» (XXIV 2). «La religión, aunque sea falsa, es la mejor garantía que los hombres pueden tener de la probidad de los hombres» (XXIV 8). En la *Défense de l'esprit des lois*

rechazó la acusación de no seguir más que la religión natural, pero su mentalidad no está del todo clara. Aplicando su esquema histórico del «espíritu de las leyes», opina que el gobierno despótico le conviene mejor a la religión mahometana, el monárquico a la católica y el republicano a la protestante (XXIV 3.4.5).

FONTENELLE (Bernardo le Bouvier) (1657-1757) *.—Nació en Rouen. Se educó en un colegio de jesuitas y a los trece años ganó un premio de poesía. Su familia deseaba que se hiciese abogado, pero se dedicó a la literatura, componiendo algunas poesías y dramas muy mediocres. Fue el adorno más brillante del salón de Mme. Geoffrin y gala de las tres Academias: la francesa (1691), la de Ciencias (1697), que lo eligió secretario perpetuo, y la de Inscripciones (1701). Detrás de su simpatía personal, su exquisita «politesse», la finura de sus modales y su conversación amable y superficial se encubre un espíritu frío, escéptico, calculador y demoledor. «Todo es incierto..., los hombres son como los pájaros, que siempre se dejan cazar en las mismas redes que antes que a ellos aprisionaron a otros cien mil pájaros de su misma especie. De vez en cuando descubren algunas verdades de poca importancia, pero que resultan divertidas». «Esto significa que no solamente no poseemos los principios que conducen a la verdad, sino que incluso estamos en posesión de otros que se acomodan mejor con el error». «Si los hombres no pueden llegar en ningún orden a ninguna cosa razonable sino después de haber agotado todas las tonterías imaginables, ¡cuántas tonterías diríamos nosotros ahora si los antiguos no las hubieran dicho antes que nosotros y no nos las hubieran quitado, por así decirlo!» «El mundo está más loco y más corrompido que nunca» (*Dialogues des Morts*). Era enemigo de polémicas. Cuando el P. Baltus, S. I., impugnó su *Histoire des Oracles* (1687), escribe: «Yo no tengo en absoluto humor polémico y me disgustan las querellas. Prefiero conceder que el diablo ha sido profeta, ya que así lo quiere el padre jesuita y puesto que él cree que esto es más ortodoxo». Su norma es seguir la razón «despojada de los prejuicios de la educación y la autoridad». Admira a Descartes, en cuanto que personifica la actitud racionalista: «Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois». «Este gran hombre, impulsado por su genio y la superioridad que sentía, abandonó los antiguos para no seguir más que esta misma razón que los antiguos habían seguido; esta feliz audacia, que fue considerada como una rebelión, nos valió una infinidad de conceptos nuevos y útiles sobre la física y la geometría. «Alors on ouvrit les yeux, et l'on s'avisa de penser». Ante la razón caen todas las verdades sobrenaturales. «No existe ninguna de esas verdades que no pueda ser destruida por completo mediante razonamientos metafísicos». De Fontenelle dirá la *Enciclo-*

* **Bibliografía:** CARRÉ, J. R., *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison* (París 1932); DELORME, S., *Tableau chronologique de la vie et des oeuvres de Fontenelle:* Revue d'histoire des sciences et de leurs applications 10 (París 1937) n.4 p.289-299; FLOURENS, *Fontenelle ou de la philosophie moderne* (París 1847); GRÉGOIRE, F., *Fontenelle. Une «philosophie» désabusée* (Paris 1947); LABORDE-MILAN, A., *Fontenelle* (París 1905); MAIGRON, F., *Fontenelle* (París 1906); MARTIN, G., *Retouche au portrait de Fontenelle:* Revue d'Histoire des sciences et de leurs applications 10 (París 1937) n.4 p.310-333.

pedia que «preparó desde lejos, en la sombra y el silencio, la luz con que el mundo debía ser reiluminado insensiblemente». Para él, como para otros muchos, la ciencia debe sustituir a la fe y la religión, y la física se convierte en una especie de nueva teología.

En los *Dialogues des Morts* (1683) propone como ideal un epicureísmo moderado y reflexivo. El único bien de la vida es el placer. «El hombre ha nacido para caminar siempre, sin llegar a ninguna parte». «Las pasiones lo hacen y deshacen todo». «El cuerpo está destinado a recoger el provecho de las pasiones inspiradas por el alma». El verdadero bien consiste en «gozar tranquilamente del presente y continuar su goce hasta el fin». En 1686 publicó en Rotterdam un libro anónimo: *Doutes sur le Système des causes ocasionelles*, contra Malebranche, al que éste contestó con: *Réflexions sur un livre imprimé à Rotterdam intitulé «Doutes sur un Système des causes ocasionnelles.*

Fue un ameno divulgador de ideas científicas y el primero que dio a conocer en Francia las teorías de Newton, aunque siguió siendo cartesiano. Sus *Entretiens sur la pluralité des Mondes* (1686) [3] son una exposición popular de la física y la astronomía, basada en el mecanicismo, conforme a los principios de Descartes, Copérnico y Galileo. «El Universo no es en grande más que lo que es un reloj en pequeño». En su *Théorie des Tourbillons cartésiens* (1699) explica la física celeste a la manera cartesiana, mediante la materia, el movimiento y la fuerza centrífuga, y rechaza la atracción de Newton, que le parece semejante a las entidades ocultas, a las «simpatías» y los «horrores» de la antigua escolástica.

En su *Histoire des Oracles* (1687), calcada sobre *De Oraculis veterum ethnicorum* (1863), del médico holandés Antonio Van Dale (1683-1708), y *L'Origine des fables* (1687), centra aparentemente sus ataques sobre las supercherías del paganismo (le crime des prêtres, leur insolence... leurs fourberies, l'incertitude et la fausseté de leurs réponses auraient donc enfin discredité les oracles), pero en realidad sus críticas recaen sobre el cristianismo y todo lo sobrenatural». La historia de los tiempos primitivos no es más que un conjunto de fábulas, mientras que en la de los tiempos más cercanos se revelan sobre todo las pasiones humanas».

Fontenelle rechazaba toda religión positiva, pero no fue ateo. Admitía la existencia de un Dios creador, arquitecto supremo del universo (*Sur l'existence de Dieu*, 1724). Rechaza las causas finales de Leibniz. El mundo solamente depende de Dios, en cuanto que éste es su arquitecto y ordenador. No valen las pruebas metafísicas, sino solamente las sacadas de la física y la astronomía. Dios interviene en el mundo físico, pero no en el de la historia, que es el reino de las pasiones de los hombres. «La física revela las huellas de la inteligencia y la sabiduría infinitas que lo han producido todo, mientras que la historia tiene por objeto los efectos de las pasiones y los caprichos de los hombres».

3 *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*. Trad. española de Luis Gutiérrez del Arroyo (Madrid, Calpe, 1921).

Su aportación más meritoria son los *Elogios de los Académicos*, que desde 1696 pronunció como secretario perpetuo de la Academia de Ciencias. Entre ellos destacan los de Leibniz y Newton, valiosos por los datos que recoge, pero que debajo de la claridad de su lenguaje revelan que no llegó a penetrar en el pensamiento de sus biografiados.

VOLTAIRE, Francisco María Arouet (1694-1778) *.—Nació en París (o Chatenay, cerca de Sceaux). De los diez a los diecisiete años estudió en el colegio de Louis-le-Grand, regido por jesuitas, donde recibió una excelente educación clásica, y donde, a la vez que se reveló su aguda inteligencia, manifestó ya la torcida inclinación de su carácter (insignis nebulo). Su padrino, el abate de Chateauneuf, lo presentó a los trece años en el salón de la cortesana Ninón de Lenclos (1616-1706), que entonces contaba ochenta y cinco. Apenas salió del colegio comenzó a publicar versos y sátiras, que le valieron el destierro de París (1716) y el encierro en la Bastilla (1717). Una contestación mordaz, pero justa y oportuna, al petulante caballero de Rohan le sirvió para visitar de nuevo en 1726 el mismo alojamiento, después de haber sido apaleado por los criados de aquél. Al salir de la cárcel huyó a Inglaterra (1726), donde entró en relación con los librepensadores, especialmente lord Bolingbroke, Swift y Pope. Leyó las obras de Locke, Newton y Shaftesbury, y tradujo o hizo traducir más tarde las de los principales representantes del deísmo. En sus *Lettres sur les Anglais* (1728) manifestó su entusiasmo por las libertades inglesas: Locke, Newton y Clarke habrían sido perseguidos en Francia, encarcelados en Roma y quemados en Lisboa [4]. Regresó a Francia en 1729 y compuso las tragedias *Brutus* (1730), *Zaïre* (1732) y la *Historia de Carlos XII*, su obra más inofensiva. En su *Épître à Uranie, ou le pour et le contre* (1732) profesa abiertamente el deísmo, contraponiendo la religión natural a la revelada. En 1734 publicó sus *Lettres philosophiques*, que fueron prohibidas y quemadas por orden del Parlamento. Se refugió en Holanda, pero

[4] *Dict. Philosophie*, a. *Newton*.

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres* 1.ª ed., Ginebra 1768-71; ed. de KEHL, 70 vols., 1773; 92 vols., 1785-89; ed. A. BEUCHOT, 72 vols. (París 1828-34); ed. MOLAND, 52 vols. (París, Garnier, 1878-85); *Diccionario filosófico*, trad. J. B. BERGUA (Madrid s. f.); *Diccionario filosófico* (pésima traducción) (Editorial Gassó, Barcelona 1931) 2 vols.; *Cándido o el optimismo*, trad. T. TASSO SERRA (Barcelona, Librería Española, s. f.).

Estudios: ALDINGTON, R., *Voltaire* (Londres 1926); BELLESORT, A., *Essai sur Voltaire* (París 1950); BERSOT, E., *La philosophie de Voltaire* (París 1848); BRANDES, G., *Voltaire in seinem Verhältnis zu Friedrich der Grossen und J. J. Rousseau* (Berlín 1902, 1909, 1923) 2 vols. CARRÉ, J. R., *Consistence de Voltaire: Le Philosophe* (París 1939); CHARPENTIER, J., *Voltaire* (París 1938, 1955); CRAVERI, R., *Voltaire, politico dell'illuminismo* (Turín 1937); CRESSON, A., *Voltaire, sa vie, son oeuvre, sa philosophie* (París, P. U. F., 1948, 1950); CUNEO, N., *Sociologia di Voltaire* (Génova 1938); DESNOISTERRES, G., *Voltaire et la société au XVIII siècle* 8 vols. (París 1867-76); GIRNUS, W., *Voltaire* (Berlín 1947); LABRIOLA, A., *Voltaire e la filosofia della liberazione* (Nápoles 1926); *Voltaire y la filosofía de la liberación* (Buenos Aires 1944); LANSON, G., *Voltaire* (París 1906); LUPORINI, C., *Voltaire et les «Lettres philosophiques». Il concetto della storia e l'illuminismo* (Firenze 1955); MAUROIS, A., *Voltaire* (París 1935, 1947); MEYER, A., *Voltaire: Man of justice* (Nueva York 1945); MORLEY, J., *Voltaire* (Londres 1923); NAVES, R., *Voltaire et l'Encyclopédie* (París 1938); ID., *Voltaire, l'homme et l'oeuvre* (París 1942, 1947); NOYES, A., *Voltaire* (Londres 1936, 1938); PELLISIER, G., *Voltaire philosophe* (París 1908); POMEAU, R., *La religion de Voltaire* (París 1956); STAKEMANN, J. G., *Voltaire Weltbereiter der französischen Revolution* (Berlín 1936); TORREY, N. L., *Voltaire and the english deists* (Nueva Haven 1930); ID., *The spirit of Voltaire* (Nueva York 1947); WADE, O., *Studies on Voltaire* (Princeton 1947).

regresó al poco tiempo, instalándose en el castillo de Cirey-sur-Blaise (Lorena) en compañía de Gabriela Emilia Le Tonnelier de Breteuil, esposa del marqués de Châtelet, cuya amistad compartió con el bizarro militar y filósofo Saint-Lambert [5]. Allí se dedicó al estudio de las ciencias físicas y las teorías de Newton. En 1735 publicó los *Elements de la philosophie de Newton, La Métaphysique de Newton, ou Parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz* (1740), y la novela *Zadig* (1748). En 1749 murió la marquesa de Châtelet, y Voltaire aceptó en 1750 la invitación de Federico II de Prusia, instalándose en Sans-Souci, donde vivió colmado de honores. Allí compuso el *Micromegas* (1752). Pero su violenta *Diatriba del Doctor Akakia* contra Maupertuis desagradó al rey, que la refutó personalmente, y Voltaire tuvo que abandonar Prusia (1753), instalándose en Lausana, donde escribió su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756). Con el producto de sus libros y de hábiles combinaciones financieras adquirió una regular fortuna, que le permitió comprar en 1758 la posesión de Ferney, cerca de Ginebra, donde residió sus últimos veinte años, en la cumbre de la fama y en medio de los halagos y adulaciones que le venían de todas partes. En carta al conde de Argental (22-10-1759) le dice: «Estoy flexible como una anguila, vivo como un lagarto y trabajo siempre como una ardilla». Hizo derribar la vieja iglesia, y construyó otra en que puso esta inscripción: «*Deo erexit Voltaire 1761*». En ese tiempo compuso *Candide ou sur l'optimisme* (1757), *Traité de la Tolérance* (1763), *Dictionnaire philosophique* (1760-64), *Le philosophe ignorant* (1767), *Profesión de fe de los teístas* (1768), *Questions sur l'Encyclopédie, Dialogues d'Evhémere, Réponse au système de la nature* (1772), *De l'âme* (1774).

Después de veintiocho años de ausencia volvió a París para preparar la representación de su drama *Irène*. Se le hizo un recibimiento apoteósico. Recibió la corona de laurel en el teatro. Poco después enfermó, muriendo el día 30 de mayo de 1778, a los ochenta y cuatro años. Pocos días antes había sido iniciado por el matemático Lalande en la logia masónica «Les neuf soeurs». Las versiones acerca de sus últimos momentos son un poco oscuras. Según un testigo, murió «furiis agitatus Orestes». No habiendo hecho una retractación explícita, le fue negada la sepultura eclesiástica, y enterrado en la abadía de Scellières, en que era abad un sobrino suyo. En 1791 sus restos fueron trasladados triunfalmente al Panteón.

Es un magnífico escritor, poeta, novelista, autor dramático, historiador. Posee un ingenio finísimo, rápido y chispeante, una vena satírica inigualada, la gracia y la vivacidad de una expresión clara, flexible, dócil a todos los matices de su voluntad. Es un panfletario brillante y corrosivo, un polemista terrible, rencoroso y vengativo, en cuya pluma la ironía, el sarcasmo y el cinismo se convierten en armas formidables, no sólo contra la Iglesia católica, sino contra sus enemigos, como Rousseau, Maupertuis o Fréron. Pero no es propiamente un filósofo. Maneja pocas ideas, elementales y superficiales,

[5] H. Bellugou, *Un trio singulier. Voltaire et Fréderic II au temps de la marquise du Châtelet* (París 1962).

Carece de una visión sistemática propia. En carta a Federico II le dice: «Écartons les romans qu'on apelle systèmes, Et pour nous élèver, descendons en nous-mêmes». Sus obras filosóficas carecen de profundidad. Pero fue un vulgarizador insuperable de las ideas de Locke y los deístas ingleses, y contribuyó como nadie a difundir el librepensamiento y la incredulidad. «La pobre, la misérrima cosa que es, al fin y al cabo, el volterianismo, apareció y ejecutó la vana gesticulación formal en que consiste, porque los hombres habían dejado de creer»[6].

Lo que en Bayle había sido siembra calculada de dudas y problemas, y en Fontenelle insidias melindrosas, cautelosas y solapadas, se convierte en Voltaire en un ataque abierto, feroz y sin cuartel. Personificó el espíritu de superstición y de intolerancia en la Iglesia católica, con un odio frenético, implacable, sostenido sin vacilación hasta su muerte: «Écrassez l'infame». «Yo he hecho en mi tiempo lo mismo que Lutero y Calvino». «Jesucristo necesitó doce apóstoles para propagar el cristianismo. Yo voy a demostrar que basta uno solo para destruirlo». La burla, el sarcasmo, la ironía, los chascarrillos picantes, las anécdotas históricas, el pretendido análisis «crítico» de los textos sagrados—plagiado de Ricardo Simón y Calmet—son las armas de que se vale para combatir el cristianismo y demoler la Iglesia y sus instituciones. Presenta a Jesucristo como la figura más noble de la historia. Pero sus seguidores han realizado en su nombre los mayores atropellos. El cristianismo es una derivación del judaísmo y el platonismo. Lo mejor de su dogma y su moral se encuentra ya en los filósofos chinos y griegos y en las religiones anteriores. Proclama la tolerancia, pero la practicó con todas las religiones, menos con la cristiana. Para él todas las religiones son equivalentes. Su esencia se reduce al amor de todos los hombres y a practicar la beneficencia.

Fuentes.—La principal en su juventud fueron las lecturas de Bayle y Fontenelle, que después completó con el trato con los deístas ingleses. Sus autores más estimados son Locke y Newton, con cuya física suplantó la cartesiana[7]. «Toda la filosofía de Newton conduce necesariamente al conocimiento de un Ser supremo, que todo lo ha creado y ordenado libremente». En cambio, no disimula su poca simpatía hacia Descartes y Pascal. El abuso que Descartes ha hecho algunas veces de su talento «ha llevado a sus discípulos a precipicios de los que su maestro estuvo muy alejado; yo digo que el sistema cartesiano ha producido el de Spinoza»[8]. Malebranche «sedujo porque era agradable, y Descartes porque era atrevido»[9]. Su animosidad contra Pascal se revela desde su juventud en las *Remarques sur les Pensées de Pascal* (1728). Le reprocha pretender explicar el

[6] J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz* (Buenos Aires 1958 p.386).

[7] «Après tant de courses malheureuses, fatigué, harassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et d'avoir trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke, comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père; je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste, qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas; qui, à la vérité, ne possède pas de richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés, et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation» (*Le philosophe ignorant*, 1766).

[8] *Elementos de la filosofía de Newton* I c.1 p.19 (1772).

[9] *Diccionario de Filosofía*, a. *Cartesianismo*.

misterio del hombre con otro misterio más incomprensible, que es el del pecado original. El pesimismo de Pascal rebaja el valor de la naturaleza humana, que Voltaire opina hay que aceptar tal como es. En el mundo existen ciertamente males; pero hay también cosas buenas y agradables. « ¿Qué hombre razonable se llenará de desesperación porque ignora la naturaleza de su pensamiento, o porque no conoce más que algunas propiedades de la materia, o porque Dios no le haya revelado sus secretos? Tendría también que desesperarse porque no tiene cuatro pies y dos alas... Pensar que la tierra, los hombres y los animales son lo que deben ser en el orden de la providencia, ésa es la idea de un hombre prudente» [10].

Deísmo.—Voltaire creyó siempre en la existencia de Dios y combatió el ateísmo. «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer». Propone la siguiente profesión de fe: «Nosotros adoramos desde el comienzo de las cosas a la divinidad única y eterna, remuneradora de la virtud y castigadora del crimen; hasta aquí todos los hombres están de acuerdo, todos repiten con nosotros esta confesión de fe» [11]. «Siempre he considerado el ateísmo como el mayor de los extravíos de la razón, pues decir que la armonía del mundo no prueba la existencia de un supremo artífice es tan ridículo como necio sería decir que un reloj no prueba la existencia de un relojero». Su demostración se basa en el argumento de los deístas ingleses: «Existe algo. Por lo tanto, existe algo eterno; porque de nada, nada se produce». Si existe el vacío, la materia tiene que ser finita. Y si es finita, es contingente y depende de otro. El movimiento y la atracción no son cualidades esenciales de la materia, sino que le han sido dadas por Dios. La finalidad de la naturaleza revela un artífice supremo inteligentísimo. «Toda obra que nos descubre unos medios y un fin, nos revela un artífice. Este universo se compone de muchos medios, cada uno de los cuales tiene su fin, descubre, pues, un artífice potentísimo e inteligentísimo» [12]. «No resistirá al contemplar los astros y todos los seres animados, y oír la voz interna que le grita diciendo: Dios nos ha creado» [13]. «La casualidad es una palabra vacía de sentido; nada puede existir sin causa. El mundo está gobernado por leyes matemáticas; luego lo organizó una inteligencia. No es un ser inteligente, semejante a mí, el que presidió la creación del mundo, porque yo no soy capaz de crear ni siquiera un albaricoque; luego el mundo es obra de una inteligencia prodigiosamente superior» [14]. «Somos seres inteligentes; luego seres inteligentes no pudieron ser creados por un ser grosero, insensible, ciego; luego la inteligencia de Newton provino de otra inteligencia. Cuando contemplamos una máquina complicada, comprendemos en seguida que es producto de un buen constructor. El mundo es una máquina admirable; luego lo ha construido una gran inteligencia» [15]. Su comparación favorita

[10] *Remarques sur les Pensées de Pascal* VI.
[11] *Profession de foi des théistes.*
[12] *Dict. phil.*, a. *Dieu.*
[13] *Dict. phil.*, a. *Estados. Gobiernos.*
[14] *Dict. phil.*, a. *Philosophie. Ignorance. Infini.*
[15] *Dict. phil.*, a. *Athées.*

es el reloj. Todo el que ve un reloj, cuyas manecillas marcan el tiempo, concluye que ha habido alguno que lo ha hecho precisamente para marcar el tiempo. De la misma manera, basta observar la naturaleza para concluir que ha tenido un autor inteligentísimo que la ha creado y organizado. «Je ne puis songer, que cette horloge existe et n'ait pas d'horloger».

Sabemos que existe Dios, pero ignoramos su naturaleza. «La filosofía nos demuestra que existe Dios, pero es impotente para enseñarnos qué es, qué hace, cómo y por qué lo hace; si está en el tiempo, si está en el espacio, si ha ordenado una vez o si obra siempre, si está o no está en la materia, etc. Para saberlo sería preciso ser él mismo» [16]. «No tenemos noción perfecta de la divinidad. Solamente tenemos de ella sospechas, verosimilitudes y probabilidades» [17]. «Es una temeridad insensata pretender adivinar lo que es ese Ser; si tiene extensión o no, si existe o no en un lugar, cómo existe y cómo obra» [18]. «¿Dónde está el eterno geómetra? ¿Está en un lugar o en todos los lugares sin ocupar espacio?.—No lo sé. ¿Dirige el universo con su propia sustancia?—No lo sé. ¿Es inmenso, sin cualidad ni cantidad?—No lo sé. Lo único que sé es que debemos adorarle y ser justos» [19]. «*La Naturaleza:* Soy el gran todo; no sé nada más. No soy matemática, y todo en mí está organizado con leyes matemáticas. Adivina, si puedes, cómo se hizo esto. *El filósofo:* Pues si eres el gran todo que no sabe matemáticas y tus leyes son profundamente geométricas, es indispensable que exista un Ser eterno geómetra que te dirija, una inteligencia suprema que presida tus operaciones... *La Naturaleza:* ¿Quieres que te diga la verdad? Me han dado un nombre muy impropio. Me llaman *Naturaleza*, y soy toda *Arte*» [20].

El mal.—En los *Elementos de la filosofía de Newton* se enfrenta Voltaire con el ateo que se apoya en la existencia del mal para negar a Dios: «Prefiero admitir la necesidad de la materia y de las generaciones y las vicisitudes eternas, antes que un Dios que habría hecho desgraciados deliberadamente» (I 1). Distingue entre las palabras *bueno* (bon) y *bienestar* (bienêtre). «Tú, que no puedes ser perfecto en nada, ¿por qué pretenderías ser perfectamente feliz?» En el mundo hay más bienes que males, y de hecho pocos hombres desean la muerte. «Quejarse es un placer, pero todavía mayor lo es vivir». Si las historias aparecen como una trama de crímenes y desgracias, es porque no son más que un cuadro de los grandes acontecimientos. Conservamos la memoria de las grandes tempestades, pero en seguida olvidamos la calma. «Estas generaciones continuas, siempre devoradas y siempre reproducidas, entran en el plan del universo» (I 1). Es verdad que «el sistema que admite la existencia de un Dios tropieza con dificultades que tiene que resolver. Pero todos los demás sistemas se encuentran

[16] *Éléments de la philosophie de Newton* I 1.
[17] *Dict. phil.*, a. *Dieu.*
[18] *Dict. phil.*, a. *Dieu.*
[19] *Dict. phil.*, a. *Athées.*
[20] *Dict. phil.*, a. *Nature.*

con absurdos que tienen que devorar» (I 1). Más tarde, el terremoto de Lisboa (1755) le causó una impresión muy profunda, que le hizo inclinarse al determinismo. Dios existe desde toda la eternidad, y todo lo que existe no puede menos de obrar. Es absurda la noción de una causa sin efecto. Por lo tanto, la creación es eterna y necesaria, y también es necesario el mal. Pero Dios no es responsable, porque no lo hace libremente.—En el *Cándido* ridiculizó cruelmente el optimismo de Leibniz. No obstante, Voltaire no tiene un concepto pesimista del mundo. Lo considera como una mezcla tolerable de bienes y de males.

El alma.—Tenemos alma, pero ignoramos su naturaleza. «Es un término vago, indeterminado, que expresa un principio desconocido, pero de efectos conocidos, que sentimos en nosotros mismos» [21]. «No contamos ni con un solo escalón donde afirmar el pie para llegar al vago conocimiento de lo que nos hace vivir y pensar» (ib.). No sabemos si es material o espiritual, mortal o inmortal. «No nos atrevemos a preguntar si el alma inteligente es espíritu o materia, si fue creada antes que nosotros, etc.». «Con frecuencia pronunciamos palabras de las que tenemos una idea muy confusa, y algunas veces ignoramos su significado. ¿No está en este caso la palabra alma?». «Muchos filósofos han escrito la novela del alma. Pero solamente uno (Locke) ha escrito modestamente su historia». En el problema de la libertad llega a un determinismo psicológico [22].

La condición humana.—El hombre, lo mismo que todo cuanto vemos, es un ser mezclado de bien y de mal, de sufrimiento y de placer... Si el hombre fuese perfecto, sería Dios. Las pretendidas contrariedades, que Pascal llama «contradicciones», son los ingredientes necesarios que entran en la composición del hombre, el cual, como el resto de la Naturaleza, es lo que debe ser» [23]. «En lugar de sorprendernos o lamentarnos de las desgracias y la brevedad de la vida, debemos admirarnos y felicitarnos de nuestra felicidad y de su duración. No razonando más que como filósofo, me atrevo a decir que es orgullo y temeridad pretender que por naturaleza deberíamos ser mejor que lo que somos» [24]. «Es absurda la actitud del hombre que se aparta de las cosas para pensar solamente en sí mismo. Nuestra condición es precisamente pensar en los objetos exteriores con los que tenemos una relación necesaria. Es falso que un hombre pueda distraerse de pensar en la condición humana, porque en cada cosa a que aplique su atención la aplica a alguna cosa necesariamente ligada a la condición humana. Pensar en sí mismo, abstrayendo de las cosas naturales, es pensar en nada, y digo completamente en nada, entiéndase bien» [25].

[21] *Dict. phil.*, a. *Ame*.
[22] *Dict. phil.*, a. *Âme. Liberté. Éléments de la phil. de Newton* I 4. *Le philosophe ignorant* 13.
[23] *Remarques sur les Pensées de Pascal* III.
[24] *Ibid.*, XXVIII.
[25] *Ibid.*, XXXVII y XXIII.

Moral.—Dios es el autor del mundo físico, pero no interviene para nada en el orden moral ni en el desarrollo de la historia. No se preocupa lo más mínimo de los animales ni de los hombres que ha puesto sobre la tierra. Ellos son los que deben conducirse de suerte que sea posible la vida social. Son los corderos quienes deben evitar ser comidos por los lobos. «Si un cordero le dijera a un lobo: Faltas al bien moral, y Dios te castigará. El lobo respondería: Yo satisfago mi bien físico, y, por lo que se ve, Dios se preocupa poco de que te coma o no» [26]. No hay ideas innatas, ni en el conocimiento ni en la moral. «¿Quién nos dotó de la idea de lo justo o injusto? Dios, que nos concedió cerebro y corazón. ¿Cuándo nos enseña la razón que existen el vicio y la virtud? Cuando nos enseña que dos y dos son cuatro» [27]. La moral es universal, y en ella no influye la inmortalidad del alma. El criterio del bien y del mal, de lo justo o injusto, es aquello que resulta útil o nocivo al individuo y la sociedad. «Dios dotó a los hombres del conocimiento de lo justo e injusto en todos los tiempos que precedieron al cristianismo. Dios no cambia ni puede cambiar: el fondo de nuestra alma, nuestra razón y nuestra moral serán eternamente lo mismo» [28].

La labor de Voltaire fue ante todo negativa, corrosiva, demoledora, pero no llegó, o no quiso llegar, hasta las últimas consecuencias de sus propios principios. Sin embargo, dejó abierto un amplio cauce por el que discurrirán los filósofos de la Ilustración, los cuales convertirán su escepticismo en negación, su agnosticismo en incredulidad, su deísmo en ateísmo, sus restos de vago espiritualismo en grosero materialismo, su liberalismo en revolución y su relativa tolerancia en persecución sangrienta.

Los «moralistas» *.—Sólo abusivamente puede darse tal nombre a algunos escritores cuyas doctrinas influyeron poderosamente en la mentalidad de los «ilustrados». FRANCISCO VI, duque de LA ROCHEFOUCAULD y príncipe de Marsillac (1613-80). En sus *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1665), escritas después de una intensa vida mundana, traza un cuadro triste, amargo y sombrío de la conducta humana. La fuente interna de nuestras acciones es el egoísmo, la vanidad y el interés. Externamente no se regulan más que por «la fortuna y el honor que gobiernan el mundo» (máx. 435). El fondo común a todas las pasiones es «el amor de sí mismo y de todas las cosas para sí» (n.1). A su vez, las pasiones dirigen todos nuestros juicios y nuestras acciones. No hay batalla de las pasiones contra la razón, sino de unas pasiones contra otras, y éstas no son

[26] *Traité de Métaphysique* 9.
[27] *Dict. phil.*, a. *Juste et injuste*.
[28] *Dict. phil.*, a. *Morale. Locke*.

* **Bibliografía:** Textos de La Rochefoucauld, La Bruyère y Vauvenargues en *Moralistes français* (París, Firmin Didot, 1841); VAUVENARGUES, *Oeuvres*, ed. P. VARILLON, 3 vols. (París 1929); BOREL, A., *Essai sur Vauvenargues* (Neuchâtel 1913); LENOIR, R., *Les historiens de l'esprit humain* (París 1926); MERLANT, J., *De Montaigne à Vauvenargues* (París 1914); PALÉOLOGUE, G. M., *Vauvenargues* (Paris 1890); ROCHEBLAVE, S., *Vauvenargues ou la symphonie inachevée* (París 1934); SOUCHON, P., *Vauvenargues, philosophe de la gloire* (París 1947); VIAL, F., *Une philosophie et une morale du sentiment. Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues* (París 1938); WALLAS, M., *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues* (Cambridge 1928).

más que los «diversos grados de calor o frialdad de la sangre» (n.2). Lo que llamamos virtud, prudencia, desinterés, no es más que pura apariencia. Todo se reduce a la organización de nuestro cuerpo. Pinta una realidad menospreciable para darse la satisfacción de despreciarla. Es el precursor de los sensistas y materialistas.—Cosa semejante hay que decir de JUAN DE LA BRUYÈRE (1639-96), nombrado preceptor del duque de Borgoña por intercesión de Bossuet. Sus *Caractères* son un conjunto de cuadros, inspirados en Teofrasto, que debieron su éxito en gran parte a la curiosidad con que sus contemporáneos buscaron en ellos malignamente retratos de personajes conocidos. Es un escritor irónico, incisivo, observador agudo, pero superficial y carente de profundidad psicológica. Pesimista, a la manera de Pascal, pero sin la elevación de éste. «No hay para el hombre más que tres acontecimientos: nacer, vivir y morir; pero no se siente nacer, sufre al morir y se olvida de vivir». No obstante, combate el ateísmo de los *esprits forts*. «La imposibilidad en que yo estoy de probar que Dios no existe, me descubre su existencia. Yo siento que hay un Dios, y no siento que no lo hay; todos los raciocinios me resultan inútiles; yo concluyo que Dios existe; esta conclusión está en mi naturaleza; yo he recibido sus principios demasiado fácilmente en mi infancia, y después los he conservado demasiado naturalmente en una edad más avanzada, para poder sospechar que son falsos». Para corroborarlos acude a las pruebas cartesianas: «Yo pienso, luego Dios existe; porque lo que yo pienso en mí no lo debo a mí mismo..., lo debo a un ser que está por encima de mí y que no es materia, y este ser es Dios».—De un carácter muy distinto es el moralismo de LUCAS DE CLAPIERS, marqués de VAUVENARGUES (1715-47), de cuya *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746) decía su amigo Voltaire que era «un des meilleurs livres que nous ayons en notre langue». Con razón añade: «J'ai admiré de nouveau cette belle âme si sublime, si éloquente et si vraie; cette foule d'idées, neuves ou rendues d'une manière si hardie, si précise; ces coups de pinceau si fiers et si tendres». Después de su muerte aparecieron *Réflexions et Maximes*. Conserva reminiscencias de Pascal (Les grandes pensées viennent du coeur; La raison ne connait pas les intérêts du coeur; Le bon instint n'a pas besoin de la raison, mais il la donne), pero reacciona contra su pesimismo y revaloriza la grandeza y dignidad de la naturaleza humana: «Il n'y a pas de contradictions en la nature». Rechaza el pirronismo pascaliano y confía en la razón: «Toda costumbre supone anteriormente una naturaleza, y todo error una verdad». La razón es un don de la naturaleza, pero hay que reconocer que su alcance y su eficacia son limitados: «La raison nos trompe plus souvent que la nature». La razón debe completarse con el sentimiento (coeur). Divide su obra en tres partes. El primer libro trata de las cualidades del espíritu; el segundo, de las pasiones, y el tercero, de las virtudes o de los principios del bien y el mal moral. En las *Réflexions et Maximes* (1746) abundan los pensamientos profundos, bellamente tallados, envueltos en un tono de resignada melancolía y de sincera fe cristiana. «Algunos autores

tratan la moral como se trata la nueva arquitectura, en que sobre todo se busca la comodidad»[29]. «El pensamiento de la muerte nos engaña, porque nos hace olvidarnos de vivir» (143). «Para ejecutar grandes cosas hay que vivir como si nunca hubiéramos de morir» (142). «El que sabe sufrirlo todo, puede atreverse a todo» (189). «Es falso que la igualdad sea una ley de la naturaleza. La naturaleza no ha hecho nada igual. Su ley suprema es la subordinación y la dependencia» (227). «La razón hace los filósofos, y la gloria los héroes, pero sólo la virtud hace sabios» (530). «La verdad es el sol de las inteligencias» (584). «Los grandes hombres hablan como la naturaleza, sencillamente» (85). «La única prueba del genio es la invención» (214). El moralismo humanista y activístico de Vauvenargues le lleva a veces a expresiones un poco fuera de la ortodoxia, pero siempre en un tono muy distinto del de los dos anteriores y de los «moralistas» típicos de la Ilustración, anticipándose a Rousseau y al Romanticismo.

CAPITULO XXVI

Los enciclopedistas*

La Enciclopedia.—Es el símbolo más exacto del espíritu de la Ilustración francesa. A mediados del siglo, los «filósofos» eran ya lo bastante numerosos para darse cuenta de sus fuerzas y posibilidades. La gran empresa de la *Enciclopedia* fue el aglutinante o el banderín que sirvió para agruparlos en una obra común, dándoles la cohesión necesaria para atacar a fondo las antiguas instituciones y propagar abiertamente sus propósitos renovadores de la ciencia, del hombre y de la sociedad. Fue el instrumento más eficaz para llevar a cabo su labor demoledora en la batalla contra el cristianismo. La ocasión se la proporcionó Le Breton, librero de París, el cual tuvo la idea de publicar una traducción francesa de la *Cyclopaedia or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, de Efraim Chambers, 2 vols. (Londres 1727-8). Solicitó la cola-

[29] *Moralistes français*, ed. Didot (Paris 1836); *Oeuvres*, ed. Gilbert, 2 vols. (Paris 1857). CARMELO FERRO, *Il moralismo de Vauvenargues*: RFNS 38 (Milán 1946) 85-122.

* **Bibliografía:** BRUNETIÈRE, F., *Les origines de l'esprit encyclopédique*; CHARLIER, G., y MORTIER, R., *Une suite de l'Encyclopédie, le «Journal Encyclopédique» (1756-1793)* (París 1952); DUCROS, L., *Les Encyclopédistes* (París 1900); DUPRAT, P., *Les encyclopédistes, leurs travaux, leur doctrine, et leur influence* (Paris 1865); COLOMA, L., S. I., *El marqués de Mora* (Madrid 1903); EWALD, O., *Die französische Aufklärungs Philosophie* (Munich, Reinhardt, 1924); FABRE, J., *Les pères de la Révolution (De Bayle a Condorcet)* (París 1910); HARZFELD, H., *Geschichte der französische Aufklarung* (1922); HUBERT, R., *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie* (París 1923); MORNET, D., *Les origines intellectuelles de la révolution française (1715-1787)* (París 1933); ROUSTAN, M., *Les philosophes et la société française au XVIII siècle* (Lyón 1906); ID., *The Pioneers of the French Revolution*, trad. inglesa por F. WHITE (Boston 1926); SCHARGO, N. N., *History in the «Enciclopaedia»* (Nueva York 1947); VENTURI, F., *Le origini dell'Enciclopedia* (Firenze 1946).

boración de Diderot, pero éste y D'Alembert le propusieron un plan mucho más amplio y ambicioso, y se encargaron de buscar colaboradores. El propósito era una gran obra literaria y científica, en que se recogieran ordenada y sistemáticamente todos los conocimientos humanos. Como hace observar P. Hazard, era un propósito que respondía a las exigencias de la época. En el Renacimiento se pedían diccionarios de lenguas antiguas, en el siglo XVI diccionarios de lenguas nacionales, más tarde diccionarios históricos y críticos. Finalmente, diccionarios de artes, de comercio, de geografía, y «se deseaba uno que contuviese a los demás, capaz de saciar el apetito de saber que excitaba los espíritus» [1].

Sus inspiradores, que imprimieron su espíritu en la obra, fueron Diderot y D'Alembert, los cuales sabían perfectamente lo que querían y a dónde se dirigían. El primero la planeó, dirigió y escribió 990 artículos. Esto es lo que da una cierta unidad y cohesión a una obra tan amplia y sobre temas tan variados. Los demás colaboradores, entre los que figuran los nombres más sonoros de aquel tiempo, y algunos eclesiásticos, pasan a un plano muy secundario.

No se trataba simplemente de hacer una recapitulación de los conocimientos humanos, semejante a otras enciclopedias, por ejemplo, la de Alsted, que habían ido apareciendo desde el siglo XVII, sino también de presentar una especie de alarde del poder y las conquistas de la razón humana hasta aquel tiempo. Debajo de la aparente erudición es fácil entrever el propósito de hacer resaltar lo que había de caduco en muchas creencias y doctrinas y la necesidad de rehacer muchas leyes, opiniones e instituciones, abriendo el camino a un uso libre de la razón, emancipado de prejuicios y supersticiones de orden religioso. El prospecto, redactado por Diderot, apareció en octubre de 1750. D'Alembert antepuso el discurso preliminar, que viene a ser como el plan general de la obra, la cual se titulaba: *Encyclopédie, ou Dictionnaire raissoné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot... quant à la part mathématique par M. D'Alembert.* El valor científico de sus artículos es muy desigual. Su carácter es más bien de divulgación, en muchos casos bastante superficial. Copiaron, plagiaron y saquearon a manos llenas otros autores y publicaciones (Buffier, Basnage, Furetière, Journal de Trévoux, etc.). Pero contribuyó a difundir numerosos conocimientos prácticos. Como observa Voltaire, en un solo artículo (poudre) los cortesanos

[1] P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII siècle* (Paris 1946) I p.274.

podían aprender cómo se hacía la pólvora para los cañones, y las cortesanas, las mejores clases de polvos para embellecer su cutis. Los enciclopedistas «trasladan a los estudiosos, de la gélida atmósfera de las áridas discusiones académicas, a la más templada y fecunda de los problemas concretos de la vida» [2].

Pero la *Enciclopedia* marca una nueva época en la cultura europea, como síntesis y expresión acabada de los principios y el espíritu de la Ilustración. No ataca de frente al cristianismo. Pero su propósito es levantar un nuevo edificio sobre las ruinas de todo el pasado. Cabanis la califica de «Sainte Confédération contre le fanatisme et la tyrannie» [3]. Según Diderot, el centro de todo es el hombre: «¿Por qué no introduciríamos al hombre en nuestra obra como está situado en el universo? ¿Por qué no haríamos de él un centro común?» De hecho fue el gran vehículo para la difusión de ideas materialistas y antireligiosas. Muchos de sus colaboradores estaban afiliados a la masonería. La mayor parte profesaban el deísmo, y algunos llegaban al ateísmo más radical.

El primer volumen, dedicado al conde D'Argenson, ministro de la Guerra, apareció en París en 1751, y el segundo en 1752. Pero fue suspendida, y su publicación se reanudó gracias a la protección de la marquesa de Pompadour († 1764). El tercero apareció en 1753, y así sucesivamente, uno por año, hasta el séptimo (1757). Entre sus suscriptores figuraban las casas más aristocráticas de Francia. Tanto por la oposición que encontró en el exterior como por discrepancias entre sus colaboradores, fue suspendida en el séptimo volumen. D'Alembert se retiró, quedando solo al frente Diderot hasta el final. En 1759 el Gobierno prohibió la publicación de más volúmenes hasta que toda la obra estuviese terminada. En 1765 aparecieron juntos los diez restantes (8-17), a los que siguieron otros once de planchas en cobre (1762-1772) y cinco de suplementos (Amsterdam 1776-1777). En 1777 fue reimpresa en Ginebra en 39 volúmenes. F. Monchon hizo la Tabla analítica (2 vols., Amsterdam 1780). Pronto aparecieron cuatro traducciones extranjeras; una, parcial, española.

En los tres primeros volúmenes colaboraron: Diderot, D'Alembert (Discurso preliminar y artículos sobre matemáticas puras y aplicadas: *Genève, Espectacles)*, César Chesneau Dumarsais (1676-1756) *(Abstraction, Éducation,* y otros sobre gramática), Daubenton, colaborador de Buffon; Rousseau *(Mu-*

[2] BIANCA MAGNINO, *Iluminismo y Cristianismo* (trad. de Fermín de Urmeneta [Barcelona, ELE, 1963] III p.8).
[3] *Rapports du physique et du moral de l'homme.* Introduction.

sique, Économie politique), abate Juan Martín de Prades *(Certitude)*, Buffon *(Nature)*, Elías de Jaucourt (artículos sobre física, química, botánica, fisiología, patología e historia natural), Grimm [4], Jacques André Naigeon *(Âme)*. En el tercer volumen: Holbach, Le Condamine, Marmontel (1723-69), Langlet-Dufresnoy *(Histoire)*, Condillac, Jorge Leroy *(Châsse, Fermier, Forêt, Instinct)* [5]. En el cuarto: Carlos Pinot, Duclos *(Déclamation des anciens)*; Boulanger *(Corvée, Déluge, Société)*, Voltaire (varios artículos en los primeros volúmenes), Montesquieu *(Goût)*, conde de Tressan, presidente de Brosses, abate Morellet *(Fatalité, Figures, Fils de Dieu, Foi, Fondamentaux articles, Gomaristes)*, abate Raynal, Danville, Francisco Quesnay *(Grains, Fermiers)*, Jacques Necker (1732-1804) *(Frottement)*, Turgot *(Cotton, Existence, Etymologie, Expansibilité, Foires, Fondations, Marchés)*, abate Yvon *(Âme, Athées)*, abate Mallet, Francisco Vicente Toussaint (varios artículos de derecho bajo el seudónimo de Panage, traducción griega de su nombre) [6].

DIONISIO DIDEROT (1713-84) *.—Nació en Langres. Se educó en el colegio de jesuitas de Louis-le-Grand. Su primera obra fue una traducción libre de Shaftesbury: *Essai sur le mérite et la vertu* (1745). *Pensées philosophiques* (La Haya 1746). *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (Londres 1749), que le valió seis meses de reclusión en la cárcel de Vincennes, adonde fue a visitarle su entonces amigo Rousseau. *Promenade d'un sceptique* (compuesta en 1747, publicada en 1830). Desde 1745 se dedicó a la preparación y edición de la *Encyclopédie sur Lettres sur les sourds-muets* (1751), que sugirieron a Condillac la idea de su estatua. *Pensées sur l'interprétation de la Nature* (Londres 1754). *Entretiens entre D'Alembert et Diderot* (1769). *Le rêve de D'Alembert* (1769). *La suficiencia de la religión natural* (1770). *Supplément au voyage de Bouganville* (1772). *Essai de peinture. Le neveu de Rameau.* Otras obras fueron publicadas por

[4] MELCHOR GRIMM (1723-1807). Alemán, natural de Ratisbona. Perseguidor implacable de Rousseau. Afirma que «la única moral consiste en seguir las inclinaciones de su corazón».

[5] JORGE LEROY (1723-89), *Lettres sur les animaux* (1781). Sigue a Condillac y rechaza el automatismo cartesiano.

[6] TOUSSAINT (1715-72). Su libro, *Moeurs* (París 1748), fue condenado y quemado por orden del Parlamento.

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres* 6 vols. (Amsterdam 1772); ed. NAIGEON, 15 vols. (París 1789); ed. ASSÉZAT y TOURNEAUX, 20 vols. (París 1857-77); ed. A. BILLY (París 1952); *Correspondance avec Grimm* 5 vols. (París 1829); *Correspondence*, ed. A. BABELON (París 1931).

Estudios: BARKER, J. E., *Diderot's Treatment of the christian Religion* (Nueva York 1931); BILLY, A., *Vie de Diderot* (París 1943); CRESSON, A., *Diderot* (París 1949); COLLIGNON, A., *Diderot* (París 1895); DUCROS, L., *Diderot* (París 1894); GILLOT, H., *Denis Diderot. L'homme. Ses idées philosophiques, esthétiques et littéraires* (París 1938); HERMAND, P., *Les idées morales de Diderot* (París 1923); LE GRAS, F., *Diderot et l'Encyclopédie* (Amiéns 1928); LEFEBVRE, H., *Diderot* (París 1949); LUC, J., *Diderot. L'artiste et le philosophe* (París 1938); LUPPOL, I. K., *Diderot. Ses idées philosophiques* (París 1936); MESNARD, P., *Le cas Diderot. Étude de caractérologie littéraire* (París 1952); MORLEY, J., *Diderot and the Encyclopedists* 2 vols. (Londres 1878); ROSS, C., *«Aufklärung» e «Encyclopédie». Diderot e Lessing* (Turín 1955); SCHEYER, *Diderot als universaler Denker* (Berlín 1932); VENTURI, F., *La jeunesse de Diderot*, trad. de E. BERTRAND (París 1939).

Naigeon después de su muerte. De 1773 a 1774 residió en San Petersburgo, invitado por Catalina II. Es un excelente escritor, agudo y mordaz, muy estimado por Goethe. Gran conversador, fue ornato de los salones filosóficos, donde brilló por su erudición y la gracia de su ingenio. Mme. d'Epigny decía «c'est un génie transcendant comme il n'y a pas deux dans ce siècle»; «cuatro líneas suyas hacen pensar más que un volumen entero de otros autores». Como pensador carece de originalidad. Voltaire decía de él que «c'est un four ou rien ne cuit». No dejó ninguna obra sistemática. Carece de fijeza de pensamiento y está influido sobre todo por Hobbes, Locke y Shaftesbury. Fue pasando sucesivamente del deísmo al ateísmo, hasta terminar en una especie de panteísmo naturalista, en que la única realidad y la única norma de moral y de estética es la naturaleza o el Todo, que se identifica con Dios.

Desprecia las abstracciones y rechaza toda idea metafísica. «Las abstracciones, que propiamente no existen, han ocupado a los mejores pensadores durante demasiado tiempo y con poco provecho. Solamente existen reticencias habituales, que hacen el lenguaje más cómodo... Cualquier abstracción no es más que un símbolo carente de contenido ideológico». Se han multiplicado las palabras, en vez de adelantar en el conocimiento de los hechos y de las cosas, que es a lo que debe dedicarse la filosofía. Los «metodistas», en vez de reformar sus nociones sobre los seres, parece que se proponen modelar los seres sobre sus nociones» [7]. No cree ni siquiera en las matemáticas, porque se recluyen en sus propios conceptos y abandonan el estudio directo de la naturaleza. «Casi me atrevería a asegurar que dentro de cien años no se hallarán ni tres grandes geómetras en Europa» [8]. Las ciencias del porvenir son la moral, las letras, la historia natural y la física experimental. Es preferible el método experimental de observación, en el cual concurren la percepción y el raciocinio, la inducción y la deducción, partiendo de la experiencia y pasando de unas experiencias a otras por medio de la razón. Hay que estudiar la natutaleza como observadores, no como intérpretes, pasando indefinidamente de unos hechos a otros. Los hechos particulares son la verdadera riqueza del observador. Las cosas particulares cambian sin cesar. No podemos tener un conocimiento fijo y por conceptos estables de una naturaleza que está en perpetua mutación. Solamente permanece el Todo infinito. La inteligencia humana debe limitarse al estudio de la naturaleza, fuera de la cual no existe nada, ni menos un Ser Supremo. «Ese Dios lo sustituyo por la sensibilidad, que es una prerrogativa de la materia... No existe otra sustancia en el universo ni en el hombre. El organillo de calle es de madera, y el hombre es de carne, pero tanto uno como otro tienen un mismo origen y una misma meta».

La naturaleza (el Todo) es la gran fuente y el principio de todas las cosas. Todo cuanto cae fuera de la naturaleza carece de sentido.

[7] *Interprétation de la Nature.*
[8] *Discours sur l'Encyclopédie.*

Diderot rechaza el concepto cartesiano que reducía la materia a extensión. Materia y movimiento no son cosas opuestas. Por el contrario, la actividad y la fuerza son dos propiedades fundamentales y eternas de la materia. «La fuerza que actúa sobre la molécula se agota, pero la fuerza íntima de la molécula no se agota nunca, porque es inmutable y eterna. Esas dos formas producen dos especies de «nisus»: la primera, uno que cesa; la segunda, otro que no cesa jamás. Por lo tanto, es absurdo decir que la materia tiene una oposición real al movimiento» [9]. Diderot sustituye las mónadas de Leibniz por átomos dotados de sensibilidad. La unidad de la naturaleza proviene de la fuerza y la actividad, que viene a ser algo así como un alma universal. La vida y el espíritu de la materia son eternos. Es posible que en el caos de la materia hayan existido desde toda la eternidad elementos o gérmenes dotados de vida y de conciencia, los cuales se han ido agrupando hasta llegar a ser animales y hombres, siguiendo las leyes de un desarrollo evolutivo. La vida y la sensibilidad no son producto de un proceso mecánico, sino un tránsito del estado potencial de una forma a un estado actual, que se realiza cuando se dan las condiciones necesarias. Hay una energía muerta, y otra energía viva. Hay también una sensibilidad inerte (potencial), y otra activa (actual). Una misma es la naturaleza de los animales y la de los hombres. Solamente se diferencian en el grado mayor o menor del desarrollo de la sensibilidad. «Todo animal es, en más o en menos, un hombre; todo mineral es, en más o en menos, una planta; toda planta es, en más o en menos, un animal». El paso de la forma potencial a la actual lo vemos realizado cada vez que un organismo transforma el alimento en sangre y en nervios. La vida no es más que una sucesión de acciones y reacciones. No hay un alma distinta y separada del cuerpo, ni menos inmortal. En la *Enciclopedia* (a. *Alma)* calla por completo todo cuanto se refiere a una vida más allá de la muerte. Solamente habla de la «permanencia en la memoria de las generaciones futuras».

Religión.—Diderot abandonó muy joven el catolicismo y fue pasando del deísmo al ateísmo, hasta terminar en una especie de panteísmo naturalista. En las *Pensées philosophiques sur l'interprétation de la nature* (1754) se refiere todavía a la existencia de Dios y a una religión natural. La existencia de Dios se demuestra mejor por la física experimental de Newton que por las especulaciones de Descartes y Malebranche. Gracias a aquél, «el mundo ya no es un dios, sino una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus muelles y sus pesas», que, por lo tanto, reclama un artífice creador (*Pensées* 18). La religión natural, que une a todos los hombres, debe suplantar a todas las religiones positivas, exclusivistas e intolerantes, que los dividen y separan. La divinidad no habita en los templos, sino en la inmensidad abierta de la naturaleza. «Los hombres han expulsado de entre ellos a la divinidad; la han relegado dentro de un santuario; los muros de un templo limitan su vista; ella no existe

[9] *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement.*

más allá de esto. ¡Insensatos! Destruid esos recintos que estrechan vuestras ideas. Ensanchad a Dios. Vedlo por todas partes donde El está, o, si no, decid que no existe». Más tarde abandonó el deísmo y la religión natural, adoptando el ateísmo. «Dios es una máquina absolutamente perversa e inservible». La hipótesis de Dios es causa de todos los males y entorpece el progreso científico. La naturaleza y la vida son eternas. «Dondequiera que se admita la existencia de Dios queda descompuesto el orden natural de nuestros deberes y corrompida la moral. Hay que sacudir el yugo de toda religión y libertarse de toda clase de superstición. Los preceptos de la religión entorpecen y contrarían la evolución natural del individuo. No basta el deísmo, el cual corta las doce cabezas de la hidra, pero vuelven a rebrotar otra vez».

Finalmente, terminó en un panteísmo naturalista. La naturaleza es el único Todo. No existen los individuos, solamente existe la naturaleza, el gran Todo, que es una cadena ininterrumpida, entre cuyos eslabones no puede haber ningún vacío. «Ne convennez-vous pas que tout tient dans la nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous donc dire avec vos individus? Il n'y en a point, non, il n'y en a point. Il n'y a qu'un seul grand individu: c'est le Tout».

Moral.—El hombre busca la felicidad. «Epicuro es el único entre todos los filósofos antiguos que ha sabido conciliar su moral con lo que él podía considerar como el verdadero bien del hombre, y sus preceptos con los apetitos y las necesidades de la naturaleza» (a. *Épicure)*. Pero Diderot disiente de Helvetius en que éste ponía en el placer físico el único bien del hombre. El móvil moral no es solamente el egoísmo y el propio interés. Ensalza las virtudes de la humanidad, la benevolencia y el propio sacrificio. «¿Cómo reduciríais vos, en último análisis, a los placeres sensuales, sin un lastimoso abuso de las palabras, este generoso entusiasmo que expone (a los filósofos) a la pérdida de su libertad, su fortuna, su honor y hasta su vida?» Su ideal es la unión de la moral y la belleza. La vida moral debe consistir en el retorno a la naturaleza y en un justo equilibrio, en que se logra la armonía entre las pasiones. La actividad de la naturaleza se manifiesta en el hombre mediante sus instintos y pasiones. El que consiguiera aniquilarlas sería un verdadero monstruo. «Es una locura proponerse vencer las pasiones» *(Pensées* 5). Las pasiones crean en nosotros necesidades que se resumen en un deseo innato de felicidad. Nuestra facultad más alta es la razón, y debemos razonar nuestras pasiones, contribuyendo así a nuestra felicidad. Hay leyes inmutables de moralidad, establecidas por la voluntad general de la humanidad. Pero «si los animales pudieran comunicarse con nosotros y votar en una asamblea general, habría que convocarlos, y entonces las cuestiones de derecho natural no se debatirían ante la humanidad, sino ante la animalidad». Todo hay que esperarlo del porvenir. En cuanto al pasado, no hallamos en él más que abusos y bribonadas (friponneries). «Examinad profundamente todas

las instituciones políticas, civiles y religiosas: y, o yo me equivoco mucho, o en ellas veréis a la especie humana doblegada de siglo en siglo al yugo que le impone un puñado de bribones que le prometían arreglarla. Desconfiad de todo el que pretenda imponer orden. Ordenar es siempre hacerse dueño de los otros, fastidiándolos» (*Supplément au voyage de Bougainville*). La causa principal ha sido la religión. La creencia en Dios es perniciosa, porque lleva consigo dogmas teológicos, cultos y ceremonias que desnaturalizan las leyes de la moral natural; y porque trastorna la razón, pretendiendo justificar por medio de absurdos y contradicciones la bondad de un Dios que permite tantos males y sufrimientos en este mundo (*Carta a Mme. Voland*, 20 oct. 1760, 6 oct. 1765).

JUAN LE ROND D'ALEMBERT (1717-83) *.—Nació en París. Hijo natural de Mme. de Tencin y del caballero Destouches, Su madre lo abandonó a la puerta de la iglesia de San Juan le Rond, baptisterio de Notre-Dame, de donde tomó su primer apellido, que después cambió por D'Alembert. Mme. Rousseau, pobre esposa de un cristalero, lo recogió y salvó de la muerte. Gracias a una pensión que le pasaba su padre pudo estudiar en el colegio jansenista de las «Cuatro Naciones». En 1738 se graduó de abogado, y después se dedicó a medicina y matemáticas. A los veinticuatro años (1741) ingresó en la Academia de Ciencias, a la que había presentado sus *Mémoire sur le calcule intégral* (1739) y *Mémoire sur la réfraction des corps solides* (1741). En su *Traité de dynamique* (1743) formula el principio que lleva su nombre. *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* (1744). *Réflexions sur la cause générale des vents* (1747), premiada por la Academia de Berlín. *Recherches sur la précession des equinoxes et sur la mutation de l'axe de la terre* (1749). *Essai d'une nouvelle théorie sur la resistance des fluides* (1752). *Recherches sur différents points importantes du système du monde* (1754-56). *Opuscules mathématiques* (8 vols., 1761-80). *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* (1752). *Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines* (1759). *De la destruction des jésuites en France* (1765). Colaboró con Diderot en la *Enciclopedia* hasta 1758. Fue miembro de la Academia francesa en 1754, y secretario perpetuo desde la muerte de Duclós (1772), convirtiéndola en «asilo de la filosofía». En 1763 hizo una visita a Berlín, rechazando le presidencia de la Academia prusiana, a la que pertenecía desde los veintisiete años. Rehusó también la invitación de Catalina II para encargarse de la educación de su hijo. Benedicto XIV lo recomendó para miembro de la Academia de Bolonia. En sus publicaciones se mostró siempre reservado y moderado, pero en su correspondencia con Voltaire y Federico II manifiesta con claridad y crudeza sus

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, ed. BASTIEN 18 vols. (París 1805, 1852); *Oeuvres*, ed. DIDOT, 5 vols. (París 1821); *Oeuvres et correspondence inédites*, ed. C. HENRY (París 1887); *Discours sur l'Encyclopédie*, ed. F. PICAVET (París 1919); *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, trad. por F. RIVERA PASTOR (Madrid, Calpe, 1920).

Estudios: BERTRAND, J., *D'Alembert* (París 1889); MÜLLER, M., *Essai sur la philosophie de J. D'Alembert* (París 1926).

verdaderos sentimientos políticos y antirreligiosos. Sus amigos, los «filósofos», tuvieron razón para maravillarse de ver que encabezaba su testamento «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

La razón debe ser la norma del hombre. «On ne saurait rendre la langue de la raison trop simple et trop populaire». Por el contrario, la revelación, «destinada a servir de complemento al conocimiento natural, nos muestra una parte de lo que está oculto, pero se limita a lo que nos es absolutamente necesario conocer. Lo restante está cerrado para nosotros y, aparentemente, lo estará siempre. Algunas verdades para creer y un pequeño número de preceptos para practicar. He aquí a lo que se reduce la religión revelada».

En cuanto al origen de las ideas, adopta el sensismo de Locke, a quien considera como el creador de la filosofía científica, así como Newton lo es de la física. No hay ideas innatas. Todas nuestras ideas, intelectuales o morales, provienen de los sentidos. No obstante, afirma la simplicidad de la sustancia pensante y rechaza que el pensamiento pueda pertenecer a la extensión. El tránsito de las sensaciones a los objetos exteriores no se hace por raciocinio, como pretendía Descartes, sino por «una especie de instinto, más seguro que la misma razón, el cual puede permitirnos franquear un intervalo tan grande». Desliga la moral de toda vinculación teológica y religiosa, relacionándola con la vida social. El mal moral es lo injusto, o sea lo que tiende a dañar a la sociedad y a perturbar el bienestar de sus miembros.

El *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia* está redactado con prudencia y habilidad, pero deja traslucir su escepticismo. Traza un amplio cuadro de ordenación de las ciencias, adoptando como principio de clasificación el de Bacon. Las ciencias se distribuyen conforme a las facultades del alma: la memoria crea la historia, la razón crea la filosofía y la imaginación crea las bellas artes.

Sensismo

ESTEBAN BONNOT DE CONDILLAC (1715-80) *.—**Vida y obras.**—Nació en Grenoble. Cursó la carrera eclesiástica en San Sulpicio y se ordenó de sacerdote. Fue abad de Mureaux y tuvo un beneficio en la abadía de Flux, cerca de Beaugency. En 1740 aban-

* **Bibliografía:** *Ediciones: Oeuvres complètes* (París 1798) 23 vols.; (1803) 31 vols.; (1882) 16 vols. En el *Corpus générale des Philosophes français* han aparecido las *Oeuvres philosophiques*, ed. por GEORGES LE ROY, 3 vols. (París 1947-1951). *Lógica* (puesta en diálogo por D. VALENTÍN DE FORONDA, etc. (Madrid, González, 1794); *Lógica o los primeros elementos del arte de pensar.* Trad. por D. BERNARDO MARÍA DE CALZADA (Madrid, Ibarra, 1784). *Lógica elemental.* Trad. por A. HIDALGO DE MOBELLÁN (Madrid, Biblioteca Económica Filosófica, 1887). *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos.* Trad. por E. MAZURRIAGA (Madrid, Reus, 1922).

Estudios: BAGUENAULT DE PUCHESNE, G., *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence* (París 1910); BIANCA, G., *La volontà nel pensiero di Condillac* (Catania 1944); BIZARRI, R., *Condillac* (Brescia 1945); CAPONE BRAGA, G., *La filosofia francese e italiana del 700* I (Arezzo 1920); DAL PRÁ, M., *Condillac* (Milán 1942, 1947); DEWAULE, L., *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine* (París 1892); DIDIER, J., *Condillac* (París 1911); LENOIR, R., *Condillac* (París 1924); LE ROY, G., *La psychologie de Condillac* (París 1937); MEYER, P., *Condillac* (Zurich 1944); TORNEUCCI, L., *Il problema dell'esperienza dal Locke al C.* (Mesina 1937).

donó el seminario y se dedicó a la filosofía, haciendo una vida retirada y ejemplar. Colaboró en la *Enciclopedia* y mantuvo trato con los «filósofos», pero siempre dentro de una discreta reserva y sin comprometerse con sus ideas. En su primera obra, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Amsterdam 1746), sigue las huellas de Locke, pero con tendencia a simplificarlo. *Traité des systèmes* (1749). *Recherche sur l'origine des idées que nous avons de la beauté* (1749). *Traité des sensations* (1754). *Traité des animaux* (1755), contra Buffon. De 1758 a 1767 desempeñó el cargo de preceptor del infante don Fernando, nieto de Luis XV, para cuya educación redactó un *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parma* 13 vols. (Parma 1769-73), que comprende: *Art de penser, Art de raisonner, Art d'écrire, Grammaire, Histoire générale des hommes et des empires.* Los resultados de su labor pedagógica fueron poco brillantes con su discípulo. Pasó sus últimos años retirado en su beneficio de Flux, donde escribió *Le commerce et le gouvernement* (1776), *Logique* (1780), *Langue des calculs* (1798). Su estilo es claro, preciso, sin adornos ni digresiones, hasta rayar en la sequedad. Sea por razones de prudencia, de oportunismo o quizá por un fondo de escepticismo, elude los temas teológicos y morales, y se limita casi exclusivamente a la cuestión del origen de nuestros conocimientos, que con escasas variantes repite una y otra vez en todas sus obras. Distingue dos metafísicas, «una, ambiciosa, que quiere penetrar todos los misterios: la naturaleza, la esencia de los seres, las causas más ocultas..., y otra más modesta, que ajusta sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano y sabe mantenerse dentro de sus propios límites, preocupándose poco de lo que debe pasarle por alto, pero ávida al mismo tiempo de aquello que está a su alcance» [10].

Fuentes.—Además de un fondo cartesiano, las principales son Newton y Locke. Newton, con su ley de la gravitación universal, había reducido a unidad la naturaleza física. Condillac se propone algo parecido, pretendiendo reducir a unidad el mundo espiritual de los conocimientos humanos. De Locke toma el método analítico y los principios generales de su gnoseología siguiendo rigurosamente el encadenamiento de las ideas, pero es mucho más radical. Desde el *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) se propone simplificar el sensismo, reduciendo la percepción y la reflexión al único principio de la sensación. La obra lleva por subtítulo: «Ouvrage ou l'on réduit a un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain». «Locke distingue dos fuentes de nuestras ideas: los sentidos y la reflexión. Sería más exacto no reconocer más que una, bien sea porque la reflexión no es en su principio más que la sensación misma, bien porque ella es menos la fuente de las ideas que el canal por el cual se derivan (découlent) de los sentidos» [11].

[10] *Essai*, Introduction. El abate Batteux, en su contestación al discurso de Condillac al ingresar en la Academia francesa, confiesa que «Nôtre siècle... sentoit le besoin d'une métaphysique plus naturelle, et plus simple que celle qu'on avait eue jusqu'ici», y que ésa es la de Condillac; él ha desenredado el «laberinto de nuestros pensamientos... con un estilo sano, elegante y sublime».

[11] *Extrait raisonné du Traité des sensations* (ed. París 1777) III p.468.

Propósitos.—«Nuestro primer objeto... es el estudio del espíritu humano, no para descubrir su naturaleza, sino para conocer sus operaciones y observar con qué arte se combinan y cómo debemos conducirlas, a fin de adquirir toda la inteligencia de que somos capaces». Para esto se propone «tomar las cosas desde tan alto como me ha sido posible». «Es preciso remontarse hasta el origen de nuestras ideas, desarrollar su generación, seguirlas hasta los límites que les ha prescrito la naturaleza, para de esta manera fijar la extensión y límites de nuestros conocimientos y renovar todo el entendimiento humano» [12]. Esto es una empresa tan nueva, que nadie la ha intentado, ni siquiera Locke. Por lo cual «le costará trabajo al lector comprender de qué manera voy a realizarla yo». Condillac se propone deducir rigurosamente de un solo principio—es decir, de la primera «percepción sensible»—la «generación de todas las facultades y operaciones del alma». «Mi propósito es reducir a un solo principio todo cuanto concierne al entendimiento humano, y este principio no será una proposición vaga, ni una máxima abstracta, ni una suposición gratuita, sino una experiencia constante, cuyas consecuencias serán todas confirmadas por nuevas experiencias». «El principal objeto de esta obra es hacer ver cómo todos nuestros conocimientos y todas nuestras facultades vienen de los sentidos, o, para hablar más exactamente, de las sensaciones». Para ello considera suficiente «descubrir una primera experiencia que nadie pueda poner en duda, y que baste para explicar todas las demás» [13].

Método.—El método consistirá en la experiencia y en el *análisis*, que implica dos operaciones: *descomponer y componer*. «Por la primera, se separan todas las ideas que pertenecen a un sujeto y se las examina, hasta que se haya descubierto la idea que debe ser el germen de todas las demás. Por la segunda, se las dispone según el orden de su generación» [14]. «Es un método que hemos aprendido en la naturaleza misma, y con arreglo a él explicaremos el origen y la generación, ya de las ideas, ya de las facultades del alma... Consideraremos el análisis en sus medios y en sus efectos, y el arte de razonar quedará reducido a una lengua bien hecha» [15]. «Analizar no es, pues, ni más ni menos que observar en orden sucesivo las cualidades de un objeto, a fin de darles en el espíritu el orden simultáneo bajo el cual existen» [16]. «Este método no es invención nuestra; no hemos hecho más que encontrarlo y no debemos temer que se nos extravíe» [17].

Sensismo.—Locke había distinguido dos aspectos o dos tiempos en el conocimiento: uno pasivo (sensación) y otro activo (reflexión).

[12] *Essai*, Introduction, I p.VII.
[13] *Extrait raisonné* III p.460.
[14] *Traité des systèmes* c.17; II p.296.
[15] *Logique*. Prefacio.
[16] *Logique* I c.1.
[17] *Logique* I c.3. Condillac cree que su método equivale a representar «les commencements de l'histoire de l'esprit humain; il me paraît qu'elles détruissent dans le principe tous les systèmes metaphysiques qui sont nés de préjugés, et qu'elles dispensent de jeter les yeux sur cette multitude d'opinions qui voilent la vérité, l'altèrent ou la combattent» (*Dissertation sur la liberté* III p.285).

Condillac suprime el segundo. No se limita a dar definiciones de las facultades del espíritu, sino que se propone considerarlas «desde un punto de vista más luminoso de lo que hasta ahora se ha hecho». No hay ideas innatas [18]. Todo se deriva de la primera experiencia sensible pasiva ocasionada por la acción de los objetos. Se trata de desarrollar sus progresos y ver cómo todas las ideas se engendran de una primera, que no es más que una percepción simple. El alma es quien siente mediante los órganos del cuerpo. La única fuente y el único origen de las ideas es la sensación. Las ideas no son más que «sensaciones transformadas» [19].

La *percepción* es «la impresión ocasionada en el alma por la acción de los sentidos, o «la impresión que el alma recibe en presencia de los objetos» [20]. De este principio trata Condillac hacer salir en primer lugar la *conciencia*, y después todas las facultades del alma. De la primera impresión nace: 1.º, la *conciencia*, que es la advertencia de la percepción; 2.º, la *atención*, que es la concentración del alma en una sola percepción; 3.º, la *reminiscencia*, cuando se conoce como habiendo afectado ya al alma (15); 4.º, la *imaginación* (17); 5.º, la *memoria* (25,39); 6.º, la *reflexión* (47,48). Así, pues, todas las facultades y operaciones del alma—imaginación, pensamiento, voluntad—no son más que sensaciones transformadas, o transformaciones de la primera sensación que el hombre recibe en sus sentidos de una manera absolutamente pasiva. De esta primera «experiencia» se derivan todas las demás. «Hemos explicado cómo las facultades del alma nacen sucesivamente de la sensación, y hemos visto que no son otra cosa que la sensación que se transforma para convertirse en cada una de ellas». «Vemos que todas las facultades que acabamos de observar se hallan comprendidas en la facultad de sentir... Por esto, a la reunión de todas estas facultades se la llama *entendimiento*. El entendimiento comprende, pues, la atención, la comparación, el juicio, la reflexión, la imaginación y el razonamiento. No sería posible formarse idea más exacta acerca del particular» [21]. A la manera cartesiana, afirma que «la palabra *pensamiento* comprende en su acepción todas las facultades del entendimiento y todas las de la voluntad. Porque pensar es sentir, prestar atención, comparar, juzgar, reflexionar, desear, abrigar pasiones, esperar, temer, etc.» [22].

La estatua.—El *Traité des sensations* es una larga, prolija y tediosa aplicación descriptiva de su método analítico. Para ilustrar su pensamiento, Condillac nos coloca ante su famosa estatua, animada por un espíritu y organizada interiormente como nosotros, pero vacía de toda clase de sensaciones, ideas y sentimientos. Está recubierta por una envoltura aislante de mármol que impide que sus sentidos se pongan en comunicación con los objetos exteriores. Para seguir el desarrollo de sus percepciones debemos colocarnos en su lugar, eliminando toda actividad del alma y limitándonos a

[18] *Logique* II c.2
[19] *Logique* I c.1.
[20] *Essai* I sect.2 c.a § 1 y 15.
Cf. *Logique* I c.7.
Logique I c.8.

recibir ordenadamente las sensaciones, de una manera puramente pasiva (por esto elimina la «reflexión» de Locke). «Debemos comenzar a existir con ella; no tener más que un solo sentido cuando ella no tiene más que uno; no adquirir más que las ideas que ella adquiera; no contraer sino las costumbres que ella contrae; en una palabra, es preciso no ser más que lo que ella es» [23]. Condillac comienza levantando una esquina de la envoltura marmórea, y deja que por ella penetre en el alma la impresión de una causa exterior. De esta manera se origina una *sensación*. El primer sentido que abre es el del olfato. Acercando una rosa, se obtiene la primera sensación, agradable o desagradable, con lo cual se origina la *atención*, porque, «al primer olor, la capacidad de sentir de nuestra estatua está toda entera en la impresión que se hace sobre su órgano: he aquí lo que yo llamo atención» [24]. A esa primera atención puede suceder otra, y sentir dos sensaciones a la vez. De aquí se deriva la memoria, que responde a una impresión ya tenida. Desde que hay doble atención hay *comparación*, y comparar es percibir diferencias entre las sensaciones, o, lo que es lo mismo, *juzgar*. «Un juicio no es más que la percepción de una relación entre dos ideas que se comparan». De esta manera, la sensación se hace sucesivamente atención, comparación y juicio. Cuando la atención se fija sucesivamente sobre distintos objetos o sobre las distintas partes de un objeto, resulta la *reflexión*. «No hay, pues, más que sensaciones, tanto en nuestros razonamientos como en nuestros juicios» [25]. La *imaginación* no es más que la reflexión combinando imágenes. El *raciocinio* es tan sólo un doble juicio. La *abstracción* es la atención que, en vez de fijarse en el objeto entero, se fija tan sólo en una de sus cualidades. «Abstraer es separar una idea de otra a la cual parece naturalmente unida» [26]. Así, pues, «todos los conocimientos que podemos tener de los objetos sensibles no son, en principio, ni pueden ser otra cosa que sensaciones. Consideradas las sensaciones como representativas de los objetos sensibles, se denominan *ideas*, expresión figurada que significa tanto como *imágenes*» [27]. «La sensación es *sentimiento* por la relación que tiene al alma que modifica; y es *idea* por la relación de semejanza o desemejanza, de conformidad o disconformidad que tiene a alguna cosa exterior».

Las ideas no son más que modificaciones de nuestra alma, conforme a las impresiones que experimenta, pero no se distinguen de ella. «Creeríase que las ideas son como todas las cosas de que hacemos provisiones, que la memoria no es sino un vasto almacén. Esto sería tan razonable como atribuir existencia a las diferentes figuras que un cuerpo ha tenido sucesivamente y preguntar: «¿Qué le acontece a la redondez de un cuerpo cuando éste toma otra figura? ¿Dónde se conserva aquélla? Y cuando este cuerpo vuelve a ser redondo, ¿de dónde se origina su redondez? Las ideas, como las sen-

[23] *Traité des sensations*. Avis au lecteur.
[24] *Traité des sensations* c.2 § 1.
[25] *Logique* I c.7
[26] *Traité des sensations* c.4 § 2.
[27] *Logique* I c.3.

saciones, son *maneras de ser* del alma. Existen en tanto que la modifican; no existen desde que cesan de modificarla... ¿Dónde se encuentran, pues? En ninguna parte. ¿No sería absurdo preguntar dónde están los sonidos de un clavecín cuando cesa de sonar este instrumento?... Afirmaré, por tanto, que mis ideas no se hallan en ninguna parte cuando mi alma cesa de pensar; pero que renacerán en mí tan pronto como se renueven los movimientos propios para su reproducción» [28].

Hay dos clases de ideas: «Ideas *sensibles*, que nos representan los objetos que obran actualmente sobre nuestros sentidos; e ideas *intelectuales*, que nos representan aquellos objetos que han desaparecido después de haber hecho su impresión». En cuanto a las ideas universales, «en la naturaleza no existen sino individuos; luego nuestras primeras ideas no son más que individuales, ideas de tal o cual objeto». «Nuestras ideas comienzan, pues, por ser individuales, para hacerse repentinamente tan generales como es posible». Formar ideas generales «no es más que dar un mismo nombre a todos aquellos objetos que juzgamos semejantes». «Los nombres generales no lo son propiamente de ninguna cosa existente; no expresan sino aspectos del espíritu cuando consideramos las cosas bajo las relaciones de semejanza o diferencia. No existe *árbol* en general, *manzano* en general, *peral* en general, no existen más que individuos» [29].

Una vez producidas las facultades cognoscitivas, prosigue Condillac deduciendo ordenadamente de su estatua las facultades volitivas. «El orden del análisis es, pues, aquí el orden mismo de la generación de las ideas» [30]. Las acciones pueden ser agradables o desagradables. La *necesidad* (besoin) y el *deseo* (désir) resultan de la acción de las facultades intelectivas determinadas por un objeto particular agradable. A su vez, del deseo nacen todas las pasiones: el *amor*, el *odio*, la *esperanza*, el *temor*, que son otras tantas transformaciones de la sensación. Cuando el espíritu no se limita a desear, sino que *quiere*, entonces resulta la *voluntad*, que es un «deseo absoluto», un deseo que creemos poder satisfacer [31]. Con lo cual tenemos que de la sensación nace el deseo, y del deseo la voluntad. Al final del *Traité des sensations* añade una disertación sobre la libertad, la cual consiste en «des déterminations, qui, en suppossant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite des délibérations que nous avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire» [32].

El lenguaje.—El hombre tiene facultades sensitivas comunes con los animales, pero se distingue de éstos en que posee el don innato del lenguaje, que consiste en expresarse por medio de signos. Cuanto más se perfecciona el lenguaje, mayor es su superioridad.

[28] *Logique* I c.9.

[29] *Logique* I c.4. Amablemente dice de los escolásticos que, «cuando se emancipan de la naturaleza para convertirse en malos filósofos, entienden que, a fuerza de distinciones tan sutiles como inútiles, todo lograrán explicarlo, y todo lo embrollan».

[30] *Logique* I c.4.

[31] *Traité des sensations* c.3 § 1-9.

[32] *Dissertation sur la liberté* § 18.

El primer lenguaje es el de la acción, observando los gestos y gritos inarticulados con que se expresaban determinados sentimientos y pasiones. De aquí se derivó el «arte de los gestos, la danza, la palabra, la declamación, la pantomima, la música, la poesía, la elocuencia, etc». Del lenguaje de los gestos se pasó al lenguaje hablado y articulado. El material fundamental del conocimiento es la asociación de una idea con un signo que la representa. «No pensamos sino con el auxilio de las palabras, y esto basta para hacer comprender que el arte de razonar ha comenzado con las lenguas». El arte de razonar se reduce a una lengua bien hecha: «une science n'est qu'une langue bien faite». Mientras que «la metafísica de muchos escritores no es más que una jerga ininteligible, tanto para ellos como para los demás» [33].

Condillac es sensista, pero no materialista. Conservó la fe cristiana, la cual le preservó de llegar a consecuencias que sus sucesores desentrañarán de sus mismos principios. Distingue entre alma y cuerpo. Una cosa es la fisiología, que trata del cuerpo, y otra la psicología, que versa sobre el alma. El alma es una sustancia simple y espiritual, distinta del cuerpo, el cual no es más que la causa ocasional de las sensaciones que en ella se producen. «El alma es una sustancia que siente» [34]. El lugar de la sensación está en el alma y no en los órganos corpóreos. «La unidad de persona supone necesariamente la unidad del ser consciente; supone una sustancia simple, diferentemente modificada con ocasión de las impresiones que se producen en las partes del cuerpo». Sin embargo, los principios establecidos por Condillac van mucho más allá de lo que quizá él mismo pudo prever. Sus análisis pretenden ser experimentales, científicos, positivos y «metafísicos», pero en realidad no pasan de superficiales y, en muchos casos, pueriles. La estatua que describe no es más que un autómata que se pone en movimiento excitado por las impresiones exteriores recibidas por los sentidos. Toda la vida psíquica no tiene más causa que la que proviene de estas impresiones, y va naciendo por grados como una serie de transformaciones de la sensación. Pero Condillac no acierta a explicar lo que es la sensación en sí misma, ni su diferencia de la simple impresión mecánica de los objetos exteriores sobre los órganos de la sensibilidad. Tampoco aparece por ninguna parte un principio de diferencia entre cuerpo y alma, materia y espíritu. Esta distinción no tardarán en borrarla La Mettrie, Holbach y Helvétius, llegando al materialismo más completo. Pero Condillac, con su sensismo, llega claramente al fenomenismo y al agnosticismo. No conocemos los objetos sensibles sino por las sensaciones que de ellos recibimos y que nos los representan, bien sea actualmente, o bien en el recuerdo [35]. «Desde que nuestras sensaciones son las únicas ideas que tenemos de los objetos sensibles, no vemos en ellas sino lo que representan: más allá no percibimos nada, y, por consiguiente, nada podemos conocer. No hay, pues, contestación a aquellos que preguntan: ¿Cuál es la causa

[33] *Logique* II c.2.
[34] *Logique* II c.6.
[35] *Logique* I c.3.

de las cualidades del cuerpo? ¿Cuál su naturaleza? ¿Cuál su esencia? Nosotros no vemos esas causas, esas naturalezas, esas esencias; en vano se pretendería mostrárnoslas: sería lo mismo que intentar hacer visibles los colores a los ciegos. Son palabras de las cuales no tenemos ideas; solamente significan que bajo las cualidades existe alguna cosa que desconocemos..., es preciso acostumbrarnos a no ver sino *aquello que vemos*» [36]. Así, pues, la *sustancia* no es más que lo que concebimos como sostén o soporte de las cualidades de las cosas, pero no podemos conocer su naturaleza. El *cuerpo* es una colección de cualidades que vemos, tocamos, etc., cuyas propiedades principales son la extensión y el movimiento. El *yo* es la «colección de sensaciones que experimentamos o que recordamos por la memoria» [37]. «El yo de cada hombre no es más que la colección de las sensaciones que experimenta y de aquellas que le recuerda la memoria; es, a la vez, la conciencia de lo que es y el recuerdo de aquello que ha sido».

De aquí se deriva un claro agnosticismo: «No nos es posible pasar de lo que nosotros sentimos a aquello que es» [38]. «Cualquiera que sea la multitud de objetos que descubre y cualquier combinación que haga, no se elevará jamás a las nociones abstractas de ser, de sustancia, de esencia, de naturaleza, etc.; estas especies de fantasmas no son palpables más que al tacto de los filósofos» [39]. «Sea que nosotros nos elevemos, por hablar metafóricamente, hasta los cielos, sea que descendamos hasta los abismos, nosotros no salimos de nosotros mismos y nunca percibimos más que nuestro propio pensamiento» [40].

Dios.—Esta convicción es quizá la que hizo a Condillac evitar el tema de Dios en sus primeras obras. Sin embargo, donde menos se podía esperar, en el capítulo 6.º del *Traité des animaux*, desarrolla una prueba de la existencia de Dios a la manera clásica, basada en la causalidad. «Una causa primera, independiente, única, inmensa, eterna, todopoderosa, inmutable, inteligente, libre, cuya providencia se extiende a todo: he aquí la noción más perfecta que nosotros podemos formar de Dios en esta vida». En la *Lógica* vuelve a repetir los mismos argumentos: «Juzgaremos que el universo tiene igualmente una causa, porque es un efecto también, y a esta causa la llamaremos Dios». Pero insiste en que esa idea no es innata, como pretende Descartes, sino que «viene y no puede venir más que de los sentidos» [41].

Moral.—Condillac no dedica al tema moral más que unas breves líneas, escasas, desordenadas e incidentales, en el *Traité des animaux* (II c.7) y en la *Lógica* (I c.6). Todos los fenómenos psíquicos se reducen a la sensación. El placer y el dolor son los únicos

[36] *Logique* I c.4.
[37] *Traité des sensations* I c.6 § 3.
[38] *Traité des animaux* c.2. «Más allá (de nuestras sensaciones) no percibimos nada, y, por consiguiente, nada podemos conocer» (*Logique* I c.4).
[39] *Traité des sensations* II c.8 § 21.
[40] *Essai* I c.1 § 1.
[41] *Logique* I c.5

estímulos de los actos humanos. «Por la palabra *deseo* no puede entenderse más que la dirección de nuestras facultades hacia las cosas de que tenemos necesidad». Tenemos, pues, deseos, porque tenemos necesidades que satisfacer. Necesidades y deseos: he aquí el móvil de todas nuestras acciones»[42]. La naturaleza nos enseña a evitar lo que puede perjudicarnos y a buscar lo que puede sernos útil». La virtud consiste en el hábito de las buenas acciones, y el vicio en el de las malas. La moralidad estriba en la conformidad de nuestras acciones con las leyes. Hay una ley natural, que tiene su fundamento en la voluntad de Dios y que El mismo ha puesto en nuestra naturaleza y se manifiesta en nuestras necesidades. «Dios, que nos ha creado con tales necesidades y tales facultades, es en verdad nuestro único legislador. Siguiendo estas leyes conforme a nuestra naturaleza, es, pues, a El a quien obedecemos y he aquí lo que define la moralidad de las acciones». Las leyes positivas nacen de las convenciones libremente establecidas entre los hombres.

La historia.—La ligereza y superficialidad del pensamienso de Condillac se manifiesta una vez más al tratar de la historia, siendo uno de los principales responsables de la magna tergiversación que sufre este tema en manos de los «éclairés». A los cinco volúmenes de la *Histoire générale des hommes et des empires* de su *Curso de estudios para la instrucción del Príncipe de Parma* añade otro especial *De l'étude de l'Histoire*, dedicado a extraer sus lecciones para norma de un futuro gobernante. Todavía volvió sobre el tema en su discurso de ingreso en la Academia francesa (22 diciembre 1768). Su «Historia» se reduce a presentar los hechos a la luz del falaz conjunto de tópicos favoritos del siglo XVIII, envueltos en la más barroca pirotecnia declamatoria. «Después de haber ensayado hacer el análisis de las facultades del alma, he intentado seguir al espíritu humano en sus *progresos*. De una parte he observado esos tiempos de *barbarie*, en que una *ignorancia estúpida y supersticiosa* cubría toda la Europa, y de otra he observado las circunstancias que, *disipando la ignorancia y la superstición*, han concurrido al *renacimiento de las letras*». En los siglos XII y XIII, «el *falso saber*, más funesto aún que la ignorancia, había *esclavizado los espíritus* y reinaba como un impostor que, bajo el falso nombre de príncipe, reina sobre la credulidad de los pueblos». Los dialécticos «iban de escuela en escuela rompiendo argumentos, como entonces los caballeros iban rompiendo lanzas de torneo en torneo». En la *Histoire générale* dedica el libro octavo a las *Lettres dans le moyen âge*. La escolástica no es más que «ce mélange confus de philosophie et de théologie, qui s'est achevé dans le treizième siècle». Su dialéctica no es más que palabrería y sutilezas; su metafísica, «absurda»; su moral, «monstruosa». La hidra de cien cabezas del aristotelismo reinaba sin contradicción, sostenida por los monjes, los cuales tenían interés en «entretenir l'ignorance qui est le principal appui de leur autorité», y defendieron el peripatetismo «avec un patriotisme fanatique». Su

[42] *Logique* II c.1.

poesía era tan bárbara como su prosa. Su lógica, «un arte de sustituir ideas confusas por otras más confusas todavía». No sabiendo razonar con cosas, razonaban con palabras y hacían silogismos. La política no servía más que para mantener la barbarie y la tiranía. Los monjes se apoderaron hábilmente de las escuelas «y, hechos discípulos de Aristóteles, o, más bien, de Averroes, se hicieron dueños de las universidades». Santo Tomás ocupa un puesto privilegiado en la exposición «histórica» de Condillac, pues es el único a quien dedica veintiocho líneas para exponer toda su vida y doctrina, de las cuales emplea la mitad en reconocer que «il aurait été capable de faire de meilleurs ouvrages, si le préjugé général lui avoit permis de préférer son jugement á celui de l'Aristote arabe». «El pueblo y la nobleza, igualmente sumergidos en las tinieblas de la superstición, gustaban de permanecer en las de la ignorancia, y el clero, cuyas luces no estaban en proporción con su celo, parecía temer los estudios profanos, como si fuesen contrarios a la fe». De esta manera prosigue acumulando tinieblas, barbarie, «préjugés» y supersticiones, hasta que la aurora de los nuevos tiempos comienza a aparecer, imperfectamente, en el renacimiento de las letras en Italia. Pero sólo alcanza su plenitud en los reinados de Luis XIII, con Richelieu, de «Louis le Grand» y de «Louis le Bien-aimé», a quienes encomia con los términos de la más descarada adulación. «Tel est donc, Messieurs, l'ordre des progrès de l'esprit humain, depuis la renaissance des lettres... La philosophie se montrant aussitôt, nous avons eu de grands philosophes, comme de grands poètes; et lorsqu'elle a eu forcé l'érudition à renoncer enfin à ses vieux préjugés, nous avons eu encore d'excellents critiques et d'excellents littérateurs». Ese será, poco más o menos, el «tableau» de los «progresos del espíritu humano» que cuajará, con un tono rabiosamente antimedieval y anticlerical, en las «Filosofías de la Historia» que nos ofrecerán los «ilustrados». La mejor medida de su nivel filosófico nos la da el hecho de que una doctrina tan pobre y ramplona como la del *Traité des sensations* «haya reinado sin rival como el evangelio filosófico de Francia» [43].

Materialismo y ateísmo

JULIAN OFFRAY DE LA METTRIE (1709-51).—Nació en Saint Malo. Su padre, rico negociante, quería destinarlo al estado eclesiástico. Estudió humanidades en París y en el colegio de jesuitas de Caen, y lógica con el abate jansenista Cordier. Cursó medicina en Reims (1728) y Leyde (1733) con el médico spinoziano Boerhaave (1668-1738). En 1742 regresó a Paris y fue nombrado

[43] AD. FRANCK, *Dictionnaire des sciences philosophiques* (París 1875) c.204b. No cabe crítica más despiadada que la que hace Cousin del «sistema» de Condillac: «Nada mejor que estos preceptos..., pero se limita a proponerlos a los demás y se guarda bien de practicarlos él mismo. Aparenta observar, y lo que hace es suponer; analizar, y lo que hace es deducir; experimentar, y lo que hace es inventar... No hay encantador más hábil para metamorfosear los hechos al talante de sus deseos ni para levantar en el aire un edificio de una regularidad fantástica; verdaderamente, ha sido para él para quien han sido inventadas las hadas» (VICTOR COUSIN, *Cours de l'Histoire de la Philosophie moderne* [Paris 1846] 1.ª serie t.3 p.105).

médico de un regimiento, pero fue destituido al publicar su primer libro, *Histoire naturelle de l'âme* o *Traité de l'âme* (La Haya 1745), donde enseña que las facultades intelectuales y morales del alma dependen del estado físico de los órganos del cuerpo y se desarrollan con la educación. El alma crece con el cuerpo y perece juntamente con él. Si no hay impresiones sensibles no hay ideas. A poca instrucción o poca educación, pocas ideas. De todo ello saca la consecuencia: «Ergo participem laeti quoque convenit esse» (Arnobio). Obtuvo otro empleo en los hospitales del ejército, pero en 1746 publicó *La politique du médecin de Machiavel* o *Chemin de la fortune ouvert aux médecins*, que fue condenado por el parlamento. Tuvo que huir de Francia y se refugió en Leyde, donde publicó *L'Homme machine* (1748), que le valió ser expulsado de Holanda. Por recomendación de Maupertuis, Federico II le dio asilo en Berlín y lo nombró académico y lector real. Publicó una traducción del *De vita beata*, de Séneca, acompañada de un *Antisénèque* (Postdam 1748). *L'Homme plante* (1748). *Réflexions sur l'origine des animaux* (Berlín 1750). *L'art de jouir, ou école de la volupté* (1751). *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine* (1751). Sus extravagancias y groserías resultaban molestas incluso a sus amigos los «filósofos». Voltaire escribe a Mme. Denis: «La Mettrie arde en deseos de retornar a Francia. Este hombre tan alegre, y que parece se ríe de todo, llora a veces como un chiquillo por hallarse aquí». Murió en Berlín el 11 de noviembre de 1751, a consecuencia de una indigestión. Voltaire comenta con ironía: «Su cuerpo ha sido llevado a la iglesia católica, en la cual está asombrado de encontrarse» (*A Mme. Denis*, 14 noviembre 1751). El juicio de Diderot es más severo: «Ha muerto como tenía que morir, víctima de su intemperancia y de su locura». El mismo lo presenta como un escritor «cuya frivolidad de espíritu se reconoce en lo que dice y cuya corrupción de corazón en lo que se atreve a decir, cuyos groseros sofismas manifiestan un escritor que carece de las ideas más elementales de los verdaderos fundamentos de la moral, cuyo caos de razón y de extravagancias no puede ser contemplado sin disgusto, cuya cabeza está tan trastornada y sus ideas son tan incoherentes, que en la misma página una afirmación sensata choca con otra afirmación alocada, y una afirmación alocada con una afirmación sensata...; disoluto, desvergonzado, bufón, adulador, estaba hecho para la vida de las cortes y el favor de los grandes» (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*). El nada edificante Juan Bautista de Boyer, marqués de Argens (1704-71) expresa un juicio parecido: «Todas sus obras son propias de un hombre cuya locura aparece a cada paso y cuyo estilo revela la embriaguez del alma; es el vicio que se expresa con la voz de la demencia. La Mettrie estaba loco, al pie de la letra».

El único principio de todas las cosas es la naturaleza, a cuyo estudio se reduce toda la filosofía. «Todo cuanto no se agota en el seno mismo de la naturaleza; todo cuanto no sean fenómenos, causas, efectos y, en una palabra, ciencia de las cosas, no tiene nada

que ver con la filosofía, procede de una causa ajena a ella»[44]. La materia es el único principio. No es sólo extensión, sino que está dotada de dos atributos, que son fuerza y movimiento. Del movimiento procede la facultad de sentir y toda la vida psíquica del hombre, todo cuanto se llama alma, espiritualidad y pensamiento. «La plus petite portion de mouvement a suffi pour faire jouer la machine du monde»[45]. «La materia organizada está dotada de un principio motor, que es lo único que la diferencia de lo que no lo es. En los animales, todo depende de la diversidad de organización, la cual basta para comprender la energía de las sustancias y del hombre»[46]. El alma no se distingue del cuerpo. No es más que una hipótesis innecesaria, «una palabra inútil, de la que no tenemos idea». Los actos psíquicos no son más que modificaciones de los centros nerviosos. La excelencia de la razón no depende de la «inmaterialidad», que es una palabra carente de sentido, sino de su fuerza, extensión y clarividencia.

La Mettrie extiende el mecanicismo de Descartes y el sensismo de Locke a todo el compuesto humano. El hombre es una máquina, y todas sus actividades son resultado de sus órganos corpóreos. El cuerpo es un reloj, y los humores los relojeros. El hombre es idéntico a los animales, de los cuales solamente se diferencia por un grado mayor de desarrollo y perfección y por estar dotado de la palabra. «El hombre crece en la materia por vegetación, y su cuerpo se descompone y arregla como un reloj, bien sea por sus propios resortes, cuyo juego suele ser feliz, o bien por el arte de los que los conocen, no los relojeros, sino los físico-químicos». «¿Sabéis por qué hago todavía algún caso de los hombres? Porque creo en serio que son máquinas. En la hipótesis contraria, conozco pocos cuya compañía fuera estimable. El materialismo es el antídoto de la misantropía». Es preferible un alma hecha de barro, pero capaz de descubrir ideas y relaciones, a un alma hecha de elementos preciosos, pero estúpida. La libertad es una pura ilusión. El delincuente es un enfermo que no necesita castigos, sino medicinas. «No somos más criminales por seguir el impulso de los movimientos primitivos que nos gobiernan, que el Nilo por sus inundaciones y el mar por sus estragos».

Conforme a estos principios puede suponerse cuál será su moral. En su inmundo *Arte de gozar* ensalza el placer como único fin de la vida humana. La materia solamente es sensible ante los placeres o los dolores, y éste es el único móvil determinante de las acciones humanas. No obstante, no ataca directamente la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Simplemente prescinde de esos temas. Tal vez exista Dios y haya una vida futura, lo mismo que la oruga no sabe que ha de convertirse en mariposa. Pero en la práctica no debemos preocuparnos de ello, pues así se vive mejor. No debemos molestarnos por los problemas acerca del infinito, de los

[44] *Oeuvres philosophiques*, Discurso preliminar (Londres - Berlín 1752) p.V.
[45] *Système d'Epicure* II.
[46] *L'Homme-machine* p.68.

cuales ni siquiera podemos tener una remota idea. Nada importa para nuestra felicidad saber si la materia es eterna o creada, ni tampoco que haya un Dios en los cielos que contemple desde allí las locuras de los hombres. El ateo es el hombre más feliz. Un Estado de ateos no sólo es posible, sino que sería la sociedad más deseable.

El diplomático retirado Benoit de Maillet, embajador en El Cairo, publicó en 1748 una obra con el extraño título de *Telliamed* (anagrama a la inversa de su nombre), ou *Entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire français, sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme*, etc., donde, por vez primera, aparece la idea de una evolución homogénea en que el hombre procede de los animales [47].

PABLO THIRY, BARON DE HOLBACH (1723-89).—Nació en Hildesheim (Alemania). Residió en París desde muy joven. Empleó su inmensa fortuna en favorecer generosamente a los artistas y escritores. Su salón de la calle Saint-Roch se convirtió en una especie de cuartel general de los «filósofos». La carencia de libertad en la prensa y la tribuna se suplía en aquellas reuniones, en que se hablaba con la mayor ligereza, grosería e impiedad sobre las cuestiones más graves. Según el abate Morellet, «on disait des choses á faire tomber cent fois le tonerre sur la maison, s'il tombait pour cela». Holbach recibía los jueves y domingos. A la mesa del «anfitrión de la filosofía» se sentaban Diderot, D'Alembert, Grimm, Marmontel, Raynal, Condorcet, Saint-Lambert, Helvétius, Buffon, Mercier, Condillac, Naigeon, Morellet, Rousseau, etc., y en ocasiones extranjeros, como Hume, Franklin, Shelburn, Priestley. En 1770 le escribía el abate Galiani: «La philosophie, dont vous êtes le premier maître d'hotel, mange-t-elle toujours de bon appétit?»

Estaba dotado de una memoria prodigiosa y poseía una magnífica biblioteca. Con ayuda de sus colaboradores, especialmente Naigeon, publicó numerosas obras, muchas de ellas anónimas o falsamente atribuidas a personajes difuntos, como Mirabaud (1675-1760), Boulanger o Meslier. Casi todas fueron impresas en Amsterdam por Miguel Rey, con pie de imprenta falso. Naigeon se encargaba de llevar los manuscritos y después introducía los impresos en Francia. Sus primeras publicaciones (1752-1766) son obras de carácter científico, gran parte traducidas del alemán. Compuso numerosos artículos para la *Enciclopedia* sobre física, química, mineralogía y medicina. Pero a partir de 1767 comenzó a defender el materialismo más grosero, iniciando una ofensiva feroz contra toda religión, natural o positiva. Con el nombre falso de Boulanger († 1759) publicó *Le Christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effects de la religion chrétienne* (Londres-Nancy 1767). Pinta el cristianismo como un cúmulo de supersticiones al cual se deben todos los males que han abrumado al mundo desde hace dieciocho siglos. «No es el sacerdote, sino el soberano, quien debe establecer

[47] La refutó largamente el P. Para du Phanjas, S. I., en su *Métaphysique*.

las costumbres en un Estado». A éste siguieron veintitantos panfletos violentísimos, del carácter antirreligioso más soez, y numerosas traducciones de deístas ingleses (Hume, Collins, Toland, Tindal, Pedro Annet): *L'esprit du clergé, Le christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes. De l'imposture sacerdotale, ou Recueil de pièces sur le clergé. La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition. Histoire critique de Jésus Christ. Le militaire philosophe. Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne,* etc. Todos ellos, junto con el *Système de la nature,* fueron condenados por el Parlamento y quemados por mano del verdugo (18 agosto 1770).

En 1770 apareció su obra principal, *Le système de la nature ou des lois du monde physique et moral, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des Quarante de la Academia française* (Londres = Amsterdam 1770). (Mirabaud había muerto diez años antes.) Es una obra pesada, recargada, pero que fue considerada como el código del ateísmo o la Biblia del materialismo. El mismo Voltaire no pudo soportarla, y la refutó en su *Diccionario de Filosofía (Dieu, Style)*, así como Rousseau en la *Nouvelle Héloïse,* poniendo sus ideas en boca de Wolman (traducida al español en 1822 por F. A. F. y reeditada en 1946). El mismo Holbach hizo un resumen popular en *Le Bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772), atribuyéndolo, falsamente también, al cura Meslier. Según Grimm, con esta obra «ponía el ateísmo al alcance de las criadas y los peluqueros». De una inspiración semejante es el *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs* (Londres = Amsterdam 1773).

La doctrina del *Système de la nature* consiste en el más crudo materialismo. Tiene dos partes: De la naturaleza y sus leyes. La única realidad es la naturaleza física, material. Es el gran Todo, fuera del cual no existe nada ni nada se puede pensar. En la naturaleza no hay más que materia, con el atributo esencial de movimiento. La materia y el movimiento son eternos, «han existido siempre». «El universo es por sí mismo lo que es; existe necesariamente desde toda la eternidad» (c.5). La creación o educción de las cosas de la nada no es más que una palabra. ¿Cómo podría poner en movimiento la materia un ser que no tiene extensión? (c.7). La materia está compuesta de átomos elementales, cuya naturaleza desconocemos. Todos los seres provienen de la materia y de las modificaciones causadas por el movimiento. Los vivientes resultan de la materia por generación espontánea. Todo está sometido a la ley de la necesidad. No cabe distinción entre hombre físico y moral. El hombre no es más que un ser puramente físico, «es la obra de la naturaleza; existe en la naturaleza y está sometido a sus leyes, de las cuales no puede emanciparse ni salir, ni siquiera por el pensamiento» (l.1 c.1). El alma no se distingue del cuerpo. «Es el mismo cuerpo considerado en relación a algunas funciones de las que le hacen susceptible su naturaleza y organización particular» (c.5). Ambos perecen juntamente, arras-

trados por el movimiento de la naturaleza», que destruye todos sus individuos para hacer nacer otros nuevos».

Todas las operaciones del alma se derivan de la sensación, que es una «sacudida dada en nuestros órganos». «Las palabras *sensaciones, percepciones, ideas*, no designan más que los cambios producidos en el órgano interior con ocasión de las impresiones que hacen en los órganos externos los cuerpos que sobre ellos actúan» (c.8). «Pensar, gozar, sufrir, se reducen a sentir» (c.13). Todos los errores de la humanidad se deben a haberse dejado guiar por la imaginación y la autoridad y haber renunciado a la experiencia de los sentidos. La libertad es imposible. Para que el hombre fuera libre sería preciso que «él solo fuera más fuerte que toda la naturaleza», cuando no es más que una parte insignificante de ella, subordinada al gran Todo material. «Nuestra vida es una línea que la naturaleza nos ordena describir en la superficie de la Tierra, sin que podamos apartarnos de ella ni un instante (I c.11, *Du système de la liberté de l'homme)*. El hombre puede compararse a un cuerpo pesado que es detenido en su caída por algún obstáculo exterior; quitad el obstáculo, y el cuerpo continuará cayendo fatalmente» (I c.11).

Dios es completamente inútil. No es más que «una máquina para complicar las cosas» (II c.2). El temor y el sufrimiento de los hombres han creado en su imaginación el «fantasma de un dios agresivo, injusto, sanguinario e implacable, al que han rendido un culto insensato y cruel» (c.11). Los filósofos han poblado la naturaleza de espíritus, porque ignoraban las causas de los fenómenos» (I c.8). Dios no es más que la «suma de fuerzas desconocidas que animan el universo y que impulsan los seres a la acción... según leyes necesarias e inmutables» (c.6). Las pruebas de Descartes, Malebranche, Newton y Clarke solamente tienen valor cuando se aplican a la naturaleza, que es la única realidad.

Holbach sustituye la religión de Dios por la religión de la naturaleza, poniendo en ésta el único principio de las cosas y la única regla de la vida humana. Todas las religiones positivas no son más que supersticiones, «prejuicios» e intolerancia. La religión, la teología y sus nociones «son la verdadera fuente de todos los males que afligen la tierra, de los errores que la ciegan..., de los vicios que la atormentan, de los gobiernos que la oprimen» (c.10). La única religión verdadera consiste en el culto a la naturaleza soberana de todos los seres, con sus tres hijas: la Virtud, la Razón y la Verdad. «¡Oh naturaleza, soberana de todos los seres, y vosotras, Virtud-Razón-Verdad, sed nuestra salvación y sugeridnos el camino que debe recorrer el hombre para ser feliz» *(Abrégé du Code de la Nature)*. Pero la religión de la naturaleza solamente se podrá implantar después de haber extirpado las raíces del árbol emponzoñado que desde hace tantos siglos oscurece el Universo con su sombra». La verdadera felicidad se hallará en «una sociedad de ateos, sin ninguna religión..., libre de ilusiones, mentiras y quimeras, la cual sería infinitamente más honesta y virtuosa que estas sociedades religiosas en que todo conspira a corromper el corazón» (c.13).

Trató ampliamente de la moral en *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature* (Londres-Amsterdam 1776). La presenta como la ciencia de la felicidad. El hombre «tiende a conservarse y ser feliz». Su felicidad debe ajustarse a su propia naturaleza, libertándose de la opresión religiosa, que constituye su desgracia y que es nociva porque combate y destruye las tendencias naturales. La moralidad consiste en el propio interés y en la tendencia de todos los seres a su conservación en el ser. El bien es lo útil, y el mal lo nocivo. El hombre vive en sociedad en virtud de un pacto con sus semejantes. Por esto debe cultivar las virtudes sociales: justicia, benevolencia y filantropía. Por egoísmo y por su propio interés debe favorecer el egoísmo y el interés de los demás.

CLAUDIO ADRIANO HELVÉTIUS (Schweizer, 1715-71).—Nació en París, de familia originaria del Palatinado. Su padre era primer médico de la reina. De 1738 a 1751 ejerció el cargo de arrendatario general de impuestos (fermier général), acumulando una gran fortuna. Su casa fue el centro de la sociedad más brillante de París. Su obra *De l'esprit* (1758) tuvo un éxito extraordinario. Fue traducida al inglés y al alemán. Madame Du Deffand dijo: «c'est un homme qui a dit le secret de tout le monde». Pero fue condenada por el Parlamento, la Sorbona y el arzobispo de París, y Helvétius salió de Francia, dedicándose a viajar por Inglaterra (1764) y Alemania (1765). En Berlín fue recibido por Federico II. Regresó a Francia y vivió retirado en su finca de Voré, trabajando en su *Traité de l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (publicado en 1772), en que no hace más que insistir en sus tesis anteriores. En sus últimos años abandonó la filosofía, dedicándose a la poesía. Compuso un poema, *Le bonheur*, que fue publicado por Saint-Lambert (1772). Sus antiguos amigos, los «filósofos», se volvieron contra él, y Rousseau le atacó en el *Emilio*[48].

Como pensador no pasa de la mediocridad, pero prolonga la línea sensista de Locke y Condillac, llegando al materialismo moral. Silencia la religión y no la ataca directamente, pero de rechazo su doctrina es demoledora. «El hombre es una máquina que, puesta en movimiento por la sensibilidad, debe hacer todo cuanto ella ejecuta». En el hombre todo se reduce a sentir[49]. El hombre no es más que un animal sensible. Solamente se diferencia de los demás animales por la configuración de sus órganos de sentir y por su grado de sensibilidad. «Si la naturaleza, en vez de manos y dedos flexibles, hubiera terminado nuestros puños con una pezuña de caballo, ¿quién duda que los hombres, sin arte, sin habitación, sin defensa contra los animales, ocupados nada más que en buscar su alimento y en evitar las

[48] Véase cómo califica Turgot el libro *De l'Esprit* en carta a Condorcet: «Ce livre est le portrait de l'auteur. Il me paraît écrit et fait avec la même incohérence qui était dans la tête d'Helvétius... on n'y trouve pas une idée analysée avec justesse, pas un mot défini avec précision... Je ne vois en tout cela que de la vanité, de l'esprit de parti, une tête exaltée. Je n'y vois ni amour de l'humanité ni philosophie. Il fait consister l'art des législateurs à exalter les passions, à présenter partout le tableau de la volupté comme le prix de la vertu, du talent et surtout de la bravoure, car on dirait qu'il ne voit de beau que les conquêtes...»

[49] *De l'Esprit* I 1.

bestias feroces, andarían todavía en tropeles fugitivos por los bosques?» [50]. «El alma no es en nosotros más que la facultad de sentir» [51]. «En el hombre todo es sensación; la sensibilidad física es, por consiguiente, el principio de sus necesidades, de sus pasiones, de su sociabilidad, de sus ideas, de sus juicios, de sus voluntades, de sus acciones. Todo es explicable por la sensibilidad física, y es inútil admitir en nosotros otra facultad» [52]. «La sensibilidad física es el principio de nuestras acciones, de nuestros vicios y de nuestras virtudes» [53]. «Todo en nosotros se reduce a sentir y recordar, y no se siente más que por los cinco sentidos» [54].

Tenemos dos facultades o potencias pasivas: la sensibilidad física, que recibe las impresiones de los objetos exteriores, y la memoria, que conserva esas impresiones y no es más que una sensación debilitada. Todas nuestras ideas se derivan de la sensación. El espíritu se deriva de la sensibilidad física, y todas sus operaciones se reducen a percibir las semejanzas o diferencias entre los distintos objetos. «Todo juicio no es más que una sensación» [55]. Todas las inteligencias son iguales. Su desigualdad proviene de la casualidad o de la educación. «La sensibilidad física es, pues, el único motor del hombre, el cual no es susceptible más que de dos especies de placer y de dolor. Una son los dolores y placeres físicos y otra los dolores y placeres de previsión o de memoria» [56]. «Los motores del hombre son el placer y el dolor físico». «Placer y dolor serán siempre el único principio de las acciones del hombre»; «el hambre, el de los pobres; el placer, el de los ricos» [57]. La sensibilidad física es desarrollada y excitada por las pasiones, que contribuyen a la actividad del hombre. Son buenas, y no deben ser reprimidas, sino fomentadas. «Las pasiones fuertes deben ser consideradas como el germen productor del espíritu» [58].

Moral.— Helvétius se propone ascender de los hechos a sus causas [59]. «Los principios de la moral y de la política, lo mismo que los de todas las demás ciencias, deben establecerse sobre un gran número de hechos y observaciones» [60]. «Yo he creído que se debía tratar la moral como todas las demás ciencias y hacer una moral como una física experimental» [61]. La libertad es una palabra vacía de sentido [62]. La única ley natural consiste en buscar el placer y evitar el dolor. El amor propio es el fundamento de la conducta humana. El mejor medio de producir el bien del individuo y de la sociedad es despertar y excitar el egoísmo de cada uno. El interés y el placer son el único motor de las acciones humanas tanto en los individuos como en las sociedades. «Si el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral lo está a las del interés» [63]. «El interés preside nuestros juicios» [64]. Las acciones son indiferentes

[50] *De l'Esprit* I 1.
[51] *De l'Homme* c.10.
[52] *De l'Homme* c.10.
[53] *De l'Homme* c.8.
[54] *De l'Homme* c.10.
[55] *De l'Esprit* I 1.
[56] *De l'Homme* c.8.
[57] *De l'Homme* c.10.
[58] *De l'Esprit* III 15.
[59] *De l'Esprit, préface.*
[60] *De l'Homme* c. 8.
[61] *De l'Esprit, préface.*
[62] *De l'Esprit* I 4.
[63] *De l'Esprit* II 2.
[64] *De l'Esprit* II 1.

en sí mismas. Su bondad o maldad dependen del propio interés. Lo que se llama vicio o virtud es solamente una manera de expresar las cualidades agradables o desagradables, útiles o nocivas de las cosas. «La más alta virtud, como el vicio más vergonzoso, es en nosotros el efecto del placer más o menos vivo que hallamos en entregarnos a él» [65]. Dirigimos nuestra conducta y apreciamos la de los demás, calculando el interés y el placer que pueden reportarnos nuestras acciones. Todas las acciones del hombre se explican por motivos puramente personales o interesados. En las acciones heroicas y en los sacrificios siempre hay un fondo de interés y de placer. El bien se reduce a lo útil, y la virtud al interés. El único fin de la vida es el placer. Pero como el placer de unos es contrario al de los otros, el estado natural de la humanidad es la guerra. El derecho consiste en la fuerza. «La religión no es más que la perfección de la moral humana» [66]. La única religión natural consiste en la moralidad fundada sobre los verdaderos principios» [67]. No hay vida futura. El infierno no existe y el cielo está en la tierra: «L'enfer s'annéantit, le ciel est sur la terre» [68].

Su política se reduce a huecas declamaciones sobre el despotismo. La necesidad y el interés son los principios de toda sociabilidad [69]. El arte de gobernar a los hombres consiste en excitar sus pasiones, especialmente la del amor [70]. La norma del gobierno es la utilidad de las acciones para el bien público. «¿Qué le importa al público la probidad de un particular? Esa probidad casi no le es de ninguna utilidad» [71]. Debe concederse plena libertad de pensar y de hablar. «El público ilustrado... sabe cuán útil es pensar y decirlo todo, y que los mismos errores dejan de ser peligrosos cuando es permitido contradecirlos». «Toda nación sin ilustración, cuando deja de ser salvaje y feroz, es una nación envilecida y, más pronto o más tarde, subyugada» [72]. «De todos cuantos dones puede verter el cielo sobre una nación, el más funesto de todos sería el de la prudencia si el cielo la hiciera común a todos los ciudadanos» [73].

Juan Francisco de Saint-Lambert (1716-1803).—Natural de Affrancourt, cerca de Nancy. Apuesto militar y hombre de mundo, compartió con Voltaire la amistad de Mme. Châtelet, y con Rousseau la de Mme. Haudetot. Según su amigo Condorcet, era «el único poeta francés que había tenido el alma y el espíritu de un filósofo». Escribió un *Poème des Saisons* (1769). *Análisis del hombre y de la mujer*, en forma de diálogo entre el filósofo Bernier (gassendista) y Ninón de Lenclós. *Conversaciones entre tres mandarines chinos*. Sigue la tendencia de Holbach y Helvétius, aplicando a la moral sus principios materialistas y sensistas, y llegando a un epicureísmo

·*De l'Homme* II 16:
«L'homme apprene de toi que c'est le plaisir même
L'âme de l'univers, le don d'un Dieu suprème
Qui lui fera trouver, loin des mortels jaloux
Son bonheur personnel dans le bonheur de tous» (*Le Bonheur*, canto VI).

[66] *De l'Esprit*, préface.
[67] *De l'Homme* I 30.
[68] *Le bonheur* c.VI.
[69] *De l'Homme* c.7.
[70] *De l'Esprit* II 15.
[71] *De l'Esprit* II 6.
[72] *De l'Esprit*, préface.
[73] *De l'Esprit* II 16.

completo. La moral se basa solamente en la naturaleza del hombre y es independiente de la religión. «El hombre, al entrar en el mundo, no es más que una masa organizada y sensible que recibe de todo lo que le rodea y de sus necesidades ese espíritu de que está tan orgulloso, y que puede llegar a ser el de un Locke o un Montesquieu, ese genio que dominará los elementos y medirá los cielos»[74]. «El hombre es sensible al placer y al dolor; estos sentimientos son la fuente de sus conocimientos y sus acciones: placer, dolor, he aquí sus maestros, y el empleo de su vida será buscar el uno y evitar el otro». De las impresiones sensibles resultan en el hombre dos sentimientos primitivos: el placer y el dolor, y de éstos, el amor al ser y al bienestar. De la actividad sensible resultan las pasiones y las ideas. La finalidad del hombre es la felicidad (bonheur), la cual es «un sentimiento agradable de la vida que proviene sobre todo de la satisfacción de los tres sentidos: el gusto, el tacto y el «sexto sentido». Hay que tener moderación, que es una forma refinada de prolongar el placer. En su obra, premiada por el Instituto de París, *Principes des moeurs chez toutes les nations, ou Catéchisme universel* (1798), dice lo siguiente: «*Pregunta:* ¿Qué es el hombre? *Respuesta:* Un ser sensible y racional.—*P.:* ¿Qué debe hacer como sensible y racional? *R.:* Buscar el placer y evitar el dolor.—*P.:* ¿Qué entendéis por felicidad? *R.:* Un estado duradero en que se experimenta más placer que dolor.—*P.:* ¿Qué hay que hacer para obtener ese estado? *R.:* Tener razón y guiarse por ella.—*P.:* ¿Qué es la razón? *R.:* El conocimiento de verdades útiles para nuestra felicidad». Como los «ilustrados», cree en el progreso irreversible de la humanidad: «L'esprit humain ne peut faire de pas en arrière». Comenzó escribiendo en su juventud una *Ode sur l'Eucharistie*, y después adoptó un deísmo semejante al de Voltaire. A pesar de su vida poco edificante, los buenos consejos que da a los demás en su *Catéchisme universel* no carecen de cierta elevación.

JACQUES ANDRÉ NAIGEON (1738-1810).—Nació en París. Editó las obras de Diderot, Turgot y Montaigne. Materialista y ateo, a imitación de Holbach. Manifiesta la elevación de sus sentimientos en esta frase: «Je voudrais que le dernier des rois fut étranglé avec les boyaux du dernier des prêtres». Es un espíritu cerrado, fanático e intransigente: «El verdugo es el predicador más elocuente de un Estado». Su obra se reduce a una compilación sin originalidad: *Recueil de philosophie ancienne et moderne, ou Mélanges de pieces sur la religion et la morale* (1770).

PEDRO SILVANO MARÉCHAL (1750-1803).—Natural de París. En la Revolución francesa figuró como exaltado en las filas de la Convención y colaboró con Baboeuf en la redacción del *Manifeste des égaux*. Escribió un *Dictionnaire des athées* (1799), en que hace figurar como tales a los personajes más insospechados: San Justino, San Agustín, San Gregorio Nazianceno, Abelardo, Pascal, Berkeley, Be-

[74] *Analyse de l'homme*, Introduction.

larmino, Leibniz, Bossuet, Mersenne, etc. El hombre es el creador de Dios: «L'homme dit: Faisons Dieu, qu'il soit a notre image; Dieu fut, et l'ouvrier adora son ouvrage». Dios no sólo no es necesario, sino perjudicial. «Si se admiten los dioses, no existe la virtud». «La cuestión de saber si hay un Dios en el cielo no es más importante que saber si hay animales en la luna. La destrucción completa de ese imponente error cambiaría la faz del mundo. Solamente el hombre virtuoso tiene derecho a ser ateo: «L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée».—Su íntimo amigo, el matemático y astrónomo JERÓNIMO LALANDE (1732-1807), redactó un suplemento al *Diccionario de ateos*, añadiendo, entre otros, a Napoleón y Kant.

CAPITULO XXVII

Filosofía de la Naturaleza

PEDRO LUIS MOREAU DE MAUPERTUIS (1698-1759).—Nació en Saint-Malo. Fue mosquetero y capitán de dragones y abandonó su cargo para dedicarse a las ciencias y las letras. Llegó a ser un buen geómetra, miembro de la Academia de Ciencias (1723). Combatió la física cartesiana de los torbellinos, sustituyéndola por la teoría gravitatoria de Newton. En 1727 fue elegido miembro de la Royal Society, y aconsejó a Voltaire publicar sus *Lettres sur les Anglais* (1728). Con el fin de comprobar la conjetura de Newton sobre el achatamiento de los polos de la Tierra, fueron enviadas dos comisiones para medir dos grados de longitud, una al Perú, en la línea equinoccial, y otra al círculo polar ártico, en Laponia, dirigida por Maupertuis. El éxito fue completo y le valió una gran popularidad. Pasó a Berlín, invitado por Federico II, y fue presidente de la Academia prusiana de Ciencias (1745). En 1749 publicó su *Essai de philosophie morale*, y en 1750, el *Essai de Cosmologie*, donde formula su *principio de lo mejor* (mieux), o «ley de la menor cantidad de acción», que fue impugnado por el leibniziano Samuel Koenig, dando origen a una viva controversia, en que intervino Voltaire con su *Diatribe du Docteur Akakia, médecin du Pape*, la cual disgustó de tal manera a Federico II, que escribió un folleto para refutarla y la mandó quemar por mano del verdugo. Maupertuis quedó tan sentido, que poco después abandonó Berlín, muriendo cristianamente en Basilea tres años después. Hasta su último momento le persiguió la saña de Voltaire, que intentó ridiculizar su muerte diciendo que «había muerto entre dos capuchinos». Escribió además *Vénus physique*, *Essais sur la formation des êtres organisés* (1754), *Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employé dans l'Essai de Cosmologie* (1756).

Maupertuis no es materialista. Por su concepto espiritualista y finalista del mundo fue combatido acerbamente por Voltaire, La Mettrie, Helvétius, Diderot y Saint-Lambert. Tiende más bien a un fenomenismo semejante al de Hume. Todas nuestras ideas provie-

nen de los sentidos, unas de uno solo, y otras de todos a la vez. Estas son las ideas matemáticas (replicables), que son las más evidentes y ciertas. La extensión no es una propiedad de los cuerpos. Tanto los objetos como la extensión no son más que fenómenos. «Seres desconocidos excitan en nuestra alma todos los sentimientos y todas las percepciones que experimenta, y nos representan todas las cosas que nosotros percibimos, sin parecerse a ninguna de ellas» [1]. Maupertuis renuncia a exponer un sistema del mundo. «Los sistemas son una verdadera calamidad para las ciencias (Les systèmes sont des vrais malheurs pour les sciences). Se contentà con investigar las primeras leyes de la naturaleza, tal como aparecen en los fenómenos y como fueron establecidas por la sabiduría del Creador. «Si un Descartes ha conseguido tan poco, y si un Newton ha dejado tanto que desear, ¿qué otro hombre osará emprenderlo? Estos caminos tan sencillos que ha seguido el Creador en sus producciones se convierten para nosotros en laberintos en cuanto aventuramos en ellos nuestros pasos».

Admite las causas finales y rechaza enérgicamente el mecanicismo. Una naturaleza ciega no ha podido crear los cuerpos organizados. «Todo el sistema de la naturaleza basta para convencernos de que hay un ser infinitamente poderoso e infinitamente sabio, que es su autor y lo preside todo». «No es necesario que sean demostradas las verdades religiosas. Basta con que sean posibles. El menor grado de posibilidad hace insensato todo lo que se diga en contra». Las mejores pruebas de la existencia de Dios hay que buscarlas en la geometría y la astronomía, que revelan al supremo geómetra que ha construido los mundos. Existe el movimiento, y el movimiento de la materia supone un motor, porque el movimiento no es una propiedad esencial de la materia. Pero lo que demuestra la existencia de Dios es que el autor de la naturaleza ha seguido el «principio de lo mejor», es decir, de la menor cantidad de acción, el cual es el producto de la masa por su velocidad y el espacio que recorre. «La quantité d'action nécessaire pour produire un changement dans le mouvement des corps est toujours un minimum». Es un principio que influyó en Kant, el cual ganó un accésit en un concurso en que se propuso esta cuestión.

En su *Essai de philosophie morale* (1749) aborda el problema moral con espíritu geométrico, proponiéndose hacer un cálculo de los bienes y los males para aumentar la suma de los primeros y disminuir la de los segundos. «El deseo de ser feliz es un principio más universal todavía que lo que se llama la luz naturál, y más uniforme para todos los hombres, tan presente al más estúpido como al más sutil». Una cosa es el placer, y otra la felicidad.

JORGE LUIS LE CLERC, conde de BUFFON (1707-88).—Nació en Montbar. Fue cincuenta años director del Jardín real. En 1749 comenzó la publicación de su *Histoire naturelle, générale et particulière* en treinta y seis volúmenes. El último apareció en 1789, un

[1] *Lettres 3.ª: Sur la manière dont nous apercevons.*

año después de su muerte. En el *Modo de estudiar la Historia natural* sostiene que a cada ciencia le corresponde su propio método: a las matemáticas el deductivo, y a las ciencias naturales el de observación y experiencia. La naturaleza sigue un plan general único en la formación y estructura de los seres. Rechaza las clasificaciones rígidas de las plantas y animales en una jerarquía de especies fijas y separadas. En la naturaleza no hay saltos bruscos, sino continuidad en una escala o cadena de seres, distintos entre sí, pero relacionados por matices graduales. Cada individuo viviente es un compuesto de una infinidad de gérmenes acumulados, cada uno de los cuales puede formar un individuo completo. El hombre se distingue de los animales en que tiene un cuerpo material y un alma espiritual. Su razón marca una distancia infinita entre él y los demás animales. Cada tipo concreto de seres es objeto de un acto especial de creación. La naturaleza nos revela la existencia de un Ser supremo, que crea el universo, ordena la existencia de todas las cosas y fundamenta todo sobre leyes perpetuas e invariables.—Sus relaciones con los «filósofos» (Voltaire, D'Alembert, Condillac) fueron poco cordiales. Fue creyente y murió como buen cristiano.

JUAN BAUTISTA ROBINET (1735-1820).—Fue jesuita, pero salió de la Compañía. Perdió la fe y se pasó al bando de los «filósofos». Vendió a un librero algunas cartas de Voltaire, el cual lo calificó de bribón y falsario. Publicó sin nombre de autor su *Traité de la Nature* (4 vols., Amsterdam 1761-66), el cual tuvo un gran éxito, pues se atribuyó a Diderot, Helvétius o Voltaire; pero cuando se descubrió su verdadero autor cayó en el olvido. Hizo un *Analyse raisonné de Bayle* en colaboración con el abate Du Marsy. Ejerció el cargo de censor real. Durante la Revolución se retiró a Rennes, donde murió reconciliado con la Iglesia.

Su doctrina es una mescolanza de ideas de Spinoza, Leibniz y Condillac, que hizo decir a Voltaire: «ce Robinet est encore du fatras». Dios existe, porque los efectos reclaman una causa, y lo finito exige lo infinito. Pero su naturaleza es absolutamente incognoscible. Hay que rechazar todo antropomorfismo. No es lícito afirmar de Dios ningún atributo sacado de las propiedades de las cosas del mundo. Entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y Dios no cabe ninguna analogía [2].

En su concepto de la naturaleza llega al panpsiquismo. La creación es eterna, pero los objetos creados son temporales. Dios da a la naturaleza una existencia temporal. En la naturaleza no hay seres brutos. Todos son organizados y vivientes. «Todo es viviente en la creación, y todo recibe y comunica la vida de una manera uniforme en el fondo». Todo es capaz de nutrición, crecimiento y reproducción. No hay cuerpo sin alma, ni alma sin cuerpo. Son dos naturalezas distintas, que no se derivan una de otra, pero no pueden exis-

[2] Ph. Damiron califica el sistema de Robinet de *nihilithéisme*, y hace observar que su Dios «demeure une affirmation qui ne vaut guère plus qu'une négation» *(Mémoires pour servir à l'Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle)*.

tir por separado. El cuerpo es animado por el espíritu, y el espíritu no puede pensar sin el cuerpo. El universo es un desarrollo de gérmenes preexistentes desde el momento de la creación. Las especies se transforman progresivamente unas en otras. La naturaleza animal está regida por la ley natural y universal del instinto, y lo mismo sucede en el orden moral. Tenemos un «sentido interno», semejante al gusto de lo dulce y lo amargo, que nos determina a juzgar de lo justo y lo injusto con anterioridad a toda reflexión.

Sus *Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou Essais de la nature qui apprend a former l'homme* (Amsterdam 1768) son una compilación de diversos materiales para una obra que no llegó a redactar. La naturaleza viviente tiende a realizar cada vez con más perfección las funciones de nutrición, crecimiento y reproducción, en el sentido de una desmaterialización progresiva. Toda la naturaleza progresa y tiende hacia el hombre. Las formas de las piedras y los fósiles son ensayos de la naturaleza para llegar a la formación del hombre, el cual es, por ahora, la culminación de todas las series naturales. Pero no es un término, pues el proceso de la naturaleza continúa en el sentido de una desmaterialización cada vez mayor.

CARLOS BONNET (1720-93).—Natural de Ginebra. Une el valor científico a una gran sensibilidad poética y un profundo sentido religioso. Considera la naturaleza como un templo grandioso en que se revelan el poder y la sabiduría de Dios. A su estudio dedicó su *Traité d'Insectologie* (París 1745), *Recherches sur l'usage des feuilles* (Göttingen y Leyde 1754), *Considérations sur les corps organisés* (Amsterdam 1762, París 1776), *Contemplation de la Nature* (2 vols., Amsterdam 1764, 1765). En defensa del cristianismo escribió una obra apologética: *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme* (Ginebra 1770). Refutó a Rousseau con el seudónimo de «Philopolis».

Expone su antropología en dos obras: *Essai de Psychologie, ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation* (Londres 1754) y *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (Copenhague 1760). Mezcla ideas de Malebranche, Leibniz, Locke y Condillac, intentando dar un sentido espiritualista al sensismo. El hombre es un compuesto de dos sustancias, cuerpo material y alma espiritual. Para explicar el origen de los conocimientos y estudiar las impresiones y la formación de las ideas, imagina una estatua viviente, semejante a la de Condillac, cuyos sentidos se van abriendo progresivamente. Todas las ideas provienen de la sensación, y las operaciones del alma están estrechamente vinculadas a la constitución de sus órganos corpóreos. «Yo he puesto en mi libro mucha física y muy poca metafísica. Pero, en verdad, ¿qué podría yo decir del alma considerada en sí misma? ¡Nosotros la conocemos tan poco! El hombre es un ser mixto, que no tiene ideas a no ser por la intervención de los sentidos, y sus nociones más abstractas provienen también de los sentidos. El alma obra sobre su cuerpo y por su cuer-

po. Por lo tanto, siempre hay que volver a lo físico, como al primer origen de todo cuanto experimenta el alma. Nosotros no sabemos mejor lo que es una idea en el alma que lo que es el alma misma. Pero sabemos que nuestras ideas están ligadas a ciertas fibras, y podemos razonar sobre estas fibras, porque las vemos. Podemos estudiar un poco sus movimientos, los resultados y la relación entre sus movimientos» [3]. La excitación de las fibras nerviosas produce el pensamiento, pero éste no se confunde con ellas, aunque nosotros no sepamos explicarlo. El alma tiene un aspecto pasivo (recepción de las impresiones sensibles), y otro activo (reflexión), por el cual actúa sobre sí misma y sobre el cuerpo y los objetos exteriores. De las impresiones sensibles provienen el placer y el dolor, que ponen el alma en actividad. El alma tiene voluntad y libertad. Todas nuestras ideas, aun las más abstractas, provienen de los sentidos, pero de la contemplación de los hechos de la naturaleza deducimos la existencia de Dios y las perfecciones que le atribuimos.

En la *Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (Ginebra 1770) expone un conjunto de ideas un poco extrañas, parecidas a las de Robinet. El hombre es inmortal, pero el alma necesita un cuerpo, no sólo en esta vida, sino también en la futura. En cada cuerpo material existe una especie de germen de otro cuerpo nuevo, etéreo o de naturaleza eléctrica, incorruptible, al cual se une el alma después de la muerte, y cuyos órganos se desarrollarán conservando los recuerdos del cuerpo pasado del cual procede. La mayor o menor perfección de ese nuevo organismo dependerá de la buena o mala conducta del hombre en su vida terrena. No sólo el hombre, sino también las plantas y los animales sufrirán una transformación proporcionada. Las plantas se perfeccionan y tienden a elevarse a la animalidad. Los animales más imperfectos, a convertirse en animales perfectos y en seres pensantes. La animalidad tiende a la humanidad. Las almas humanas se unirán a cuerpos etéreos, que estaban contenidos en sus cuerpos materiales desde la creación del mundo. De aquí resultará un mundo transformado. Todo proviene del impulso primitivo de Dios en el momento de la creación, el cual hace que los seres se vayan elevando indefinidamente en grados de una perfección cada vez mayor. «Habrá un flujo perpetuo de todos los individuos de la humanidad hacia una perfección mayor y una mayor felicidad, porque cada grado de perfección conseguido conducirá por sí mismo a otro grado; y como la distancia de lo finito a lo infinito es infinita, tenderán continuamente hacia la suma perfección, sin alcanzarla jamás».

CARLOS VÍCTOR BONSTETTEN (1745-1833), natural de Berna. En sus *Recherches sur la nature et les lois de l'imagination* (Ginebra 1807) reproduce ideas de Leibniz y, sobre todo, de su compatriota Bonnet. En sus *Études de l'homme* (1821) amplía la teoría de la sensibilidad y la extiende a las ideas, al sentido moral, la verdad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios.

[3] *Essai analytique sur les facultés de l'âme, préface.*

Es notable el desarrollo de la medicina en el siglo XVIII. ALBERTO DE HALLER (1708-1777). Natural de Berna y profesor en Göttingen. Médico, poeta, novelista y filósofo. Hombre muy religioso y enemigo de los enciclopedistas. Opuso su teoría de la «irritabilidad» al mecanicismo del napolitano ALFONSO BORELLI († 1679) y del holandés HERMANN BOERHAAVE († 1738).—JORGE ERNESTO STAHL (1660-1734), profesor en Halle y médico del rey de Prusia. Autor de la teoría química del «flogístico» y del sistema del animismo. De él procede la escuela vitalista de Montpellier, que defendió la espontaneidad de la vida contra el mecanicismo. A ésta pertenecen TEÓFILO BORDEU († 1777) y PABLO J. BARTHEZ († 1806), autor de *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778). El alienista FELIPE PINEL (1745-1825) se preocupó de las enfermedades mentales: *Nosographie philosophique* (1799), traducida al español por Luis Guarnerio y Allavena (Madrid 1803). Otra orientación más materialista la representa el anatomista y fisiólogo MARÍA FRANCISCO JAVIER BICHAT (1771-1802), perteneciente a la escuela de París: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800). Dios, para sacar el mundo de la nada, no ha necesitado más que dotar a la materia de tres o cuatro propiedades o cualidades generales; y después, para animar la materia, le ha bastado con dotarla de algunas propiedades especiales. La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte. Distingue dos clases de fenómenos vitales: hay una vida orgánica involuntaria, que tiene por instrumentos órganos internos asimétricos y se ejerce de modo continuo (digestión, circulación, etc.); y otra vida animal, voluntaria, que tiene órganos simétricos y es intermitente e interrumpida por sueño (movimientos, sensaciones). De ésta resultan el entendimiento y la voluntad.—FRANCISCO JOSÉ GALL (1758-1828), junto con G. SPURZHEIM, expuso la frenología o craneología en París: *Anatomía y fisiología del sistema nervioso* (4 vols. 1810-20), *Funciones del cerebro*, etc., 6 vols. (1822-25).

Filosofía de la historia. La ley del Progreso

NICOLAS ANTONIO BOULANGER (1722-1759).—Ingeniero de caminos en el reinado de Luis XV. Colaboró en la Enciclopedia. En su obra *L'Antiquité dévoilé par ses usages, ou Examen critique des principaux opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différentes peuples de la terre* (Amsterdam 1777, 3 vols.), intenta hacer una filosofía de la historia y de la religión. «La historia de las costumbres y de su espíritu es una nueva manera de hacer la historia de los hombres» (p.XXXI). «La moral, lo mismo que la física, no puede ser aclarada sino por la experiencia de los hechos»[4]. La religión y las instituciones políticas provienen del sentimiento de terror que quedó impreso en la memoria de los pocos hombres que se salvaron del diluvio universal. «El diluvio es el principio de todo cuanto en diversos siglos ha constituido la vergüenza y la desgracia de las

[4] *L'Antiquité dévoilé* l.6 c.1; l.3 p.309.

naciones: *hinc prima mali labes*. El terror que desde entonces se apoderó del corazón de los hombres les impidió descubrir y seguir los verdaderos medios para restablecer la sociedad destruida» (p.XI). «Por lo tanto, la historia de las sociedades y las naciones presentes hay que comenzarla por el diluvio» (p.XXXIX). Esta catástrofe universal divide en dos partes la historia de la humanidad. De ella se deriva una multitud de costumbres (usages) religiosas y políticas que determinan el desarrollo posterior de la historia. Boulanger señala: 1.º El espíritu conmemorativo (para reconstruir la memoria del diluvio). 2.º El espíritu fúnebre. 3.º El espíritu misterioso. 4.º El espíritu cíclico o apocalíptico. 5.º El espíritu litúrgico (fiestas, ceremonias).

La Edad de Oro.—El efecto físico y moral del diluvio fue la Edad de Oro, o el estado de naturaleza. En el estado anterior, los hombres vivían felices en sociedad. Pero la impresión causada por un mundo «inundado, abrasado, trastornado» fue causa de la melancolía universal y la tristeza que dominan en la época posterior al diluvio. Los hombres viven dispersos por las montañas, haciendo una vida aislada y salvaje, errantes y vagabundos, en una miseria y pobreza extremas, aterrorizados ante los truenos y los meteoros. Privados de esperanza en la tierra, se vuelven a una vida futura y al reino de Dios. Las fiestas, ceremonias, misterios y opiniones de los pueblos antiguos son fúnebres y lúgubres, porque provienen del terror producido por el diluvio [5].

Poco a poco el orden se fue restableciendo y se multiplicó el género humano. Pero por efecto de las catástrofes, cuya memoria conservaban, vivían como los brutos, en estado de barbarie y estupidez. Sin embargo, el recuerdo de los terrores pasados les hacía «puros en sus costumbres, regulares y sencillos en su conducta, animados de conmiseración, amor mutuo, beneficencia, amistad y de todas las virtudes sociales; privados de lo superfluo, reinaba la igualdad y comunidad de bienes y una concordia perfecta entre los corazones de los hombres». No había violencias, asesinatos ni guerras. «El hombre de los primeros tiempos se reconoce en todas partes por la dulzura de sus costumbres, no se ve en él más que unión fraternal, bondad, beneficencia, piedad y sencillez, sumisión a los padres y los ancianos, temor del Ser supremo» [6]. En la Edad de Oro (reino de Saturno) no había estado político, sino sólo religioso. Solamente Dios era el monarca de la sociedad.

La teocracia.—Con la multiplicación de los hombres se formaron grandes sociedades, y al reino moral sucedió el reino político. Se instituyó la propiedad, el tuyo y el mío. Aparecen los legisladores, los ritos, los oráculos, los sacrificios, y la Edad de Oro se cambió en Edad de Plomo. A la Edad de Oro sucedió el reino de los dioses, des-

[5] «Quelle fût la terreur des hommes, à la vue d'une nature agonisante? Quelle fût leur désolation en se voyant dans une solitude muette et universelle, quelle frayeur, en se voyant livres à des ténèbres épaisses, éclairées par intervalles par de feux plus affreux qu'elles?» (*L'Antiquité dévoilé* VI c.2; III p.340).

[6] Ib., VI c.2 p.355.

pués el de los semidioses, y luego la teocracia de los sacerdotes, que degeneró en el reino de los reyes (andrarquía), y ésta, finalmente, en despotismo y anarquía.

El porvenir.—Pero Boulanger cree firmemente en la ley del Progreso. «Diga lo que quiera la envidia, nuestro tiempo es el de los seres que piensan (êtres pensants), y nos promete un porvenir feliz. La luz progresiva hiere más pronto o más tarde los ojos de los mismos que se creen interesados en extinguirla. La verdad arrastra finalmente a aquellos mismos que le oponen los más fuertes obstáculos». «Esta ha sido y será la marcha del espíritu humano desde el renacimiento de las letras. Desde que se ha visto esclarecido, ha emprendido el camino de la verdad... Por fin, la verdad es conocida, o por lo menos la vemos de lejos. Estamos en el camino que a ella conduce. Marchamos con la antorcha de la esperanza en la mano. Los espíritus están ocupados en buscar los medios de hacer a los hombres más sociales y más felices» [7].

ANNE ROBERTO JACQUES TURGOT, barón de l'Aulne (1727-81).—Nació en París. Ingresó en el seminario de San Sulpicio y cursó teología en la Sorbona. Abandonó el estado eclesiástico y se dedicó a la magistratura y la administración. Fue ministro de marina y finanzas bajo Luis XVI (1774-76). En el artículo *Existence* de la Enciclopedia plantea a la manera cartesiana el problema de cómo pasamos de la impresión interna y pasiva de nuestras sensaciones al juicio de la existencia de objetos exteriores. La primera realidad que experimentamos es la conciencia del propio yo, y de ésta se deriva la de la existencia. De la conciencia del yo se deriva por inducción la existencia de un no-yo.

Siendo prior de la Sorbona pronunció dos discursos, uno de entrada (3 julio 1750) *Sur les avantages que la religion chrétienne a procuré au genre humain*, y otro de salida: *Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* (11 diciembre 1750). En el primero afirma que el cristianismo no solamente es útil para la vida futura, sino también para la presente, por su influencia sobre la moral de los pueblos. «Solamente la religión cristiana ha establecido y defendido las nociones de justicia y derecho, que son las bases de la civilización». «Poniendo al hombre bajo los ojos de un Dios que lo ve todo, ha dado a las pasiones el único freno capaz de contenerlas. Ella ha dado costumbres, es decir, leyes interiores más fuertes que todas las ligaduras externas de las leyes civiles. Las leyes cautivan, las costumbres persuaden y hacen inútiles los mandatos».

En el segundo discurso traza un cuadro histórico, dominado por la idea del progreso indefinido. Se plantea la cuestión de por qué la inteligencia humana, después de dar los primeros pasos con seguridad en el campo de las matemáticas, sin embargo, en todos los demás aparece vacilante (chancelant). Todo en la vida se consigue con el esfuerzo y el trabajo. El espíritu humano es el principio y el instru-

[7] Ib., VI c.1 p.309.

mento de todo progreso intelectual. A pesar de las catástrofes y revoluciones, la humanidad sigue una línea de perfeccionamiento y progreso indefinido. Llegará un día en que todos los errores serán superados, y los hombres participarán en común de las verdades útiles para todos. «Los males inseparables de las revoluciones desaparecen, lo mismo que las tempestades que agitan las olas del mar. Solamente queda el bien, y la humanidad se perfecciona».

En economía política sigue las ideas de los «fisiócratas» (gobierno natural, nombre que les dio Dupont de Nemours). Escribió *Lettre a l'abbé de Cicé sur le papier-monnaie*, contra el sistema de Law, en que sostiene que el dinero es un signo, y da lo mismo que sea de metal o de papel. *Éloge de Gournay*, en que expone las ideas de Quesnay y critica los monopolios. *Réflexions sur la formation et distribution des richeses*, etc. A consecuencia del desastre económico ocasionado por las teorías de Law (1721), muchos propietarios abandonaron las especulaciones financieras y volvieron a cultivar sus tierras. De aquí resultó la corriente de los «fisiócratas», representada por JUAN GOURNAY (1712-59), inventor de la fórmula «laissez faire, laissez passer». FRANCISCO QUESNAY (1694-1774), médico de Luis XV, aficionado a la agricultura. Además de varios artículos sobre economía en la Enciclopedia, escribió: *Maximes générales de gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758), *Tableau économique avec son explication, ou Extrait des économies royales de Sully* (1758). Su doctrina consiste en lo siguiente. Todo capital proviene de la tierra. La riqueza proviene de la agricultura, que es el trabajo por excelencia, y proporciona al agricultor casa, comida y vestido. Pero el agricultor produce más de lo que consume. Este excedente de riqueza es el «producto neto». Pertenece al propietario, pero es lo que hace posible el trabajo industrial, del cual viven todos los que no cultivan la tierra. El trabajo industrial no produce riqueza. Solamente la conserva, transforma y distribuye. Los impuestos no deben recaer sobre la tierra, sino sobre el «producto neto» y sobre la industria. En compensación debe dejarse a ésta plena libertad de trabajo y de comercio. Todo individuo tiene derecho a disponer libremente de sus riquezas. El gobierno debe intervenir en la vida económica lo menos posible, dejando a la naturaleza plena libertad para el desarrollo de la riqueza.

El sectarismo anticristiano, envuelto en huera palabrería de progreso y libertad, inspira varios intentos de historia de las religiones (Dupuis, Volney, Benjamin Constant), que tratan de encubrir la carencia de la información más elemental con la fantasía y la ampulosidad declamatoria. CARLOS FRANCISCO DUPUIS (1742-1809) en su *Origine de tous les cultes, ou Religion universelle* (1794) profesa un ateísmo radical y presenta a Jesucristo como un personaje mítico, lo mismo que Osiris, Baco o Mitra. «Es el sol, que se supone nacer en el solsticio de invierno y triunfar de las tinieblas en el equinoccio de la primavera, después de haber sido llorado como muerto, y después celebrado como vencedor de las tinieblas del sepulcro». Los doce apóstoles son ni más ni menos que los doce signos del Zodíaco.

La palabra *Dios* significa «la idea de la fuerza universal y eternamente activa que imprime movimiento a todo en la naturaleza, según leyes de una maravillosa y constante armonía, que en las varias formas de que se reviste la materia se desenvuelve, con todo se mezcla, todo lo anima, y parece ser única y sola en sus modificaciones de variedades infinitas, y pertenecerse a sí propia. Esa es la fuerza viva contenida en el universo o el sujeto regular de los cuerpos todos, ligados entre sí en una cadena eterna» [9].

CONSTANTINO FRANCISCO DE CHASSEBOEUF, conde de VOLNEY (1757-1820).—Nació en Craon. Estudió medicina, filología e historia. Aprendió el árabe y viajó por Oriente: *Voyage en Égypte et en Syrie* (1787). Fue diputado en los Estados generales. Después del 18 brumario se unió a Napoleón, que lo hizo senador y conde del imperio. Su pensamiento se basa en el sensismo de Locke y Condillac y en un rabioso anticlericalismo, que envuelve en ideas de libertad, igualdad, fraternidad y progreso, expuestas en tono teatral y declamatorio. Su propósito es la guerra a la «superstición» y el retorno a la naturaleza. «Tarde o temprano, la eterna religión de la nanaturaleza borrará del espíritu humano las religiones pasajeras» [10]. En sus *Ruinas de Palmira (Les ruines, ou méditations sur les révolutions des empires*, 1791) intenta una filosofía de la historia. Es un ataque sin cuartel a todas las religiones positivas. «El único medio de estar acordes es volver a la naturaleza y tomar por árbitro y regulador el orden de cosas que ella misma ha establecido» (c.22). «¡Oh naciones! Ahuyentemos toda discordia y tiranía; no formemos más que una sociedad y una gran familia, y pues el género humano no tiene más que una misma constitución, que no exista para él más que una ley, y que ésta sea la de la naturaleza; ni más que un código, el de la razón; ni más que un trono, el de la justicia; ni más que un altar, el de la unión» (c.19). Expone su moral en el *Catéchisme du citoyen français* (1793), que en la segunda edición tituló: *La loi naturelle, ou principes physiques de la morale déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers*». «La moral es una ciencia física y geométrica, sometida a las reglas y al cálculo de las demás ciencias exactas». El bien y el mal moral solamente se distinguen del bien y el mal físicos en cuanto que aquéllos actúan en nosotros de una manera directa, y éstos indirectamente. El primer principio de la ley moral es el de la propia conservación. La ley natural es «el orden regular y constante de los hechos, por el cual rige Dios el universo; orden que su Sabiduría presenta a los sentidos y la razón de los hombres, para servir de regla igual y común a sus acciones y guiarlos hacia la perfección y la felicidad, sin distinción de países ni de sectas» (c.1). Los caracteres de la ley natural son: primitiva, inmediata, universal, invariable, evidente, razonable, justa, pacífica, benemérita y la única suficiente». La virtud debe ser interesada. Debemos buscarla por las

[9] DUPUIS, *Compendio del origen de todos los cultos* (trad. de José Marchena [Burdeos 1820] I c.1 p.9).
[10] *La loi naturelle*, Advertencia.

ventajas que nos proporciona y evitar el vicio por los perjuicios que nos causa. Hay cinco virtudes individuales: ciencia, templanza, valor, actividad, pulcritud y aseo del cuerpo, tanto en las ropas como en la habitación. Las virtudes domésticas son: economía, amor paternal, amor conyugal, amor filial, amor fraternal y el cumplimiento de los deberes entre amos y servidores. La justicia es la virtud social fundamental. «Toda la ciencia, toda perfección, toda ley, toda virtud, toda filosofía, consisten en la práctica de estos axiomas, fundados en nuestra propia organización: Consérvate, Instrúyete, Modérate, Vive para tus semejantes, a fin de que ellos vivan para ti» (c.12). Respecto de Dios no hay deberes ni virtudes. Dios es el agente supremo, el motor idéntico y universal, y el único culto que debemos darle es el de practicar y seguir las leyes de la naturaleza. La ley natural enseña la existencia de Dios, «porque para todo hombre que observa con reflexión el espectáculo maravilloso del universo, cuanto más medita sobre las propiedades y atributos de cada ser, sobre el orden admirable y la armonía de sus movimientos, más demostraciones tiene de que existe un agente supremo, un motor universal e idéntico, designado con el nombre de Dios» (*Loi naturelle* c.2). Escribió además: *Recherches nouvelles sur l'Histoire ancienne. Discours philosophique sur l'étude des langues.*

CONDORCET, María Juan Antonio Nicolás Caritat, marqués de (1743-94).—Nació en Ribemont (Picardía). Perdió a su padre cuando tenía cuatro años, y su madre lo educó hasta los diez vestido de niña y entre niñas. Estudió con los jesuitas en Reims y en el Colegio de Navarra de París. Fue amigo de Voltaire, de D'Alembert, que lo aficionó a las matemáticas, y de Turgot, que le hizo interesarse por las cuestiones de economía. En sus *Lettres d'un théologien* (1772) ataca violentamente las instituciones políticas y religiosas. Escribió las vidas de Voltaire (1787) y de Turgot (1786), y como secretario de la Academia de Ciencias redactó los *Éloges de quelques académiciens morts depuis* 1666 *jusqu'à* 1669 (1773). Como presidente de la Asamblea legislativa presentó su famoso *Projet sur l'Instruction publique.* Tomó parte activa en la Revolución francesa como republicano, miembro de la Gironda, y suscribió la condenación del rey a una pena grave inferior a la muerte. Pero proscrito por la Convención, se refugió en casa de Mme. Vernet, donde en nueve meses redactó su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Para no comprometer a sus amigos, huyó y anduvo errante varios días, hasta que, vencido por el hambre, entró en una posada de Clamart y pidió una tortilla. El posadero le preguntó de cuántos huevos la quería, y al contestar que de una docena, entró en sospechas de que se trataba de algún aristócrata. Lo delató y fue llevado preso a Bourg-la-Reine. Condorcet había anunciado que a sus enemigos «je ne leur demande qu'une nuit». Aquella misma noche se envenenó con un extracto de estramonio, proporcionado por su amigo Cabanis, que llevaba oculto en una sortija.

La *Esquisse* viene a ser un esquema de otra obra más extensa, que la muerte no le dio tiempo a escribir. En vísperas de morir conserva un optimismo inquebrantable en la capacidad ilimitada de perfeccionamiento de la naturaleza humana. El hombre, desde su aparición en la tierra, no ha cesado de perfeccionarse y de progresar, y no se pueden señalar límites a su futuro progreso. Condorcet da rienda suelta a los desahogos de una oratoria rabiosamente republicana y anticlerical contra los dos obstáculos que el progreso del hombre ha encontrado en su carrera anterior: la superstición y la tiranía. La obra se divide en diez épocas, que abarcan el panorama del desarrollo del espíritu humano, desde los orígenes de la humanidad hasta la Revolución francesa: 1.ª Los hombres se reúnen en poblados. 2.ª Los pueblos pastores. 3.ª Los pueblos agricultores hasta la invención del alfabeto. 4.ª Grecia, con el progreso de las ciencias hasta su división en tiempo de Alejandro. 5.ª Desde la división de las ciencias hasta su decadencia. 6.ª Desde la decadencia hasta la restauración, en tiempo de las Cruzadas. 7.ª Desde la restauración hasta la invención de la imprenta. 8.ª Desde la imprenta hasta que las ciencias y la filosofía sacuden el yugo de la autoridad. 9.ª Desde Descartes hasta la República francesa. 10. Los progresos futuros del espíritu humano. «Nosotros expondremos el origen y trazaremos la historia de los errores generales, que han retardado más o menos o suspendido la marcha de la razón, y que también, con frecuencia, tanto como los acontecimientos políticos, han hecho retroceder al hombre hacia la ignorancia».

Se trata de un «tableau *historique*», donde lo único que no aparece por ninguna parte es precisamente la historia. Por ejemplo, despacha en una página escasa toda la historia de la filosofía en la Edad Media, sin una sola mención a ninguno de sus grandes representantes [11]. Todo se reduce a una retórica ampulosa que presenta en magno duelo, por una parte, la ignorancia, los prejuicios, la barbarie, la intolerancia, las tinieblas, los abusos, la tiranía, las cadenas, la esclavitud, la opresión, las hogueras, las supersticiones, la hipocresía, el fanatismo; y por otra, la razón, las luces, el progreso, la libertad, la igualdad, etc. Viene a ser una especie de maniqueísmo, en que enfrenta los reinos de la luz y de las sombras, arrojando implacablemente en el segundo todo cuanto no se acomoda a su manera de concebir la «Historia». El papel tenebroso corresponde a los reyes y los sacerdotes, y el luminoso a los libertadores, los cuales resultan ser todos los rebeldes, herejes y revolucionarios. Por ejemplo, Juliano el Apóstata, con sus «virtudes, su indulgente humanidad, la sencillez de sus costumbres, la elevación de su alma y su carácter, sus talentos, su valor, su genio militar, el brillo de sus victorias». Pero su muerte «rompió el único dique que todavía se podía oponer al torrente de las nuevas supersticiones, como a las inundaciones de los bárbaros» (p.135). Por el contrario, «el triunfo del cristianismo fue la señal de la decadencia total, tanto de las ciencias como de la filo-

[11] La historia de la Filosofía medieval ocupa la página 377 de la *Esquisse* (2.ª ed. París, año tercero de la República, una e indivisible).

sofía» (5.ª época, p.136). «Hemos visto a la razón humana formarse lentamente por los progresos naturales de la civilización; la superstición apoderarse de ella para corromperla, y el despotismo degradar y embrutecer los espíritus bajo el peso del temor y de la desgracia» (9.ª época, p.233). Pero también «hemos visto a la razón aflojar sus cadenas, soltar algunas y adquirir sin cesar nuevas fuerzas para preparar y acelerar el instante de su libertad» (p.234).

El libro termina con una apoteosis del reino futuro, en que «la especie humana, liberada de todas sus cadenas, sustraída al imperio del azar y al de los enemigos de todo progreso, marchando con un paso firme y seguro en la ruta de la verdad, la virtud y la felicidad, presenta al filósofo un espectáculo que le consuela de los errores, los crímenes y las injusticias de que la tierra está todavía manchada, y de las cuales él mismo es víctima con frecuencia» (p.384). «Llegará un momento en que el sol no alumbrará sobre la tierra más que a hombres libres, los cuales no reconocerán más señora y maestra que la Razón, y en que los tiranos y los esclavos, los sacerdotes y sus estúpidos e hipócritas instrumentos no existirán más que en la Historia y en los teatros». La perfectibilidad indefinida de la humanidad la llevará finalmente a un estado feliz de igualdad entre las naciones y de igualdad en las riquezas y la instrucción en el pueblo, con el perfeccionamiento real del hombre. En ese ideal vive el filósofo, «en un elíseo que su razón ha sabido crearse, y que embellece con los más puros gozos su amor por la humanidad» (p.385). Un «tableau» semejante no tuvo el colofón que, lógicamente, parecía corresponderle. Condorcet no murió condenado por los representantes de la tiranía ni de la superstición, sino que hubo de suicidarse para eludir la suerte que le reservaban sus mismos compañeros de ideales progresivos [12].

BENJAMIN CONSTANT DE REBECQUE (1767-1831).—Refleja su agitada y ondulante vida política y sentimental (Mme. de Staël, Mme. Récamier) en su novela *Adolphe* y en numerosos escritos políticos. Conserva el principio del perfeccionamiento indefinido del espíritu humano. «Todo le sirve a la inteligencia en su eterno caminar. Los sistemas son instrumentos con ayuda de los cuales el hombre descubre verdades parciales, aunque se equivoca en el conjunto. Pero cuando los sistemas han pasado, las verdades permanecen». Reaccionó contra el materialismo de Holbach y critica duramente las superficialidades «históricas» de Dupuis y Volney, los cuales «no escribían más que para alentar el egoísmo y el envilecimiento de la generación que había de sucederles». «Hay en la irreligión algo de grosero y gastado que me repugna». Por su parte abordó el tema de la religión en dos obras: *De la Religion considerée dans sa source, ses formes et son développement* (1824) y *Du polythéisme romain con-*

[12] «Condorcet devrait être considéré comme le prophète du nouvel Évangile. Personne n'a travaillé, avec plus d'énergie et d'enthusiasme, à détruire, avec toutes les armes forgées par ses prédécesseurs, l'ancien ordre de choses, à fonder l'ordre nouveau» (FR. PICAVET, *Les idéologues* [París 1891] p.116). No sabemos qué elogios le tributaría si, en lugar de morir proscrito por la Convención, hubiese corrido la suerte de Giordano Bruno.

sidéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne (1832). Se anticipa a Augusto Comte en trazar un cuadro evolutivo de las diversas formas de religión a través de tres momentos: fetichismo, politeísmo y teísmo. El politeísmo tiene a su vez tres fases: una grosera, otra refinada y espiritual, en la religión de los misterios, y otra la de los filósofos, y en especial la de los estoicos, que prepara el teísmo cristiano, el cual es superior al estoicismo. Pero en último término la religión es el lenguaje por el cual la naturaleza habla al hombre, y la naturaleza y las leyes naturales acabarán por reemplazar a Dios. «Yo tengo mi religión, pero toda ella se compone de sentimientos y emociones vagas, imposibles de traducir en un sistema».

CAPITULO XXVIII

Juan Jacobo Rousseau (1712-78) *

Vida y obras.—Nació en Ginebra. Su madre, Susana Bernard, hija de un pastor calvinista, murió al dar a luz. Su padre, Isaac, tuvo que ausentarse de Ginebra por un lance de honor con un militar francés, y Juan Jacobo quedó al cuidado de un tío suyo que lo hizo

* **Bibliografía:** Aragüés Pérez, F., *Lutero y Rousseau. Su influencia en la ideología de liberalismo capitalista* (Zaragoza 1946); Attisani, A., *L'utilitarismo di G. G. Rousseau* (Roma 1930); Baldanzi, E. R., *Il pensiero religioso di G. G. Rousseau* (Firenze 1931); Benrubi, J., *Les idées morales de J.-J. Rousseau* (Paris 1940); Bouvier, B., *J.-J. Rousseau* (Ginebra 1912); Brunello, B., *G. G. Rousseau* (Módena 1936); Buck, R., *Rousseau und die deutsche Romantik* (Berlín 1939); Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau* (París, P. U. F., 1952); Cassirer, E., *The question of J.-J. Rousseau*, trad inglesa por P. Gay (Nueva York 1954); Casotti, M., *Rousseau e l'educazione morale* (Brescia 1952); Chapman, J. W., *Rousseau, Totalitarian or Liberal?* (Nueva York 1956); Chaponnéire, P., *Rousseau* (Zürich 1942); Claparède, M. G., *J.-J. Rousseau et la conception de l'enfance*: Rev MetMor (1912); *Correo de la Unesco*, número dedicado a Rousseau (marzo 1963); Cobban, A., *Rousseau and the Modern State* (Londres 1934); Compayré, G., *Les grands éducateurs. J.-J. Rousseau et l'éducation de la nature* (Paris, Delaplane, 1901); Cresson, A., *J.-J. Rousseau. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie* (París 1950, P. U. F., 1962); Derathé, R., *Le rationalisme de J.-J. Rousseau* (París 1948); Id., *Rousseau et les idées politiques de son temps* (P. 1950); Di Napoli, G., *Il pensiero di G. G. Rousseau* (Brescia 1953); Ducros, L., *J.-J. Rousseau* 3 vols. (París 1908-18); Erdmann, K. D., *Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der «religion civile»* (Berlín 1935); Faguet, E., *Rousseau penseur* (París 1912); Flores d'Arcais, G., *Il problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau* (Brescia 1954[2]); Fernández Miranda Hevia, T., *Anacronismo y política*: Arbor 14 (1949) n.48,353-66; Franco, A., *I tre maestri di G. G. Rousseau* (Palermo, Lao, 1913); Gaiffe, *J. J. Rousseau et les rêveries du Promeneur solitaire* (París 1936); Gézin, R., *J. J. Rousseau* (París 1930); Green, F. C., *J. J. Rousseau. A Study of His Life and Writings* (Cambridge 1955); Groethuysen, B., *J. J. Rousseau* (París 1950); Guéhenno, J., *Jean-Jacques. En marge des «Confessions»*. I-II: *Roman et vérité*. III: *Grandeur et misère d'un esprit* (París, Gallimard, 1948-52, 1963); Guillemin, H., *Les philosophes contre Rousseau* (París 1942); Id., *Un homme, deux ombres (Jean Jacques, Julie, Sophie)* (Ginebra, ed. du Milieu du monde, 1943); Hubert, R., *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau (1742-56)* (París 1929); Hellweg, M., *Der Begriff des Gewissens bei Rousseau* (Merburg-Lahn 1936); Hendel, C. W., *J. J. Rousseau, Moralist* 2 vols. (Nueva York-Londres 1936); Höffding, H., *J. J. Rousseau et sa philosophie* (París 1912); Köhler, F., *Rousseau* (Bielefeld 1922); Labrousse, R., *Rousseau y su tiempo* (Buenos Aires, Yerba Buena, s. f.); Lama, E., *Rousseau* (Milán 1952); Lemaître, J., *J.-J. Rousseau* (París 1907); Léon, P.-L., *L'idée de volonté générale chez J. J. Rousseau et ses antécédents historiques* (París 1936); Lombardo, S., *Rousseau nel contratto sociale* (Mesina 1951); Maritain, J., *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* (París 1925); Id., *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (Madrid, Epesa, 1948); Masson, P. M., *La religion de Rousseau* 3 vols. (París 1916); Meinhold, P., *Rousseaus Geschichtsphilosophie* (Tubinga 1936); Mondolfo, R., *Rousseau e la coscienza moderna* (Firenze 1954); Moreau-Rendu, S., *L'idée de bonté naturelle chez J. J. Rousseau* (París 1929);

ingresar como aprendiz en un taller de grabado. Pero a los dieciséis años huyó de casa y, después de muchas peripecias, fue recogido por M. de Pontverre, párroco de Confignon, el cual lo recomendó a la italiana Luisa Eleonora, baronesa de Warens, recién convertida al catolicismo, enigmático ejemplar de mujer, mezcla de las más exquisitas cualidades femeninas con una fría y calculada inmoralidad. Esta lo envió al hospicio del Santo Spirito de Turín, donde estuvo dos meses como catecúmeno y recibió, sin convicción interior, el bautismo de la Iglesia católica (1728). De este episodio solamente le quedó como recuerdo «avoir été apostat et dupe à la fois». Salió del hospicio y anduvo algunos años vagabundo «como un gitano». Volvió a Chambery en 1732 y entró como escribiente en el Catastro, reanudando sus relaciones con Mme. de Warens, la cual desde entonces ejerció un influjo decisivo en su vida [1]. Hacia 1736 alquilaron «Les Charmettes», casa de campo cerca de Annecy, donde Juan Jacobo pasó los pocos años felices de su vida, completando su formación con abundantes lecturas sobre física, química, astronomía, botánica, filosofía, derecho, etc. [2]. Allí permaneció hasta 1738, en que, al regreso de un corto y nada edificante viaje a Ginebra, se encontró suplantado en su puesto por un joven llamado Weintzenried. No queriendo aceptar aquella situación violenta, pasó a Lyón como preceptor de los hijos de M. de Mably, hermano de Condillac (1738-40). En 1742 fue a París y entró como secretario al servicio del conde de Montaigu, embajador de Francia en Venecia, en cuya compañía recorrió varias ciudades italianas; pero un año después fue despedido por insolencia. Vivió algunos años pobre y oscuro en París, enseñando música y copiando partituras. Compuso la ópera *Le Devin du village* y una *Dissertation sur la musique moderne* (1743), trabajando con la ilusión de llegar a ser un gran músico. En 1745 entabló relaciones con Teresa Lavasseur, sirvienta vulgar e ignorante, de la que tuvo cinco hijos, los que, a pesar de sus teorías humanitarias y pedagógicas, envió a los «Enfants Trouvés» [3]. Fue admitido en el salón del barón de Holbach y entró en relación con los filósofos, especialmente Diderot, el cual le encargó artículos de música para la *Enciclopedia*.

MOREL, J., *Recherches sur les sources du discours de J.-J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité* (Lausana 1910); MORLEY, J., *Rousseau* (Londres 1883); PAHLMANN, F., *Mensch und Staat bei Rousseau* (Berlin 1939); PETRUZZELIS, N., *Il pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau* (Milán 1946); PROAL, L., *La psychologie de J.-J. Rousseau* (París 1923); RAVIER, A., *L'éducation de l'homme nouveau. Essai historique et critique sur le livre «De l'Émile» de J. J. Rousseau* 2 vols (Paris, Issoudun Spes, 1941); REICHE, E., *Rousseau und das Naturrecht* (Berlin 1935); RITZEL, W., *J.-J. Rousseau* (Stuttgart, Kohlhammer, 1959); RODIER, H., *J. J. Rousseau en Angleterre au XVIIIe siècle* (Paris 1950); ID., *«Introduction» a Les rêveries du promeneur solitaire;* RODRÍGUEZ, T., *Legisladores y leyes. Rousseau y la democracia* (El Escorial 1936); SCHINZ, A., *La pensée religieuse de Rousseau et ses récents interprètes* (Paris 1927); STAROBINSKI, J., *J. J. Rousseau, la transparence et l'obstacle* (París, Plon, 1958).

[1] Según Michelet, «le vrai Rousseau est né des femmes, né de madame de Warens» *(Histoire de France*, ed. Le VASSEUR, XIX c.4 p.50).

[2] Sobre la formación intelectual de Rousseau: S. MOREAU-RENDU, *L'idée de bonté naturelle chez J.-J. Rousseau* (Paris 1929) p.41-80.

[3] «Mon troisième enfant fut donc mis aux Enfants-Trouvés, ainsi que les deux autres; et il en fut de même des deux suivants; car j'en ai eu cinq en tout» *(Confessions* II 8). A pesar de lo cual, su conciencia le dice que «jamais un seul instant de sa vie Jean-Jacques n'a pu être un homme sans entrailles, sans moeurs, un père dénaturé» (ib.).

El año 1749 marca una fecha decisiva en la vida de Rousseau. Yendo a visitar en la cárcel a su amigo Diderot, al atravesar el bosque de Vincennes se detuvo un rato a descansar y leyó en el «Mercure de France» el anuncio de un tema propuesto a concurso por la Academia de Dijon: «Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs». Súbitamente experimentó una «iluminación», semejante a la de Pascal o al «songe» de Descartes, en que se le apareció intuitivamente el contraste entre la bondad natural del individuo y la falsedad de la sociedad y la civilización [4]. El hombre es bueno por naturaleza, pero se hace malo por culpa de las instituciones sociales. La bondad natural del hombre, su corrupción por la sociedad y su remedio en el retorno a la vida natural será desde entonces el *leit-motiv* que inspirará todas sus obras. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad,* lo aplicará a la sociedad política; en la *Nueva Heloisa,* a la sociedad familiar, y en el *Emilio*, a la educación del individuo. En 1750 presentó a la Academia de Dijon su *Discours sur les sciences et les arts,* que ganó el premio. En 1753 volvió a presentarse a otro concurso de la misma Academia con su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* pero esta vez no fue premiado. Sus nuevas ideas comenzaron a hacerle molesto a los «filósofos», terminando por romper con todos, menos con Bernardino de Saint Pierre [5].

En 1754 pasó unos meses en Ginebra y retornó al calvinismo para recuperar sus derechos de ciudadano, a los que volvió a renunciar en 1763, cuando fue condenado por los ginebrinos. En octubre de 1754 regresó a París, aceptando la hospitalidad de Mme. D'Épinay, y después la del mariscal de Luxemburgo en Montmorency, donde residió de 1756 a 1762. Este es su período más fecundo. Publicó para la *Enciclopedia* el artículo *De l'Économie politique* (1758), *Lettre à D'Alembert sur les spectacles* (1758), *La Nouvelle Héloïse* (1761), *Le Contrat social* (1762) y el *Émile* (1762). Pero el último fue condenado ese mismo año por las autoridades civiles y eclesiásticas

[4] «Iba yo a visitar a Diderot, entonces prisionero en Vincennes, y tenía en mi bolsillo un «Mercure de France» que me puse a hojear a lo largo del camino. Caí sobre la cuestión de la Academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito. Si jamás alguna cosa se ha parecido a una inspiración súbita, es el movimiento que aquella lectura causó en mí. De pronto sentí mi espíritu deslumbrado por mil luces; tropeles de ideas vivas se me presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en una turbación inexpresable. Sentí mi cabeza poseída por un aturdimiento semejante a la embriaguez. Una violenta palpitación me oprime y me levanta el pecho. No pudiendo respirar andando, me dejé caer sobre uno de los árboles de la avenida, y allí pasé media hora en una agitación tal, que al levantarme noté que tenía bañada en lágrimas toda la delantera de mi chaleco, sin haberme dado cuenta de que las derramaba. ¡Oh señor, si yo hubiera podido escribir la cuarta parte de todo lo que vi y sentí debajo de aquel árbol, con qué claridad habría podido hacer ver las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que se hace malo solamente por esas instituciones!» (2.ª carta a Malesherbes).

[5] A propósito de este *Discurso*, le escribe Voltaire (30 agosto 1755): «J'ai, reçu, monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain; je vous en remercie. Vous plairez aux hommes, à qui vous dites leurs vérités, mais vous ne les corrigérez pas. On ne peut peindre avec des couleurs plus fortes les horreurs de la société humaine, dont notre ignorance et notre faiblesse se promettent tant de consolations. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes, il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureusement qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi».

de París, y desde entonces comienza para Rousseau el período de sus mayores sufrimientos. Buscó refugio en Suiza, pero los ginebrinos dictaron orden de prisión contra él. Anduvo errante por varios países, y entonces, como defensa o desahogo, comenzó a escribir sus *Confesiones* (Motiers 1763, Wootton y Trye 1766-67, Bourgoing y Monquin 1768-70). En enero de 1766 aceptó la invitación de Hume, que, compadecido de él, le ofreció refugio en Inglaterra y le consiguió una pensión del gobierno. Se instaló en Wootton con Teresa, y pasó tranquilo algunos meses. Pero su manía persecutoria y su cada vez más acentuado desequilibrio mental que le hacía ver enemigos por todas partes, determinaron una ruptura violenta con Hume, cuyas causas explicaron ambos de distinta manera. En 23 de junio de 1766 le dirigió una carta llena de reproches, y otra larguísima en 10 de julio. Salió de Wootton el 1 de mayo de 1767, y de Inglaterra en agosto del mismo año, siendo acogido en Francia por el príncipe de Conti. En 1770 regresó a París, viviendo pobremente en un miserable quinto piso de la rue Platière, donde escribió los *Dialogues de la montagne* (1775-76) y las *Rêveries du promeneur solitaire* (1777-78). Viejo y enfermo, llegó a solicitar el ingreso en un asilo. El marqués Estanislao de Girardin lo acogió en mayo de 1778 en su finca de Ermenonville, donde pasó un par de meses tranquilo, entretenido en su ocupación favorita de la botánica. Pero en uno de sus paseos sufrió una insolación, de la que murió en 2 de julio de 1778. Carece de fundamento la hipótesis de haberse suicidado [6].

Carácter y formación.—Rousseau es un autodidacto, un espíritu imaginativo y sentimental [7]. Era un hombre pacífico, amante de la naturaleza, la vida campestre, las plantas, los lagos y las montañas de su tierra. En la soledad del campo «es donde se aprende a amar y servir a la humanidad, mientras que en las ciudades no se aprende más que a despreciarla» [8]. Con los años, las enfermedades y las persecuciones, su carácter se fue haciendo más retraído, huraño, amargado y suspicaz, imaginando que el mundo entero había organizado una conspiración contra él. Aunque al final, sin darse nunca por vencido, recupera la paz y la tranquilidad de espíritu, perdonando a sus enemigos y retirándose a la soledad [9]. Desde su más tierna

6 Dr. Cabanès, *Las indiscreciones de la Historia*, trad. A. Buendía (Madrid, Mercurio, 1928) p.162ss.

7 Habla continuamente de que tenía «un coeur sensible». «Les sentiments tendres, affectueux, paisibles, faisaient la fond de mon caractère... Être aimé de tout ce qui m'approchait était le plus vif de mes désirs» (*Confessions* I 1). «Né sensible et bon, portat la pitié jusqu'à la faiblesse, et me sentant exalter l'âme par tout ce qui tient à la générosité, je fus humain, bienfaisant, secourable... j'eusse été le meilleur et le plus clément des hommes, si j'en avais été le plus puissant» (*Rêveries du promeneur solitaire*, sixième promenade).

8 Carta a Diderot (16 marzo 1757). *Confesiones* II 9. «La simplicité de la vie pastorale et champêtre a toujours quelque chose qui touche. Qu'on regarde les près couverts de gens qui fanent et chantent, et des troupeaux épars dans l'éloignement; insensiblemente, on se sent attendrir sans savoir pourquoi. Ainsi, quelquefois encore, la voix de la nature amollit nos coeurs farouches» (*Nouvelle Héloïse* V 7).

9 «Quand je vis une génération frénétique se livrer tout entière à l'aveugle fureur de ses guides contre un infortuné qui jamais ne fit, ne voulut, ne rendit de mal à personne... Alors, redevenant amour de moi-même, il est rentré dans l'ordre de la nature, et m'a délivré du joug de l'opinion. Des-lors, j'ai retrouvé la paix de l'âme, et presque la félicité» (huitième promenade). «Me voici donc seul sur la terre... Le plus sociable et le plus aimant des hu-

infancia se aficionó a la lectura de novelas, y siempre conservó la tendencia a los sueños un poco quiméricos. En carta a milord Maréchal (8 diciembre 1764) le confiesa: «Puisque je suis dévoué aux chimères, je veux du moins m'en forger d'agréables» [10]. Su adolescencia de huérfano errabundo escapado de casa, de raterillo en Saboya, no fue la más a propósito para adquirir una sólida formación intelectual, que se redujo a unas cuantas lecturas, mejor o peor asimiladas, en los pocos años tranquilos que pasó en las Charmettes, bajo el influjo de su «maman» Mme. De Warens. En su bien surtida librería pudo leer a La Bruyère, La Rochefoucauld, Saint-Évremond, Montaigne, Malebranche, Addison, Locke, Descartes, Leibniz, Grocio, Puffendorf, Montesquieu, Fénelon, Condillac, *La Logica* de Port-Royal y otros muchos autores con quienes muestra familiaridad. Pero más como lecturas esporádicas y desordenadas que como estudio profundo y sistemático. El mismo confiesa: «Le peu que je sais de plus, je l'ai appris seul». En el *Emilio* declara: «Aborrezco los libros, que no enseñan más que a hablar de lo que se ignora». Ignoró por completo la escolástica, de la que no hace más que repetir los tópicos comunes de la Ilustración: el «falso saber», «le jargon scolastique», filosofía «superflua» que no tiene «aucun usage solide». Los escolásticos son unos «hommes frivoles qui, par leurs misérables pointillétiés, ont avili la sublime simplicité de l'Évangile et réduit en syllogismes la doctrine de Jésus-Christ». Hay que volver a predicar el Evangelio a la manera de los primeros apóstoles, que lo hacían, «non aristotelico more sed piscatorio» [11]. Con la escolástica, Europa había vuelto a caer «en la barbarie de las primeras edades», en un estado peor que la ignorancia, habiendo perdido el sentido común y teniendo la «bêtise de croire savoir quelque chose avec les grands mots d'Aristote et l'impertinente doctrine de Raymond Lulle» [12]. Es vano buscar en Rousseau ningún desarrollo filosófico serio ni profundo. Es hombre de muy pocas ideas, pero fijas y tenaces, que repite una y otra vez, al pie de la letra, en cada una de sus obras. En todas ellas el personaje principal siempre es él mismo, hablando en primera persona o permaneciendo en el plano de la autobiografía en la expresión de sus propios sentimientos. No sólo en sus *Confesiones*, sino en la *Nueva Heloisa*, en el *Emilio*, en los *Diálogos* y en las *Rêveries*, así como en todo su epistolario, el tema primordial siempre es él mismo por encima o por debajo de cualquier materia que trate. Es un magnífico narrador, cuya pluma corre con fluidez sobre temas anecdóticos y superficiales, evitando entrar en cuestiones

mains en a été proscrit par un accord unanime... Seul pour le reste de ma vie... je consacre mes derniers jours à m'étudier moi-même et à préparer d'avance le compte que je ne tardarai pas à rendre de moi» (*Rêveries du promeneur solitaire*, première promenade). «Dieu est juste; il veut que je souffre, et il sait que je suis innocent. Voilà le motif de ma confiance, mon coeur et ma raison me crient qu'elle ne me trompera pas. Laissons donc faire les hommes et la destinée; apprenons a souffrir sans murmure: tout doit à la fin rentrer dans l'ordre, et mon tour viendra tôt ou tard» (deuxième promenade).

10 «Le pays des chimères, seul digne en ce monde d'être habité» (*Nouvelle Héloïse* VI 8). «Je me faisais un siècle d'or à ma fantaisie .. je m'attendrissais jusqu'aux larmes sur les vrais plaisirs de l'humanité» (3.ª carta a Malesherbes).

11 *Réponse au roi de Pologne.*

12 *Discours sur les sciences et les arts.* Respuesta a un académico de Dijon.

complicadas y difíciles. Pero tuvo el arte de saber hablar a la imaginación y al sentimiento de sus contemporáneos, en los cuales caló más hondo que los secos doctrinarismos y las groseras blasfemias de los filósofos «ilustrados», y a quienes resultó fácil aceptar una filosofía que les permitía amplia libertad para «suivre la nature», sin por eso dejar de sentirse buenos, justos y benéficos... Su conciencia le dictaba al fin de su vida: «Yo conozco mis grandes defectos y siento vivamente todos mis vicios. Con todo, moriré lleno de confianza en el Dios supremo y completamente convencido de que, de todos los hombres que he conocido en mi vida, ninguno fue mejor que yo» [13]. Modestamente declara en su primer *Diálogo* que se siente «meilleur et plus juste qu'aucun homme qui lui soit connu» [14]. No teme presentarse delante del Juez supremo con el libro de sus *Confesiones:* «Que suene cuando quiera la trompeta del último juicio. Yo iré, con este libro en la mano, a presentarme delante del soberano Juez, y le diré muy alto: He aquí lo que yo he hecho, lo que he pensado, lo que he sido... Que cada uno de éstos descubra a su vez su corazón al pie de tu trono con la misma sinceridad, y a ver si alguno se atreve a decirte: Yo fui mejor que este hombre» [15].

Rousseau, por el valor intrínseco de sus doctrinas, no merece ocupar un capítulo aparte en la historia de la filosofía. Su importancia consiste en su reacción contra los «ilustrados» de su tiempo, a los cuales se opone y contra los que representa el tránsito a una nueva forma de pensamiento, precursora del romanticismo y de las filosofías antirracionalistas y sentimentales del siglo XIX.

Moral. —La base fundamental de la moral roussoniana es la bondad innata de la naturaleza del hombre. Su gran principio es que la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo deprava y hace malo y miserable. Siendo el hombre bueno por naturaleza, el criterio de moralidad será seguir siempre a la misma naturaleza, y la consigna de toda conducta recta y moral será el retorno a ella: «Ahogad los prejuicios, olvidad las instituciones humanas y consultad la naturaleza» [16]. «La naturaleza no nos engaña nunca, somos siempre nosotros los que nos engañamos» [17]. «Sigamos las indicaciones de la naturaleza, busquemos el bien posible conforme a la naturaleza del hombre» [18]. La guía del hombre es su conciencia, es decir, el sentimiento, que nunca nos engaña, a diferencia de la razón, de la cual siempre debemos desconfiar: «Trop souvent la raison nous trompe; nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser; mais la conscience ne nous trompe jamais; elle est le vrai guide de l'âme». El bien moral consiste en la conformidad de nues-

[13] Carta 1.ª a Malesherbes (4 enero 1762).
[14] «Moi seul. Je sens mon coeur et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de briser le moule dans lequel elle m'a jeté, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu» (*Confesiones* I 1).
[15] *Confesiones* I 1.
[16] *Emilio* (l.5 [París 1791] t.8 p.3): «Suivez toujours les indications de la nature»
[17] *Emilio* l.3, ed. cit., t.3 p.132.
[18] *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos.*

tros actos con la naturaleza de las cosas. Rousseau carece del sentimiento de pecado. Los adulterios que describe en las *Confesiones* no le merecen otro calificativo que «goces inocentes», y sus deslices morales no le dejan más remordimiento que si hubieran sido puros «amusements». Es preferible tener una concubina a vivir en soledad: «Il vaut beaucoup mieux aimer una maîtresse que de s'aimer seul au monde». Sería fácil e interminable una acumulación de textos, que saltan a cada paso en todas sus obras. Citemos solamente uno de la carta, cuidadosamente pensada y redactada, que dirigió al arzobispo de París monseñor de Beaumont, a propósito de la condenación del *Emilio* (1763): «El principio fundamental de toda moral, sobre el cual yo he razonado en todos mis escritos, y que he desarrollado en este último con toda la claridad de que he sido capaz, es que el hombre es un ser naturalmente bueno, amante de la justicia y del orden, que no hay perversidad original en el corazón humano y que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos... Yo he mostrado que todos los vicios que se imputan al corazón humano no le son naturales; he dicho la manera cómo ellos nacen y he seguido, por así decirlo, su genealogía; y he hecho ver que los hombres terminan por ser lo que son por la alteración sucesiva de su bondad original». «Si el hombre es bueno por naturaleza, como creo haberlo demostrado, se sigue que permanece siéndolo mientras que no le altere nada extraño a él; y si los hombres son malos, como ellos se han esforzado en demostrármelo, se sigue que su maldad les viene de otra parte: cerrad, pues, la entrada al vicio y el corazón humano siempre será bueno». El mal proviene «de nuestro orden social, del todo contrario a la naturaleza, que la tiraniza sin cesar y le hace reclamar incesantemente sus derechos... Esto explica por sí solo todos los vicios de los hombres y todos los males de la sociedad» [19]. De aquí proviene su aversión a la sociedad. «Les villes sont le gouffre de l'espèce humaine». «Los primeros movimientos de la naturaleza son siempre buenos y saludables» [20]. «El hombre es naturalmente bueno; solamente por sus instituciones es por lo que los hombres se convierten en malos» [21]. El remedio de todo consiste en «ne pas gâter l'homme de la nature en l'appropiant à la société» [22]. En alguna parte insinúa que tuvo el proyecto de escribir una *Morale sensitive*, cuyo contenido puede suponerse que no haría más que repetir los mismos principios esparcidos en todas sus obras.

Política.—Rousseau aborda el problema social y político en dos obras inspiradas en principios completamente distintos y que, por

[19] «Si les villes sont nuisibles, les capitales le sont encore plus; une capitale est un gouffre ou la nation presque entière va perdre ses moeurs, ses lois, son courage et sa liberté. De la capitale s'exhale une peste continuelle qui mine et détruit la nation» *(Proyecto de constitución para Corcega)*. «Adiós, pues, París, ciudad célebre, ciudad de ruido, de humo y de fango, en que las mujeres no creen en el honor ni los hombres en la virtud. Adiós, París; nosotros buscamos el amor, la felicidad, la inocencia: nunca estaremos bastante lejos de ti» *(Emilio* l.4 [Paris 1791] t.3 p.291).

[20] *Nueva Heloisa* V 3.

[21] *Carta 2.ª a Malesherbes.*

[22] *Nouvelle Héloïse* V 8. Las pasiones son siempre buenas, y no hay que reprimirlas. «Nos passions sont les principaux instruments de notre conservation; c'est donc une entreprise

lo mismo, llevan a conclusiones no sólo distintas, sino opuestas en el concepto del origen, desarrollo, funciones y legitimidad de la organización social y política: el *Discurso sobre el origen de las desigualdades* (1753) y el *Contrato social* (1762). Sus fechas de publicación pueden inducir a error, haciendo considerar el segundo como un complemento o una corrección del primero. Más exacto es considerarlos como dos conceptos distintos de la sociedad y del poder: el *Contrato social* es un tratado político de tipo más o menos clásico, y el *Discurso*, un alegato declamatorio, típicamente roussoniano, contra toda forma de sociedad y de poder, en virtud del principio de la bondad y la igualdad nativas del hombre. La diferencia esencial entre ambos consiste en que el primero es anterior y el segundo posterior a la «iluminación de Vincennes». Por esto es necesario exponerlos por separado. Mezclarlos o tratar de armonizarlos equivale a hacer una teoría política absolutamente ininteligible [23].

1) *El Contrato social.*—Comienza estableciendo un hecho: «El hombre ha nacido libre y, sin embargo, está encadenado» (I 1). ¿Cómo se ha realizado este cambio? Rousseau dice que lo ignora, pero cree poder explicarlo.

a) *El orden social.*—«Es un derecho sagrado que sirve de base a los demás» (I 1). Pero no un derecho procedente de la naturaleza, sino basado en un pacto o una convención. La única sociedad de derecho natural es la familia; pero en ésta misma el lazo natural no dura más que mientras los hijos necesitan de los padres para su conservación. En cuanto cesa esta necesidad, cesa el derecho natural, los hijos se independizan y recuperan su libertad. Si la sociedad familiar se prolonga, es tan sólo en virtud de un pacto o una convención voluntaria entre sus miembros.

La fuerza no puede producir ni constituir derecho (I 3). Todos los hombres nacen iguales y libres, y ninguno tiene autoridad sobre sus semejantes (I 4). Por lo tanto, la única fuente legítima de la autoridad hay que buscarla en las convenciones o pactos entre los hombres (I 4). Ahora bien, el hombre no puede enajenar su libertad y sujetarse a otro hombre. «Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay ninguna compensación posible para el que renuncia a todo, porque esa renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y quitar toda libertad a su voluntad equivale a quitar toda moralidad a sus acciones» (I 4). Es preciso buscar un medio de establecer y justificar la soberanía y la autoridad colectivas sin menoscabo de la libertad individual.

El problema se plantea entre la autoridad y la libertad. La libertad es una prerrogativa inalienable. Pero la autoridad reclama obediencia y es necesaria para constituir una sociedad. Rousseau rechaza expresamente las teorías de Grocio, Barbeyrac y Hobbes.

aussi vaine que ridicule de vouloir les détruire; c'est contrôler la nature, c'est réformer l'ouvrage de Dieu» (*Emilio* I.4).

[23] G. Fraile, O. P., *Hobbes y Rousseau, con Vitoria al fondo:* Anuario de la Asociación Francisco Vitoria 15 (Madrid 1964-65) 45-62.

Como ellos, establece un pacto o contrato social como base de la sociedad. Pero se distingue en señalar los sujetos entre los cuales se estipula ese contrato. Plantea el problema de la siguiente manera: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental al que el contrato social da solución» (I 6). Se trata, pues, de establecer un pacto con toda su fuerza obligatoria suficiente para constituir una sociedad, pero en el que quede a salvo la libertad de aquellos que lo estipulan.

En el *Contrato social* Rousseau no menciona para nada la bondad natural del hombre ni entra en descripciones idílicas sobre el estado natural. Simplemente establece que la primera ley y el primer deber natural es velar por la propia conservación (I 2). Pero si llega el momento en que los obstáculos que la amenazan son superiores a las fuerzas de cada individuo, entonces, para no perecer, es necesaria su agrupación en sociedad, uniendo sus fuerzas para hacer frente a los obstáculos que la ponen en peligro. Para ello es necesario que los hombres pongan de acuerdo sus voluntades en un pacto o un contrato, el cual, naturalmente, implica una enajenación de los derechos individuales. Pero Rousseau cree salvar la dificultad con una fórmula en la cual cada asociado enajena todos sus derechos, no en favor de otros individuos, sino de toda la comunidad, y así, «dándose cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y dándose cada uno a todos no se da a nadie en particular» (I 6). Con lo cual el pacto social se reduce a esto: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible del todo» (I 6). De esta manera queda constituida la sociedad como cuerpo moral y colectivo. Cada individuo no contrata con ninguno de los otros individuos, sino con el todo, y como él forma parte de ese todo, en realidad no contrata ni se obliga más que consigo mismo, es decir, que el pacto social no anula la libertad de cada uno (I 7). Dándose cada uno todo a todos, no se da a ninguno en particular y no pierde su libertad frente a ningún otro individuo.

De aquí resulta que todos los miembros forman un solo cuerpo, y «no estando formado el soberano sino de los particulares que lo componen, no puede tener interés contrario al suyo..., porque es imposible que el cuerpo dañe a todos los miembros. El pacto social «implica tácitamente esta obligación: que aquel que rehúse obedecer a la voluntad general será a ello obligado por todos; lo que no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre» (I 7).

Mediante el pacto social pasa el individuo del estado natural al civil, pero este tránsito implica un conjunto de cambios muy importantes: sus actos comienzan a ser morales, la justicia sucede al instinto, el deber al impulso físico, el derecho al apetito, la razón a su capricho. Pero el balance de ganancias y pérdidas es positivo

y beneficioso en compensaciones. El individuo pierde su libertad natural, pero gana la libertad civil; pierde un derecho vago e ilimitado a todo, pero gana el derecho de propiedad sobre lo que posee. Rousseau pondera repetidamente los beneficios que proporciona al individuo el estado social. «Por más que se prive en este estado de muchas ventajas de la naturaleza, recibe otras tan considerables, sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva hasta tal punto, que si el abuso de esta nueva condición no le degradase a veces por bajo de la que antes tenía, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que lo abandonó para siempre y en que de animal estúpido se convirtió en ser inteligente» (I 8). «Lo que hay de singular en esta enajenación es que, lejos de despojar la comunidad a los particulares de sus bienes aceptándolos, no hace sino asegurarles su legítima posesión, cambiando la usurpación en verdadero derecho y el disfrute en propiedad» (I 9). «Es tan inexacto que en el contrato social haya, por parte de los particulares, renuncia alguna verdadera, que su situación, por efecto de ese contrato, se halla realmente preferible a la que se tenía antes, y, en vez de una enajenación, se ha llevado a cabo un cambio ventajoso de una situación incierta y precaria por otra mejor y más segura; de la independencia natural, por la libertad; del poder de matar al prójimo, por el de la propia seguridad, y de la fuerza, que otros podrían sobrepujar, por un derecho que la unión social hace invencible. La misma vida que se ha ofrecido al Estado está por él continuamente protegida, y cuando se expone en su defensa, ¿qué se hace sino devolverle lo que de él se recibe?» (II 4).

Con la libertad moral el hombre se hace verdaderamente dueño de sí mismo, pues la esclavitud es la sujeción al impulso de los apetitos, mientras que «la libertad es la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe» (I 8) [24]. Tampoco destruye el pacto social la igualdad natural, sino que sustituye la desigualdad física por una igualdad moral y legítima entre los hombres, los cuales, aun siendo desiguales en fuerza o en ingenio, vienen a ser iguales por convención en el derecho (I 9). «El pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad, que todos se obligan bajo las mismas condiciones y deben gozar de los mismos derechos» (II 4).

Tenemos, pues, que, en virtud del contrato social, el tránsito del estado natural al civil es legítimo, necesario y beneficioso para el hombre. En el estado natural no reina la razón, sino la fuerza, la voluntad y los instintos. En el social reinan la razón y el derecho. Los bienes que pierde el particular quedan ampliamente compensados por un sinnúmero de ventajas. Por lo tanto, la sociedad es una cosa buena.

b) *La soberanía.*—Tenemos ya constituido el cuerpo social del Estado en virtud de un pacto por el cual se unen las voluntades de todos los particulares en una sola voluntad general colectiva

[24] Algo parecido intentará Kant con su imperativo categórico.

cuyo objeto es, no el bien particular de cada uno, sino el bien y el interés común, que prevalecen siempre sobre el de los particulares. «Hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta atiende solamente al interés común, la otra mira al interés privado. Esta voluntad general siempre es recta y tiende siempre a la utilidad pública» (II 3). En ese cuerpo social reside la soberanía, la cual es «el ejercicio de la voluntad general», y no puede enajenarse ni dividirse, es inalienable e indivisible (II 4). Una prerrogativa propia, y también inalienable, de la soberanía es la función legislativa, la cual procede de la voluntad general. El pacto social da existencia y vida al cuerpo político, la ley le da movimiento y voluntad, determinando lo que debe hacer para conservarse y fijando todos los derechos (II 6). La ley es el acto de la voluntad general que estatuye una materia general (II 6). No hay leyes sobre materias particulares, sino en general. «En una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula; la voluntad de corporación, propia del gobierno, muy subordinada, y, por consiguiente, la voluntad general o soberana siempre debe descollar y ser la única regla de todas las demás» (III 3). La ley es «el órgano sagrado de la voluntad de un pueblo» [25]. Un gran príncipe es cosa muy rara, pero más rara aún es un gran legislador (II 7). El legislador es el mecánico que inventa la máquina; el príncipe es el obrero que la hace funcionar (II 7). Las verdaderas leyes no son las que se graban en mármoles y bronces, sino en el corazón de los ciudadanos (II 12).

c) *El gobierno.*—Una cosa es la soberanía, que es colectiva y a la cual corresponde el poder legislativo, y otra el gobierno, al cual compete el poder ejecutivo. El sujeto de la soberanía siempre es el pueblo. Los gobernantes—reyes, príncipes, magistrados—solamente son ejecutores, administradores, comisionados, mandatarios, oficiales o empleados del pueblo soberano. «El poder legislativo es el corazón del Estado; el ejecutivo es su cerebro, que da movimiento a todas las partes. El cerebro puede paralizarse y, no obstante, vivir el individuo. Un hombre queda imbécil, y vive; pero muere tan pronto como el corazón cesa en sus funciones» (III 11). El gobierno no es más que el ejercicio legítimo del poder ejecutivo; es «un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad, así civil como política» (III 1). Pero no hay un doble pacto, sino uno solo, que es el contrato social, por el cual se establecen la sociedad, la soberanía y el poder legislativo. La designación del gobierno o de los representantes del poder ejecutivo no se hace mediante un pacto del pueblo con los gobernantes. Estos no son más que mandatarios o administradores del pueblo, el cual siempre conserva inalienable su soberanía.

d) *Formas de gobierno.*—Hay tres puras, que son: democracia, aristocracia y monarquía, las cuales se diferencian entre sí por

[25] *Nouvelle Héloïse* V 1.

la distinta combinación entre soberanía y gobierno. 1) En la *democracia*, el pueblo se gobierna por sí mismo, y, por lo tanto, la soberanía y el gobierno se identifican. El poder legislativo está unido al ejecutivo, «el príncipe y el soberano son la misma persona y forman, por decirlo así, un gobierno sin gobierno» (III 4). Ese sería el gobierno ideal. «Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente», pero «un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres». De hecho, en la acepción rigurosa del término, «jamás ha existido, ni existirá nunca, una verdadera democracia», pues supone tales condiciones que la hacen prácticamente irrealizable: un Estado muy pequeño, en que sea fácil reunir el pueblo y en que cada ciudadano pueda conocer a todos los demás; una gran sencillez de costumbres, igualdad de clases y fortunas, poco lujo o ninguno (III 4). 2) Otra forma de gobierno es la *aristocracia*, en la cual hay dos personas morales distintas: el pueblo soberano y legislador y el gobierno que ejecuta las leyes, compuesto por un grupo selecto de ciudadanos. Hay tres clases de aristocracia: natural (jefes de familia), electiva y hereditaria. La tercera es el «peor de los gobiernos». Rousseau muestra sus preferencias por el gobierno aristocrático electivo. «El orden mejor y más natural es que los más prudentes gobiernen la multitud cuando se está seguro de que la gobernarán en su provecho y no en el propio» (III 5). 3) En la *monarquía* hay también distinción de poderes: la soberanía sigue residiendo en el pueblo, pero el poder ejecutivo se pone en manos y en la voluntad particular de una persona física, que es el monarca o el rey. De suyo es el gobierno más eficaz, pero está expuesto al peligro de que la voluntad particular del rey se oriente hacia su propio bien y provecho, en perjuicio del bien común del Estado.

No todas las formas de gobierno son convenientes a cualquier país. La monarquía es la más conveniente en Estados grandes y opulentos; la aristocracia en los menos ricos, y la democracia en Estados pobres (III 8). También la geografía interviene en la conveniencia de las formas de gobierno. Por razón del clima, el despotismo es conveniente en países cálidos; la barbarie en los fríos, y la buena política en las regiones intermedias y templadas (III 8). En la realidad, el mejor gobierno es el que da mejor resultado en una nación, el que sin acudir a medios extraños proporciona a sus ciudadanos bienestar y paz en la cual puedan multiplicarse (III 9).

En la misma línea de pensamiento que el *Contrato social* está redactado el tratadito *De l'économie politique*, que es un artículo de la *Enciclopedia* (París 1755, V p.337ss). Las teorías políticas del *Contrato social* es probable que no hubieran ocasionado molestias a Rousseau por parte de la autoridad eclesiástica si no hubiera añadido al final un apartado sobre la religión civil (VI 8), en el cual excluye toda clase de religión positiva y solamente admite un culto deísta, impuesto obligatoriamente por el Estado y basado en unos pocos dogmas de religión natural de los que hablaremos más adelante.

2) *El discurso sobre el origen de las desigualdades* (1753-54).—Este discurso, escrito después de la «iluminación» de Vincennes, presenta

un cambio radical en el pensamiento y el estilo de Rousseau. En la dedicatoria a sus conciudadanos de Ginebra queda todavía algo de la sensatez del *Contrato social*, pero desde sus primeras líneas aparecen principios completamente distintos. Un antecedente remoto de su resentimiento contra la desigualdad social entre los hombres lo hallamos en este pasaje de las *Confesiones*, a propósito de la impresión que le causó la vista de un pobre campesino: «Este fue el germen del odio inextinguible que se desarrolló en mi alma contra las vejaciones que sufre el desgraciado pueblo y contra sus opresores». El tema propuesto en 1753 por la Academia de Dijon le ofreció la oportunidad de abordar la cuestión social y política. Para meditar sobre él se retiró unos días al campo, para ponerse en contacto con la naturaleza, «comparando al *hombre del hombre* con el *hombre natural*, y mostrar en su pretendido perfeccionamiento la verdadera fuente de sus miserias». «Mi alma, exaltada por estas contemplaciones sublimes, se elevaba cerca de la Divinidad, y viendo desde allí a mis semejantes seguir la ruta ciega de sus prejuicios, sus errores, sus desgracias y sus crímenes, yo les gritaba con una débil voz que ellos no podían escuchar: ¡Insensatos, que os quejáis sin cesar de la naturaleza, aprended que todos vuestros males provienen de vosotros mismos!» [26].

«La naturaleza ha establecido la igualdad entre los hombres, mientras que éstos han instituido la desigualdad». Ahora bien, para conocer la fuente de la desigualdad hay que remontarse al conocimiento de la naturaleza humana y distinguir lo que los hombres han ido añadiendo a su constitución originaria y cambiado en su estado primitivo. El hombre actual es como la estatua del dios Glauco, de tal manera desfigurada por el tiempo, el mar y las tempestades, que es difícil reconocerla.

Hay dos clases de desigualdad: una física o natural y otra política o moral. La primera—edad, salud, fuerza corporal, cualidades del alma—se da entre todos los animales, pero dentro de una igualdad general, pues todos comen, duermen y viven de la misma manera. La segunda proviene de la sociedad, y consiste en la diferencia de privilegios, riquezas, honores, poder, que tienen unos por encima de los otros. Esta desigualdad moral, que solamente se apoya en el derecho positivo, es contraria al derecho natural siempre que no concuerde con la desigualdad física.

Para hacer el retrato del hombre en *estado natural*, Rousseau no acude a la historia. Se limita a una descripción del hombre salvaje, interpretado por su fantasía, al cual contrapone el del hombre en sociedad, en que no encuentra más que desgracias, mentiras, corrupción y abominaciones. En realidad, más que una descripción, ni siquiera hipotética, del hombre en su estado natural, las declamaciones roussonianas no pasan de ser una apología arbitraria del hombre en estado salvaje, cuya vida pura y sencilla hace contrastar con la complicada corrupción del hombre en estado civilizado. En el primer *Discurso* había criticado duramente los progresos de las ar-

26 *Confesiones* II 8.

tes y ciencias como causa de la corrupción del hombre. En este segundo prosigue la misma idea, pero agravándola con una acusación a la sociedad como causa de su degradación. «Los hombres son malos: una triste y continua experiencia nos dispensa de probarlo; sin embargo, el hombre es naturalmente bueno, y creo haberlo demostrado. ¿Qué es, pues, lo que puede haberlo depravado hasta este punto sino los cambios sobrevenidos en su constitución, los progresos que ha hecho y los conocimientos que ha adquirido?» [27]. En el estado natural, los hombres «no tenían entre ellos ninguna clase de relación moral ni deberes conocidos. No podían ser buenos ni malos, no tenían vicios ni virtudes. Su única norma era su propia conservación. Vivían felices, tranquilos y en paz unos con otros.

El hombre es naturalmente bueno, pero los hombres son malos. ¿Cuál es la causa de este cambio? Rousseau la señala en el fin del estado de naturaleza y el paso al estado social y civil. Este tránsito no se hizo en un momento, sino poco a poco, conforme el hombre fue dando pasos hacia la desigualdad. Pero el paso decisivo fue la introducción del derecho de propiedad, cuyo acto describe elocuentemente: «El primero a quien, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: Este es mío, y encontró personas bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas y arrasando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: ¡Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!» (II 1). Hasta entonces los hombres habían vivido «libres, sanos, buenos y felices... Pero desde el momento en que un hombre tuvo necesidad del auxilio de otro, desde que se advirtió que era útil a uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, introdújose la propiedad, fue necesario el trabajo y las extensas selvas se trocaron en sonrientes campiñas que hubieron de regarse con el sudor del hombre y en las cuales se vio muy pronto germinar y crecer, juntamente con las semillas, la esclavitud y la miseria». La aparición de la propiedad fue el término del estado natural. A esto siguió el desarrollo de la metalurgia y la agricultura, dos artes «cuyo descubrimiento produjo una tan grande revolución. Para el poeta son el oro y la plata; pero para el filósofo son el hierro y el trigo los que han civilizado a los hombres y causado la perdición del género humano». La consecuencia de todo fue la pérdida de la igualdad, de la libertad y la paz, y el estado de guerra de unos contra otros.

Con el pretexto de remediar este estado, los ricos engañaron a los pobres, proponiéndoles la unión en una sociedad que garantizaría la justicia y la paz bajo leyes y un poder supremo a los cuales deberían someterse para proteger a todos los miembros de la asociación: «Unámonos para proteger a los débiles contra la opresión, contener a los ambiciosos y asegurar a cada uno la posesión de lo que le pertecece.

[27] *Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes* nota 9.

Establezcamos leyes de justicia y de paz, a cuya conformidad se obligarán todos sin excepción, para corregir de esta manera los caprichos de la fortuna, sometiendo por igual al poderoso y al débil al cumplimiento de sus deberes recíprocos. En lugar de volver nuestras fuerzas contra nosotros mismos, reunámoslas en un poder supremo que nos gobierne conforme a leyes sabias, que proteja y defienda a los asociados, rechace a los enemigos comunes y nos mantenga en constante armonía». Así se preparó el pacto del que nació la sociedad civil. A diferencia del *Contrato social*, esta vez el pacto no es de cada individuo con el todo, sino entre el pueblo y los jefes. Pero el contrato, en lugar de remediar los males, lo que hizo fue agravarlos, poniendo nuevas trabas al débil y dando nuevas fuerzas al rico. La sociedad y las leyes «destruyeron la libertad natural, sin esperanza de recuperarla; fijaron para siempre la ley de propiedad y desigualdad; hicieron derecho irrevocable de una torcida usurpación, y, para beneficio de algunos ambiciosos, sujetaron a todo el género humano en lo sucesivo al trabajo, a la servidumbre y a la miseria». Con esto se consolidó el progreso de la desigualdad: «la constitución de la ley y del derecho de propiedad fue su primer término; la institución de la magistratura, el segundo, y el tercero y último, el cambio del poder legítimo en poder arbitrario. De manera que la condición de rico o pobre fue autorizada por la primera época; la de poderoso o débil, por la segunda, y por la tercera, la de señor y esclavo, que es el último grado de la desigualdad y el término a que llevan las demás, hasta que nuevas evoluciones disuelven de repente el gobierno o le aproximan a la institución legítima». Así, pues, «siendo la desigualdad casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y acrecentamiento del desarrollo de nuestras facultades y del progreso del espíritu humano, llegando por fin a ser permanente y legítima por la constitución de la propiedad y de las leyes».

En el *Contrato social* la sociedad era buena. Pero en el *Discurso* concluye Rousseau: «Admírese la sociedad cuanto se quiera; no por eso será menos cierto que lleva a los hombres a odiarse mutuamente, a prestarse en apariencia muchos servicios y, en realidad, a hacerse todos los daños imaginables». «¿En qué quedamos? ¿Es preciso destruir la sociedad, confundir el tuyo y el mío y volver a vivir en las selvas como osos? Esta es una consecuencia al modo de mis adversarios que tanto me gusta prevenir como dejarles la vergüenza de deducirla. Vosotros a quienes la voz del cielo no ha llegado y que no conocéis para vuestra especie otro destino que el de acabar en paz vuestra corta vida, tomad vuestra antigua y primera inocencia; id a los bosques a perder de la vista y la memoria los crímenes de vuestros contemporáneos y no temáis envilecer vuestra especie renunciando a su ilustración por renunciar a sus vicios» (nota 9). Esta es la conclusión a que llega el *Discurso sobre el origen de las desigualdades*, y que Rousseau corrobora en su *Carta a M. Philopolis* [28].

[28] «La sociedad es natural a la especie humana como la decrepitud lo es al individuo, o como los anteojos a los viejos» (*Carta a M. Philopolis*, seudónimo de Carlos Bonnet).

Comparándolo con el *Contrato social*, son tantas las diferencias y hasta las contradicciones entre ambos, que casi parecen obra de autores distintos. El estilo del *Contrato social* es seco, preciso, geométrico. El de los dos discursos es retórico, ampuloso y declamatorio. El *Contrato social* sigue en su composición y desarrollo la línea de los tratados clásicos de derecho político, en capítulos cortos y con un orden lógico riguroso. Los *Discursos* están redactados en forma seguida, sin divisiones, dejándose llevar por la ola inflada de su propia inspiración. Rousseau sigue una trayectoria propia, expresada en estilo fogoso de iluminado que tiene prisa por comunicar su mensaje. En el *Contrato social* no aparece para nada la tesis de la bondad natural del hombre, ni tampoco la idea de su corrupción por la sociedad. Dentro de lo que cabe en Rousseau, predomina el tono optimista. El paso del orden natural al social por medio de un pacto significa un conjunto de bienes y ventajas para el individuo. La sociedad es buena y sus efectos son beneficiosos. Por el contrario, la idea básica del *Discurso sobre el origen de las desigualdades* es la de la bondad natural del hombre y su corrupción por la sociedad, que es la fuente de todos sus males. El tono es negramente pesimista. El origen de la sociedad es una usurpación. Los hombres establecieron el pacto social creyendo asegurar su libertad, pero en realidad corrieron al encuentro de sus cadenas. Las leyes destruyeron la libertad natural, sin esperanza de recuperarla, poniendo nuevas trabas al débil, dando nuevas fuerzas al rico y sujetando para siempre a todo el género humano a la servidumbre, al trabajo y la miseria en provecho de unos cuantos ambiciosos. La sociedad es, por tanto, radicalmente mala. En el *Contrato social*, el paso del estado natural al civil se verifica mediante un contrato de cada individuo con todos los demás, en virtud del cual comienzan a constituir una sociedad. En el *Discurso*, el paso se hace mediante un engaño de los usurpadores por el cual aseguran y consolidan su usurpación. Es, además, entre el pueblo y el soberano, frente al cual pierden su libertad los individuos. El *Contrato social* tiene graves inexactitudes y sofismas, pero también aciertos y doctrinas aceptables. En conjunto es una justificación de la sociedad y un intento noble y bien intencionado de oponerse al absolutismo de Hobbes, salvando la libertad posible de los individuos dentro del Estado; si bien, a pesar de sus buenas intenciones, incurre en otro absolutismo, que es el de sustituir el soberano personal por la soberanía colectiva del pueblo. En cambio, en el *Discurso*, la sociedad aparece como una institución absurda, antinatural, carente de razón de ser y como una fuente de males, desgracias, guerras, atropellos e injusticias. Para recuperar los bienes supremos del hombre, que son la libertad y la igualdad, no queda otro camino que romper anárquicamente los lazos de una sociedad opresora y retornar a la libertad primitiva de la naturaleza salvaje.

Estas discrepancias entre dos obras de un mismo autor han dado ocasión a sus intérpretes para esforzarse en buscar algún medio para explicarlas. Lo que primeramente desconcierta es la fecha de publicación de los dos escritos: el *Discurso*, en 1753, y el *Contrato social*,

en 1762, con lo cual el segundo aparece como corrección o complemento del primero. Sin embargo, ateniéndonos a las indicaciones del mismo Rousseau, podemos llegar a la conclusión de que las fecha de publicación no son las de composición, ni menos aún las de concepción de las dos obras. La idea del *Contrato social* responde a un proyecto temprano de escribir unas *Instituciones políticas*, que tuvo que abandonar más tarde, y de las que ese escrito viene a ser un extracto o un conjunto de materiales aprovechados. Pero aunque publicado posteriormente al *Discurso*, su pensamiento político es anterior a éste y a la «iluminación» del bosque de Vincennes, fecha que señala una frontera divisoria en la mentalidad de Rousseau. Este hecho es suficiente para explicar la diferencia de estilo y de contenido ideológico entre ambos escritos [29].

Religión.—La actitud religiosa de Rousseau pasó por varias alternativas. Nacido y educado en un ambiente calvinista, bautizado después en la Iglesia católica (1728), abjuró veintiséis años más tarde (1754). No obstante, conservó siempre viva su fe en la existencia de Dios, ser supremo y autor de la naturaleza, y en la inmortalidad del alma. Tuvo el mérito de haber proclamado su fe en Dios frente a una sociedad materialista y atea, y ésta fue una de las causas que determinaron su ruptura con los «filósofos» del círculo de Holbach. Su adversario concreto es Helvétius, contra quien va dirigida en primer término la *Profesión de fe del vicario saboyano*: «¡Alma abyecta, tu triste filosofía es la que te hace semejante a ellas (las bestias); mejor dicho, tú te esfuerzas en vano por envilecerte, pues tu corazón benéfico desmiente tu doctrina, y el abuso mismo de tus facultades prueba su excelencia a pesar tuyo!». Se proclamaba a sí mismo como el único hombre de su siglo que creía en Dios. Pero su religión se reduce a un deísmo sentimentalista, excluyendo toda clase de religión positiva, tanto el catolicismo como el protestantismo. En su carta a monseñor de Beaumont manifiesta sus deseos de ver reunidos a cristianos, judíos y turcos—con exclusión de los teólogos—, a fin de «terminar las querellas que los desgarran y convenir en una religión común a todos los pueblos». Sus ideas en religión no añaden nada nuevo a las de Cherbury, Newton y Clarke. Las formula escuetamente en artículos, pero no se propone demostrarlas, porque la fe no es más que un sentimiento. «Yo he creído en mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento, en mi edad madura por razón; ahora creo porque siempre he creído» [30]. El vicario saboyano no razona sus creencias. Solamente expresa lo que siente, e invita a su interlocutor a buscar en sus propios sentimientos la confirmación de lo que le dice. «Mantened vuestra alma en estado de desear siempre que haya Dios, y jamás dudaréis». Rousseau no fue nunca materialista. Con Descartes mantiene la distinción entre materia y espíritu, y contra Condillac sostiene la distinción entre sensación y pensamiento.

[29] Véase este problema en nuestro artículo citado: *Hobbes y Rousseau, con Vitoria al fondo.*
[30] Carta a M. de ***, 15 enero 1769.

En el *Contrato social* considera necesario que el Estado tenga una religión propia, puramente civil, establecida por el soberano. Sus dogmas «deben ser sencillos, pocos en número, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios». Se reducen a afirmar la existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida futura, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados y la santidad del contrato social y de las leyes. Los dogmas negativos se reducen a uno solo: la intolerancia con la cual se excluyen todos los demás cultos (IV 8). «Hay una profesión de fe puramente civil de la cual corresponde al soberano fijar los artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales no es posible ser buen ciudadano ni súbdito fiel... Si alguno, después de haber reconocido públicamente los mismos dogmas, se conduce como incrédulo, castíguesele con la muerte, pues ha cometido el mayor de los crímenes, mentir ante las leyes» (IV 8).

En la *Profesión de fe del vicario saboyano*, intercalada en el *Emilio*, se extiende más largamente en determinar los caracteres de su religión. En la naturaleza existe un orden, una unidad de plan y una tendencia de las cosas a sus fines, todo lo cual atestigua la existencia de un Dios personal. La materia es distinta del espíritu y no puede tener movimiento por sí misma. Por consiguiente, la causa primera del movimiento debe ser una voluntad personal. En carta a Voltaire (18 agosto 1756), a propósito del poema sobre el terremoto de Lisboa, defiende la actuación de la Providencia en virtud de que el hombre está dotado de libertad, que es el principio de todas sus acciones. Todo lo que es libre en el hombre no entra en el plan ordenado por la Providencia y no se le puede imputar a ésta. Dios ha creado libre al hombre, no para que hiciera el mal, sino el bien, pero por elección. No se debe murmurar de una Providencia que no impide el mal, porque para esto habría tenido que crear al hombre privado de libertad para elegir, que es en lo que consiste el mérito de la virtud. El no cree en Dios porque todo esté bien en este mundo, sino que encuentra algo bueno en todas las cosas porque cree en Dios.

En cuanto al culto, declara en las *Confesiones*: «Yo me levantaba todas las mañanas antes del sol y subía por un vergel..., donde, paseándome, hacía mi oración, que no consistía en un vano balbuceo de labios, sino en una sincera elevación del corazón al autor de esta amable naturaleza cuyas bellezas se extendían ante mis ojos. Nunca me ha gustado rezar en mi habitación, pues me parece que las paredes y todas estas pequeñas obras de los hombres se interponen entre Dios y yo. Yo gusto de contemplar sus obras, mientras que mi corazón se eleva hacia El» [31].

Dios es poderoso, pero no omnipotente. Rousseau declara que

[31] *Confesiones* I 6. «Je ne trouve point de plus digne hommage à la divinité que cette admiration muette qu'excite la contemplation de ses oeuvres et qui ne s'exprime point par des actes développés... Dans ma chambre je prie plus rarement et plus sèchement: mais a l'aspect d'un beau paysage je me sens ému sans pouvoir dire de quoi» (II 12).

la creación del mundo es «una de las ideas que, sin ser claramente contradictorias, es la menos comprehensible a la inteligencia humana». Considera más inteligible la coexistencia eterna de dos principios, uno material y otro espiritual, de suerte que Dios no sería el creador, sino solamente el ordenador de una materia preexistente.

A la manera de Platón, piensa que la unión de alma y cuerpo es un estado violento que cesa en el momento de su separación. Siendo el alma inmaterial, «puede sobrevivir al cuerpo, y, si sobrevive, está justificada la Providencia. Aunque yo no tuviera otra prueba de la inmortalidad del alma que el triunfo del malo y la opresión del justo en este mundo, esto solo me impediría dudar de ella». Para tranquilizarse acerca de su futura salvación, en las Charmettes hizo la prueba de arrojar piedras contra el tronco de un árbol. A pesar de su mala puntería, acertó, y desde entonces ya no volvió a dudar más de que se salvaría. «Dios es justo; El quiere que yo sufra y sabe que soy inocente. He aquí el motivo de mi confianza; mi corazón y mi razón me gritan que ella no me engañará» (*Rêveries*) [32].

La *Profesión de fe del vicario saboyano* tiene también una parte negativa, en que con argumentos carentes de originalidad, a la manera de Bayle y Voltaire, hace una crítica de toda clase de revelación, rechazándola como inútil. La revelación sería un atentado contra los derechos de nuestra personalidad. Si Dios quisiera revelarse, debería hacerlo a cada uno en particular. «Dios no ha escrito su ley sobre las hojas de un libro, sino en el corazón de los hombres» (carta a Vernes, 25 marzo 1758). Lo mismo sucede con los milagros y las profecías, cuya comprobación debería estar al alcance de todos. Rechaza todas las religiones positivas y solamente profesa una religión natural, que cree ser la única verdadera. Esto no le impide reconocer la belleza moral del cristianismo y declarar el Evangelio como el más hermoso de los libros, pero negando su valor sobrenatural. «Todas las religiones falsas combaten la naturaleza; sólo la nuestra, que la sigue y la regula, anuncia una institución divina y conveniente al hombre». «Monseñor—escribe a M. de Beaumont—, yo soy cristiano, y sinceramente cristiano, según la doctrina del Evangelio. Yo soy cristiano, no como un discípulo de los sacerdotes, sino como un discípulo de Jesucristo. Mi maestro sutilizó poco sobre el dogma, pero insistió mucho en los deberes; él prescribía menos artículos de fe que buenas obras; él no mandaba creer sino aquello que es necesario para ser bueno». «Yo percibo a Dios por todas partes en sus obras, lo siento en mí y lo veo en todo alrededor de mí. El mundo está gobernado por una voluntad poderosa y prudente; yo lo veo, o más bien lo siento, y esto es lo que me importa saber. En cuanto a este mundo, ¿es eterno o

[32] Cuando recibió la noticia de la muerte de su «maman», exclama: «Allez, âme douce et bienfaisante, auprès des Fénelon, des Bernex, des Catinat, et de ceux qui, dans un état plus humble, ont ouvert comme eux leurs coeurs à la charité véritable; allez gouter le fruit de la vôtre, et préparer à votre élève la place qu'il espère occuper un jour prèe de vous» (*Confesiones* II 12).

creado? ¿Hay un principio eterno de las cosas? ¿Hay dos o muchos? Ni lo sé, ni me importa» [33].

Educación.—Su presupuesto fundamental es la bondad innata de la naturaleza humana: «Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme» [34]. «Establezcamos como máxima incontestable que los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos; no hay perversidad original en el corazón humano. No se encuentra en él un solo vicio del cual no pueda decirse cómo y por dónde ha entrado» [35]. Una vez sentado este principio, la consecuencia lógica parece que debía ser dejar a la naturaleza desarrollarse por sí misma. Sin embargo, Rousseau reclama la intervención de un educador: en primer lugar la madre, después, el padre, y, en defecto de éste, un pedagogo (gouverneur), al cual recomienda: «Pensad siempre que vos sois el ministro de la naturaleza; pero no seréis jamás su enemigo». Para educar a su Emilio lo coloca fuera de la ciudad, en un aislamiento completo en el campo, sin trato con otros niños ni con ningún camarada, a la manera de una especie de Robinsón, solamente bajo la dirección de su educador, cuya misión más que enseñarle nada será la de despertar en él sensaciones, ideas y dirigir el desarrollo de su propia naturaleza [36]. Su método tiene por fondo filosófico las teorías sensistas de Locke y Condillac.

Hay una triple educación: la primera viene de la misma naturaleza, la segunda de los hombres y la tercera de las cosas. En el hombre bien formado, estas tres clases de educación se unen y armonizan. «La de la naturaleza es el desarrollo interno de nuestras facultades y nuestros órganos; la de los hombres es el uso que éstos nos enseñan a hacer de este desarrollo; y la de las cosas, lo que nuestra propia experiencia nos da a conocer acerca de los objetos cuyas impresiones recibimos» [37]. La educación debe acomodarse a las etapas del desarrollo del hombre, y así tenemos:

1.º *Infancia.*—Desde el nacimiento hasta los doce años hay que formar el cuerpo, dejando el alma en una inactividad lo más completa posible para que se vayan desarrollando las facultades por sí solas, comenzando por las sensitivas hasta que llegue la edad de la razón. Esta primera educación debe hacerse en el campo, lejos de la sociedad con otros hombres que podrían corromper las cualidades naturales del niño. Hay que dejar sus miembros libres, sin fajas ni ataduras que le impidan la libertad de movimientos. Hay que dejarlo crecer sin prejuicios, sin costumbres y sin conoci-

[33] *Emilio* l.4. En la carta a D'Alembert sobre los espectáculos le dice: «Je suis l'ami de toute religion paisible ou l'on sert l'Être éternel selon la raison qu'il nous a donnée. Quand un homme ne peut croire ce qu'il trouve absurde, ce n'est pas sa faute, c'est celle de sa raison: et comment concevrai-je que Dieu le punisse de ne s'être pas fait un entendement contraire à celui qu'il a reçu de lui?» En *La Nueva Heloisa* exclama Julia: «O Dieu, je veux tout ce qui se rapporte à l'ordre de la nature que tu as établi, et aux règles de la raison que je tiens de toi!»

[34] *Emilio* l.1, ed. cit., t.5 p.1.

[35] *Emilio* l.2, ed. cit., t.5 p.164.

[36] *Emilio* l.2, ed. cit., t.5 p.171.

[37] *Emilio* l.1, ed. cit., t.5 p.4.

mientos. «La única costumbre que debe contraer el niño es no tener ninguna, y se hará bastante con esforzarse para que no la llegue a adquirir». No hay que obligarle a razonar antes de tiempo. Hay que educar el sentimiento antes que la razón. En esta etapa, la educación debe ser ante todo negativa, apartando los obstáculos que puedan impedir el libre desarrollo de la naturaleza. El ideal sería que el niño llegara a los doce años «sin saber distinguir su mano derecha de la izquierda» [38]. Con este régimen, Emilio se convierte en un hermoso animal ágil, vigoroso y aguerrido, que corre, nada, hace gimnasia y no conoce el miedo; pero todavía no sabe nada de los hombres, de su alma, de Dios, ni distinguir el bien del mal. «Antes de la edad de la razón no se debería tener ninguna idea de los seres morales ni de relaciones sociales... Haced que por todas partes él no perciba en torno suyo más que el mundo físico, sin lo cual estad seguro de que no os escuchará en absoluto o que se hará del mundo moral nociones fantásticas que ya no podréis borrar».

2.º *Adolescencia.*—De los doce a los quince años debe comenzarse la educación intelectual, dando al adolescente una formación en conocimientos naturales: física, geografía, astronomía, etc. Pero no por medio de libros, los cuales «no enseñan más que a hablar de lo que no se sabe» [39], ni tampoco de lecciones orales, sino haciendo que él mismo se acostumbre a discurrir y se instruya por el contacto directo con la naturaleza y con las cosas. Como Robinsón, no debe aprender la ciencia, sino inventarla él mismo. No hay que dejarle más libro que «el mundo y los hechos» [40].

3.º *Juventud.*—Desde los quince a los veintidós años hay que educar su sensibilidad y formarle en la vida moral. «Ya hemos hecho un ser activo y pensador; para acabar de formar al hombre no nos queda más que hacer de él un ser amante y sensible, es decir, perfeccionar su razón por el sentimiento». Para esto hay que despertar en él el sentimiento de la piedad, mediante la contemplación de las miserias humanas, enseñándole a tener amor y compasión hacia sus prójimos, de suerte que la bondad y la justicia no sean sólo palabras abstractas, sino verdaderos afectos del alma ilustrada por la razón. Una vez hecho esto es hora de hacerle conocer el mundo, aunque antes hay que enseñarle la historia, principalmente por medio de la lectura de Plutarco. También es el momento de hablarle del alma, de Dios y de la religión, para lo cual Rousseau comunica a su discípulo la *Profesión de fe del vicario saboyano*, con su teoría de una religión puramente natural, pero dejándole en libertad para que él mismo elija la que más le agrade [41]. Finalmente,

[38] «La plus grande, la plus importante, la plus utile règle de toute l'éducation: Ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre... La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le coeur du vice et l'esprit de l'erreur» (*Emilio* l.2 t.1 p.209). «Laissons à l'enfance l'exercice de liberté naturelle qui l'éloigne, au moins pour un temps, des vices que l'on contracte dans l'esclavage».

[39] «Je hais les livres: ils n'apprennent qu'à parler de ce qu'on ne sait pas» (*Emilio* l.3, ed. cit., t.6 p.65).

[40] «Je veux qu'il n'ait d'autre maître que la nature, ni d'autre modèle que les objects» (*Emilio* l.2).

[41] «A quelle secte agrégerons-nous l'homme de la nature? La réponse est fort simple, ce

a los veintidós años, el educador debe preparar a Emilio para el matrimonio, lo cual da ocasión a Rousseau para hacer una prolija descripción en el libro 5.º de las cualidades que debe tener la mujer, personificada en el tipo de Sofía.

Ignoramos si ha habido algún pedagogo que haya intentado poner en práctica al pie de la letra las normas educadoras del *Emilio*. Es de temer que su resultado fuera un ciudadano un poco extravagante. No obstante, su espíritu y su orientación naturalista han influido poderosamente en los tratadistas de pedagogía de los siglos XVIII y XIX. El efecto inmediato de la publicación del *Emilio* fue exacerbar la hostilidad de los «filósofos» contra su autor y al mismo tiempo provocar la condenación de la Sorbona y del arzobispo de París, Cristóbal de Beaumont, al que Rousseau escribió una larga carta de defensa.

Rousseau, fin de la Ilustración francesa.—Goethe predijo certeramente: «Con Voltaire termina un mundo. Con Rousseau comienza otro mundo». Su primer *Discurso*, premiado por la Academia de Dijon, hirió en la niña de los ojos a los filósofos ilustrados, atacando su idea favorita del progreso, y poniendo la vida salvaje por encima de aquella civilización postiza de encajes y porcelanas, cuyos ídolos eran la razón, las artes y las ciencias. En sus obras posteriores no escatimó las invectivas ni los sarcasmos contra las ideas, las costumbres y la sociedad de su tiempo. En su carta a D'Alembert se refiere a este siglo «en que reinan tan fieramente los prejuicios y el error bajo el nombre de filosofía, mientras los hombres, embrutecidos por su vano saber, han cerrado su espíritu a la voz de la razón y su corazón a la de la naturaleza». «No me habléis de filosofía; yo menosprecio esos arreos engañosos que no consisten más que en vanos discursos; ese fantasma que no es más que una sombra... Esos argumentos sutiles que llenan tantos libros y no han hecho jamás un hombre honrado» [42]. «Es de la más clara evidencia que las asociaciones sabias de Europa no son más que escuelas públicas de mentira. Con toda seguridad hay más errores en la Academia de Ciencias que en una tribu de hurones. Cuanto más saben los hombres, más se engañan. El único medio de evitar el error es la ignorancia... Esta es la lección de la naturaleza tanto como la de la razón» [43]. Al endiosamiento de la razón opuso el sentimiento; a la vida frívola de los salones, el aire libre y la vida natural; a las refinadas exquisiteces de la etiqueta cortesana, la rudeza y la sencillez; al engolamiento de la ciencia, la naturalidad de la vida. Los «filósofos» recogieron el desafío y no se lo perdonaron jamás. Holbach escribía a Hume diciéndole que había albergado una víbora dentro de su seno. Grimm y Diderot lo per-

me semble: nous ne l'agrégerons ni à celle-ci, ni à celle-là, mais nous le mettrons en état de choisir celle ou le meilleur usage de sa raison doit le conduire» (*Emilio* l.4). «Ce que Dieu veut qu'un homme fasse, il ne le lui fait pas dire par un autre homme, il le lui dit lui-même, il l'écrit au fond de son coeur».

[42] *Nueva Heloísa* II 10.11.

[43] *Emilio* l.3, ed. cit., t.6 p.133.

siguieron con sus sarcasmos hasta su muerte. Cuando apareció el *Discurso sobre el origen de las desigualdades*, Voltaire le dirigió la famosa carta (1755) en que acusa recibo de su «nuevo libro contra el género humano». «No se puede pintar con colores más vivos los horrores de la sociedad humana, de la que tantos consuelos se prometen nuestra ignorancia y nuestra debilidad. Jamás se ha derrochado tanto ingenio en querer convertirnos en bestias. Cuando se lee vuestro libro entran ganas de andar a cuatro patas».

Los «filósofos» lo despreciaron, lo injuriaron, lo vilipendiaron, lo persiguieron con saña implacable, amargándole hasta los últimos momentos de su vida, pobre y enfermo, en Ermenonville. Pero, al fin, Rousseau prevaleció. Lafayette llevó al continente americano las ideas del *Contrato social*. Y esas ideas, junto con el humanitarismo, el igualitarismo y la proclamación de la libertad, fueron incorporadas a la «declaración de los derechos del hombre» en la Revolución francesa. Cuando apareció el *Emilio*, Luis XV dijo a M. de Baufremond, que le pedía permiso para retirarse a terminar su lectura: «Es chocante cómo este ginebrino revuelve la cabeza a todos mis súbditos. Vas a ver cómo acabará por trastornar también la mía». Algo parecido pudieron decir algunos convencionalistas de la Revolución [44]

CAPITULO XXIX

Los ideólogos

El nivel filosófico desciende todavía más en los «ideólogos» que suceden a los «ilustrados» y viven ya de lleno en la Revolución francesa. Ninguno de ellos rebasa la mediocridad. Ciertamente que una época de conmociones tan violentas no era la más propicia para la especulación pura. Su actividad filosófica se centra en torno al problema del origen de las ideas (ideología), continuando o corrigiendo a Locke y Condillac, y preparando la transición del sensismo al positivismo. En el aspecto religioso continúan aferrados al anticlericalismo, ya un poco marchito, de la Ilustración. En política siguen una tendencia republicana y liberal. Muchos de ellos se adhirieron a la Revolución y tomaron parte en la Asamblea constituyente que proclamó los derechos del hombre, pero representando una línea más moderada (girondinos). Muchos aceptaron el golpe de Estado

[44] No obstante, la influencia de Rousseau, como reacción contra el espíritu demoledor de los enciclopedistas, sirvió para contrarrestar algún tanto sus efectos. Por lo menos en sus escritos, dentro de su naturalismo, hay algo de acento religioso. Exactamente lo ha expresado J. Calvet: «En le disant ou sans le dire, c'est derrière Rousseau que se rangent tous ceux qui sont effrayés par les progrès de l'athéisme et qui veulent conserver une religion à la France... Le clergé catholique sent en lui vaguement un allié contre l'influence néfaste de Voltaire. Les prédicateurs l'utilissent en chaire; les apologistes renouvellent leur manière en s'inspirant de lui. On donne moins d'importance aux arguments de raison, on fait appel à la conscience, au coeur, à l'instinct, au sens esthétique; la plus grande preuve qu'on apporte de la vérité de la religion, c'est sa beauté. Excès dangereux assurément, mais qui prouve à quel point l'esprit de Rousseau avait pénétré ceux-là-même qui le combattaient par profession et par devoir» (J. CALVET, *Littérature française chrétienne* [Paris, Bloud et Gay, 1929] p.162).

de 18 brumario y colaboraron con Napoleón, aceptando cargos y honores, aunque después se alejaron de él y pasaron a la oposición. Su centro fue la Academia de Ciencias Morales y Políticas (h.1795), que fue clausurada por Napoleón en 1803. Se reunían en Auteuil, en casa de Mme. Helvétius. Después de 1814 comenzaron a decaer. Algunos desertaron, como Degérando y Laromiguière. Los combatieron Chateaubriand, Cousin y Royer-Collard. Sólo Destutt de Tracy permaneció fiel hasta su muerte (1836). Picavet distingue tres generaciones: 1.ª, Condorcet, Sièyes, Roederer, Lakanal, Volney, Dupuis, Silvayn Maréchal, Naigeon, Saint-Lambert, Garat, Laplace, Pinel; 2.ª, Cabanis, Destutt de Tracy, Daunou, M. J. Chénier († 1811), Benjamín Constant, J. B. Say, Brillat Savarin, Lancelin, Guinguené, Thurot; 3.ª, Degérando, Laromiguière [1].

PEDRO JUAN JORGE CABANIS (1757-1808).—Nació en Cosnac. Fue médico y amigo de Mirabeau, a quien presentó un proyecto de instrucción pública para la reorganización de las escuelas (1791). En su obra *Rapports du physique et du moral de l'homme* (conjunto de doce memorias leídas en la Academia de Ciencias, publicadas en 1802, y después en 1805) intenta conciliar a los filósofos que descuidaban lo físico con los médicos que desatendían lo moral. En el hombre todo es físico. Las relaciones entre lo físico y lo moral se confunden en una misma fuente. Lo moral no es más que lo físico considerado desde un punto de vista particular. «Con un vaso de vino generoso infundiréis valor al más cobarde». Condillac había tratado de explicar toda la vida psicológica de una manera pasiva. Las sensaciones proceden de las impresiones recibidas por los sentidos. La vida psicológica tiene un origen puramente exterior. Todo el espíritu va naciendo gradualmente de las transformaciones de la sensación. El hombre depende estrechamente de su cuerpo y se reduce a un autómata, puesto en movimiento por las sensaciones exteriores. Cabanis reacciona contra este mecanicismo. Las sensaciones no vienen solamente de fuera, sino también de dentro. El hombre no es solamente pasivo, sino también activo en la producción de las sensaciones. «Aunque la sensibilidad física sea la única fuente de nuestras ideas y de nuestras determinaciones, no es exacto decir que todas ellas nos vienen por los sentidos» (*Rapports* p.105). Hay que distinguir: 1.º, la *impresión*, que pone en juego la actividad del sistema nervioso y que va de la circunferencia al centro; 2.º, el *sentimiento* o *conciencia*, y 3.º, la *determinación*, que se realiza en forma de movimiento, partiendo del centro a la circunferencia. Así, pues, el movimiento depende de la conciencia, y ésta de la impresión (p.151). La intención de Cabanis contra Condillac es distinguir el pensamiento de la pura sensación pasiva, atribuyendo al cerebro una energía propia y una función activa en la transformación de las impresiones. Pero utiliza un ejemplo poco afortunado que ha servido para catalogarlo entre los materialistas. «Para hacernos

[1] FR. PICAVET, *Les Idéologues. Essai sur l'Histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789* (París, Alcan, 1891).

una idea exacta de las operaciones del pensamiento, hay que considerar el cerebro como un órgano particular, destinado especialmente a producirlo, lo mismo que el estómago y los intestinos a hacer la digestión, el hígado a filtrar la bilis, las parótidas y las glándulas maxilares y sublinguales a preparar los jugos salivales. Las impresiones, al llegar al cerebro, lo hacen entrar en actividad, lo mismo que los alimentos, cayendo en el estómago, excitan una secreción más abundante de jugo gástrico y los movimientos que favorecen su disolución. La función propia del uno consiste en hacerse imágenes de cada impresión particular, en relacionar con ellas signos, en combinar impresiones diferentes, compararlas entre ellas y sacar juicios y determinaciones; así como la función del otro consiste en actuar sobre las sustancias nutritivas, cuya presencia le estimula, disolverlas y asimilar los jugos a nuestra naturaleza. ¿Se dirá que los movimientos orgánicos por los cuales se ejecutan las funciones del cerebro nos son desconocidos? Pero no menos escapa a nuestras investigaciones la acción por la cual los nervios del estómago determinan las diferentes operaciones que constituyen la digestión... Nosotros vemos los alimentos caer en esta víscera, con sus cualidades propias, y los vemos salir con cualidades nuevas, de lo cual concluimos que ella les ha hecho sufrir esta alteración. Asimismo vemos las impresiones llegar al cerebro por medio de los nervios: ellas están entonces aisladas y sin coherencia. La víscera entra en acción, actúa sobre ellas y muy pronto las devuelve metamorfoseadas en ideas que se manifiestan al exterior por medio del lenguaje, de la fisonomía y del gesto o por los signos de la palabra y la escritura. Y así concluimos, con la misma certeza, que el cerebro digiere de alguna manera las impresiones y que hace orgánicamente la secreción del pensamiento. Esto resuelve plenamente la dificultad de los que, considerando la sensibilidad como una facultad pasiva, no conciben cómo juzgar, razonar, imaginar no puede ser otra cosa que sentir. Esa dificultad no existe cuando en esas diversas operaciones se reconoce la acción del cerebro sobre las impresiones que le han sido transmitidas» (*Rapports* p.137-138). Una vez producidas las ideas —mediante la «digestión» de las impresiones—el mismo cerebro las ordena en juicios y raciocinios, imprimiendo movimientos en los músculos, con independencia de las causas exteriores (*Memoria* III p.147).

En sus últimos años, hacia 1805, redactó su *Lettre sur les causes premières*, que responde a las conversaciones mantenidas con su amigo Fauriel, interesado por el estudio del estoicismo, publicada por Bérard en 1824. En ella afirma que la vida no es una simple modificación resultante de la materia, ni un conjunto orgánico de funciones materiales, sino que hay que admitir un principio inmaterial desconocido, al cual llamamos alma. Su origen sería una causa inmaterial, la naturaleza que anima todo el sistema cósmico, dotada de inteligencia y voluntad (intelligence voulante). De ella saldría la vida, y a ella podría tal vez retornar después de la disolución del cuerpo material.—Cabanis comparte plenamente las ideas de sus

amigos los «filósofos» sobre las religiones positivas, y especialmente contra el cristianismo, «vasta y profunda conjuración contra el género humano». La única religión «sencilla y consoladora es la de Franklin y Turgot, la de las grandes almas, formada por la doctrina estoica, la de los espíritus elevados, nutridos de pensamientos amplios y sublimes, que asociaban la existencia de cada individuo a la del género humano y daban a la virtud los motivos y el fin más nobles e imponentes, haciéndola concurrir al orden del universo». Tradujo a Homero y dirigió a Thurot una *Lettre sur les poèmes d'Homère* (1802), que es una réplica al *Genio del Cristianismo*, de Chateaubriand [2].

FRANCISCO JOSÉ VÍCTOR BROUSSAIS (1772-1838).—Médico, discípulo de Bichat y Pinel. Continúa a Cabanis y Gall, acentuando el materialismo. Escribió un *Traité de l'Irritation et de la Folie* (1828). Parte de la «irritabilidad» de Haller, tomándola como principio de la fisiología, la terapéutica y la filosofía. Los seres se componen de tejidos, y éstos de fibras, las cuales sufren irritación, excitación o estimulación, que transmiten al cerebro. El alma es un cerebro que obra. El *yo* es una propiedad general de toda la materia viviente. No existe libertad, sino que todas las acciones son resultado de la irritabilidad. Al fin de la vida parece que admitió la existencia de una Inteligencia que lo ha coordenado todo.—JOSÉ DOMINGO GARAT (1749-1833).—Nació en Ustaritz. Fue diputado en la Asamblea constituyente y profesor en las Escuelas normales. En su *Analyse de l'entendement humain* sigue el sensismo de Condillac. Entender y sentir son una misma cosa. «Pensar es contar, calcular las sensaciones». Tenemos un sentido físico y otro moral. Por la sensación percibimos lo mismo el sonido y el color que el vicio y la virtud. La moral es una ciencia experimental. No obstante, conservó la fe en Dios y en la inmortalidad y murió con sentimientos de profunda devoción.—P. F. LANCELIN (1769-1805), *Introduction à l'analyse des sciences* (París 1801-3).

ANTONIO LUIS CLAUDIO DESTUTT DE TRACY (1754-1836).—De noble familia de origen escocés. Conde de Tracy. Siguió la carrera militar y fue mariscal de campo. Miembro de la Asamblea constituyente. Senador bajo Napoleón y par de Francia en la Restauración. En filosofía sigue la línea sensista de Locke y Condillac Su obra principal son los *Éléments d'Idéologie*, que comprenden *Idéologie* (1801), *Grammaire générale* (1803), *Logique* (1805), *Traité de la volonté et de ses effets* (1815), *Commentaire sur l'Esprit des lois* (compuesto en 1806, publicado en París 1819). La *Ideología* estudia las facultades humanas. Es la «teoría de las teorías» y equivale a la filosofía primera. Su función consiste en buscar la unidad y los principios comunes a las tres operaciones de hablar, juzgar y querer, que después son estudiadas en particular por tres ciencias: la *gramática*, que tiene por objeto el discurso y versa sobre los signos y su signi-

[2] F. COLONNA D'ISTRIA, *Cabanis et les origines de la vie psychologique*: Rev. Mét. et Mor. 19 1911) 177-198.

ficado; la *lógica*, que estudia los medios de llegar a la certeza en los juicios, y la *moral*, que se ocupa de las acciones humanas. Destutt de Tracy plantea en la *Ideología* el problema del origen de nuestras ideas. Pensar es sentir. Todas las actividades del hombre se reducen a la sensibilidad y a la sensación, que es el ejercicio de la sensibilidad Hay cuatro facultades fundamentales: sensibilidad, memoria, juicio y voluntad, a las cuales corresponden cuatro clases de ideas o percepciones: sensaciones, recuerdos, relaciones y deseos, las cuales son otros tantos modos de la sensibilidad. Por la sensibilidad general recibimos las impresiones, que se convierten en sensaciones (conciencia). Hay sensaciones externas, causadas por la acción de los objetos exteriores sobre las extremidades de los nervios en la superficie del cuerpo, y sensaciones internas, que recibimos por las extremidades internas de los nervios y que causan placer o dolor. Por la memoria percibimos el recuerdo de sensaciones que ya hemos experimentado. Por la facultad de juzgar sentimos las relaciones de semejanza o desemejanza entre nuestras diversas percepciones, y comparamos unas «ideas» con otras. La voluntad es la facultad de sentir deseos y de originar impulsos. Todo, pues, se reduce a la sensación, y de ésta proceden nuestras ideas compuestas y generales. Nuestro propio *yo* no es más que puro sentir. El único juicio cierto es que «estamos seguros de sentir aquello que sentimos». El conocimiento del mundo exterior se basa en el sentido de resistencia: «numerosas experiencias nos enseñan que la existencia de tal sentimiento se debe a la resistencia de lo que se llama materia, y reconocemos ciertamente que lo que resiste a nuestra voluntad es algo más que nuestra virtud sensitiva que quiere y que, por lo tanto, existe algo más que la virtud sensitiva que constituye nuestro yo».

La moral no consiste en reglas de acción, sino en investigar el origen de nuestros deseos, en conformidad con nuestra naturaleza (*Traité de la volonté et de ses effets*). El hombre es un *être voulant*, o sea que tiene deseos. De aquí proviene el gozo o el sufrimiento, la felicidad o la infelicidad, así como la capacidad de influencia y de poder. El ser es un sujeto de necesidades. Las necesidades y los medios para satisfacerlas son el fundamento de los derechos y los deberes. En el estado natural, el derecho del hombre se extiende tanto como sus necesidades, y sus deberes tanto como los medios de satisfacerlas. «Nuestros derechos son siempre ilimitados, y nuestros deberes no son más que el deber general de satisfacer nuestras necesidades». Como Hobbes, admite que en el estado natural no hay justicia ni injusticia, las cuales nacen solamente desde el momento en que los hombres establecen lo que es justo o injusto por medio de una convención tácita o expresa. En su *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1819) expone el plan de un gobierno liberal, nacido de la voluntad general, cuyo principio es la razón, su medio la libertad y su efecto la felicidad de todos los ciudadanos. Los gobernantes no son más que servidores de las leyes. En cuanto a la religión comparte las ideas de Dupuis: «la teología es la filosofía de la infancia del mundo; ya es hora de que deje el sitio a la de su edad de razón; es la obra

de la imaginación, como la mala física y la mala metafísica, nacidas con ella en tiempos de ignorancia y que la sirven de base, mientras que la otra filosofía está fundada en la observación y la experiencia.

MARIA JOSE DEGERANDO (1772-1842).—Natural de Lyón. Se educó con los oratorianos, pero abandonó la carrera eclesiástica cuando la Asamblea constituyente suprimió las congregaciones religiosas (1790). Tomó parte como soldado en varias acciones militares. En 1798 ganó el premio en un concurso de la sección de ciencias morales y políticas sobre el tema «Influencia de los signos en la facultad de pensar», que publicó ampliado en 1800 y le valió iniciar una brillante carrera en que desempeñó altos cargos administrativos. Su punto de partida es el sensismo de Condillac, pero se aparta de él admitiendo un elemento activo en el conocimiento. El origen de nuestros conocimientos es la sensación o la impresión de los objetos exteriores. No basta con sentir (en sentido pasivo), sino que es necesario apercibir (estado activo, consciente de la modificación). Da gran importancia al lenguaje como medio de comunicación entre los hombres e instrumento de raciocinio que sirve para ampliar nuestros conocimientos. En su memoria *De la génération des connaissances humaines* (1802) pone la conciencia y la reflexión como fuente de las ideas de sustancia, unidad e identidad. Su *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* (3 vols. 1804; 4 vols. 1822; otros cuatro fueron publicados por su hijo) es una síntesis de historia de la filosofía centrada sobre el problema del origen del conocimiento. Reconoce los méritos de Aristóteles como el genio más didáctico de la filosofía y reacciona contra el descrédito de la escolástica, a la que dedica el cuarto período (árabes, escolásticos, reino de la filosofía de Aristóteles). Escribió además *Institutions de droit administratif* (1830), *De la Bienfaissance publique* (1838), *Du perfectionnement moral et de l'éducation de soi même* (1825).—PEDRO LAROMIGUIÈRE (1756-1837). Nació en Lévignac. Perteneció a la congregación de los doctrinarios, que hubo de abandonar cuando la Asamblea constituyente suprimió las órdenes religiosas (1790). Fue amigo de Sièyes y discípulo de Garat. En sus *Leçons de Philosophie* (2 vols. 1815, 1818) adopta el punto de partida sensista y el método de Condillac, aunque se aparta de él en cuanto que las ideas no sólo se originan pasivamente de la sensación, sino también activamente de la atención, que descubre las relaciones, haciendo posible la comparación, de donde resultan los juicios y los raciocinios. *Projet d'Éléments de Métaphysique* (1793), *Discours sur la langue du raisonnement. Discours sur l'identité du raisonnement* (1820).

CAPITULO XXX

El clero y la Ilustración

Las ideas naturalistas, deístas y revolucionarias no sólo proliferaron entre los «filósofos», sino también hallaron buena acogida en algunos miembros del clero, y llegaron a penetrar en los monasterios. Abates como Galiani y Morellet frecuentaban asiduamente los salones parisienses. Algunos colaboraron en la *Enciclopedia* y muchos se contagiaron con las nuevas tendencias.

Como antecesor merece mencionarse JUAN MESLIER († 1733), natural de Mazerny, cura de Étrépagny (1692) y de But en la Champagne. Era hombre de escasa instrucción, cuyas lecturas se reducían a Montaigne, Moreri y la Biblia. Durante su vida desempeñó su ministerio como pastor celoso y buen cumplidor de su deber. Pero después de su muerte se halló su *Testamento* (¿auténtico?) rabiosamente blasfemo contra Dios y toda clase de religión. Fue publicado en parte por Voltaire (*Extraits des sentiments du curé Meslier*, 1762), después por Holbach y Naigeon (*Le bon sens du curé Meslier*, 1772) y Sylvain Maréchal (*Catéchisme du curé Meslier*, 1789). Charles Rudolph lo publicó íntegramente: *Testament de Jean Meslier, curé d'Étrépagny et de But, décédé en 1733* (Amsterdam 1864) [1]. Se muestra como un furibundo ateo y anticlerical, precursor del socialismo revolucionario. Mezcla las blasfemias contra la religión con ampulosas declamaciones contra los ricos, los abogados, los sacerdotes y los frailes. Más que como defensor de una religión natural, aparece como un perfecto ateo y nihilista. Baste citar su título: «Memoria de los pensamientos y sentimientos de Juan Meslier, sobre una parte de los abusos y errores de la conducta y del gobierno de los hombres, donde se ven demostraciones claras y evidentes de la vanidad y falsedad de todas las religiones del mundo, para ser dirigido a sus parroquianos después de su muerte y servirles de testimonio de verdad a ellos y todos sus semejantes. *In testimonium illis et gentibus*, Mt. 10,18». La culpa de todo la tienen los reyes y los sacerdotes. «Después de esto no me preocupa nada que se piense, se juzgue, se diga y se haga en el mundo todo lo que se quiera. Me importa poco que los hombres se las arreglen y se gobiernen como quieran, que sean prudentes o locos, buenos o malos, que digan o hagan de mí todo lo que quieran después de mi muerte. Ya casi no tomo parte en lo que hace el mundo. Los muertos, con los cuales estoy a punto de ir, ya no se preocupan de nada y no les importa nada. Acabaré, pues, esto con la nada; apenas soy ya más que nada; pronto no seré nada... etc.».

En la Ilustración y la Revolución francesa intervinieron ex seminaristas, ex sacerdotes y hasta ex obispos, como Robinet, Turgot, Fouché, Talleyrand, Sièyes (1748-1836), Daunou, Lakanal,

[1] *El Testamento del cura Meslier. La Religión natural por el cura Meslier* (Madrid, Biblioteca de El Motín, sin fecha, hacia 1880).

Sicard, que tuvieron parte destacada en los acontecimientos políticos. Otros colaboraron en la *Enciclopedia*, como el abate de Prades, el abate IVON *(Apologie de l'abbé de Prades)*, el galicano E. MALLET; CARLOS PINOT DUCLÓS (1704-72), que escribió *Histoire de Louis XI* (1745), *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1750). Por su adhesión a las ideas liberales y su amistad con los «filósofos» se destacó el abate ANDRÉS MORELLET (1729-1819), natural de Lyón. Cursó teología en la Sorbona junto con Turgot y Loménie de Brienne. Defendió la tolerancia con los protestantes en su *Petit écrit sur une matière intéresante* (1756). Un panfleto contra Palissot *(Vision de Palissot)* le valió dos meses de arresto en la Bastilla. Defendió la libertad de imprenta *(De la liberté d'écrire et d'imprimer sur les matières d'administration* 1774), al que antepuso este epígrafe: «Rara temporum felicitas, ubi sentire quae velis, et quae sentias scribere licet». *Théorie de la paradoxe* (1775). Tradujo a Beccaria *(De los delitos y las penas)*.

Cultivaron la estética con tendencia sensista JUAN BAUTISTA DUBOS (1670-1742): *Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* (1719). Las condiciones físicas influyen en el arte. Las artes dependen del clima en que se desarrollan. Hay correspondencia entre las zonas de vegetación y las del florecimiento intelectual. CARLOS BATTEUX (1713-80): *Les Beaux-Arts réduits à un même principe* (1746). *Cours de belles lettres* (1747-50). *Morale d'Épicure tirée de ses propres écrits* (1758). *Histoire des causes prémières, exposé sommaire des pensées des philosophes sur le principe des êtres* (1769), donde hace un intento de historia de la filosofía, aunque declara que «no quiere perderse en el abismo de las causas metafísicas».

Otros no se detuvieron hasta llegar al panteísmo, como el benedictino LEGER MARÍA DOM DESCHAMPS (1716-74), natural de Poitiers y procurador del monasterio de Montreuil-Bellay. Frecuentó los salones de Mme. Geoffrin y procuró atraerse la amistad de los «filósofos»—Diderot, D'Alembert, Voltaire, Robinet, Rousseau—, aunque todos le dieron de lado con buenas palabras e incluso se escandalizaron de sus doctrinas [2]. Escribió *Lettres sur l'esprit du siècle* (Londres-París 1769). *La voix de la raison contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du Système de la nature* (Bruselas 1770). Su obra principal, que él consideraba la filosofía por esencia, donde expone sus teorías antirreligiosas, panteístas y comunistas, es *La vérité ou le vrai système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale* (edición por Jean Thomas y Franco Valentin, París 1939). Comienza con una epístola en verso dirigida: «a mes semblables, les hommes», donde manifiesta claramente su

[2] A dom Deschamps y un compañero se refiere Diderot cuando escribe a Mlle. Voland (11 septiembre 1769): «Je fis hier un diner fort singulier. Je passai presque toute la journée avec deux moines qui n'étaient rien moins que bigots. L'un d'eux nous lu le premier cahier d'un traité d'athéisme, très-frais et très vigoureux, plein d'idées neuves et hardies; j'appris avec édification que cette doctrine était la doctrine courante de leurs corridors» (EMILE BEAUSSIRE, *Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école* [Paris 1865] p.1).

pensamiento completamente naturalista [3]. En la primera parte *(Observaciones metafísicas)* propone las siguientes tesis: 1.º El todo universal es un ser que existe, en el fondo del cual son matices todos los seres sensibles. 2.º El todo universal, o el universo, es de una naturaleza distinta de cada una de sus partes, y, por consiguiente, no se le puede concebir y menos aún verlo ni figurárselo. 3.º El todo universal, único principio y única verdad metafísica, da la verdad moral, que está siempre en apoyo de la verdad metafísica, como ésta está en apoyo de aquélla. 4.º *El Todo*, que no tiene partes, existe y es inseparable *del todo*, que tiene partes, y del cual es a la vez la afirmación y la negación. *Todo* y *el todo* son las dos palabras del enigma de la existencia. *Todo* y *nada* son la misma cosa [4]. Interpreta el dogma de la Trinidad en cuanto que cada persona divina representa un modo de ser: el Padre, la naturaleza física sensible, en cuanto diversa, variable y relativa; el Hijo, la naturaleza física, en cuanto Todo universal positivo o en cuanto conjunto o síntesis de las cosas, y el Espíritu Santo, el Todo en cuanto absoluto negativo, que coincide con la negación misma o con la Nada. En la segunda parte *(Observaciones morales)* presenta a Dios y al diablo como un instrumento al servicio de la sociedad para mantener a los hombres en la esclavitud. El hombre podrá ser feliz cuando se liberte del «état de lois», es decir, de las instituciones, como la religión, el matrimonio y la moral, que sostienen la tiranía del Estado. Todos los hombres serán libres e iguales, podrán satisfacer libremente todos sus apetitos y al morir no harán en sus entierros más ceremonias que en el de sus bestias, «parce que toute cérémonie y serait de trop».

El ex abate Guillermo Tomás Raynal (1713-96), natural de Saint-Geniez, ingresó en la Compañía de Jesús, de donde salió en 1747, viviendo algunos años como sacerdote en la parroquia de San Sulpicio, hasta que fue expulsado por su conducta simoníaca y poco edificante. Asistía a las reuniones de Mme. de Geoffrin, Helvétius y Holbach. Sin embargo, cuando estalló la revolución, se opuso a sus excesos y se retiró a Montchéry. Compuso un *Essai sur les moeurs*. La obra que le dio fama fue su *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes* (10 vols., Amsterdam 1770), que tuvo más de veinte ediciones en Francia y numerosas imitaciones en el extranjero. La segunda edición (Ginebra 1780) fue condenada y quemada por mano del verdugo. Consiste en una indigesta acumulación de datos sobre las colonizaciones de ingleses, franceses, holandeses, es-

[3] De l'énigme de la nature
Acceptez le mot précieux:
Tout ce que, sans retour, ce mot fait perdre aux dieux,
Vous le gagnez avec usure,
Et tout ce qu'y perdent les lois,
Ce frein honteux pour vous dont ce mot vous dégage,
Les moeurs, libres du joug des prêtres et des rois,
Le gagnent avec avantage.

Los versos no pueden ser más pedestres, pero el pensamiento de su autor queda bien claro.

[4] E. Beaussire, o.c., p.47.

pañoles y portugueses. Para estos dos últimos, que son los que salen peor parados, le suministraron datos el conde de Aranda y el conde de Sousa. Termina con unas disertaciones declamatorias sobre la esclavitud, el gobierno, la religión, la marina, el comercio y la agricultura, que hicieron decir a Voltaire que estaba «réchauffé avec de la déclamation». Tuvo muchos colaboradores. Según Melchor Grimm, la tercera y mejor parte del libro se debería a Diderot. Tuvo el mérito de haber sido la primera obra de este tipo, aunque la ejecución dejara mucho que desear por su ligereza de información y lo tendencioso de su exposición. Su amigo y colaborador, el ex jesuita abate MARTIN, compuso el discurso que pronunció Robespierre en la fiesta del Ser Supremo.

No podían faltar tampoco las tendencias socializantes y hasta comunistas, y las tenemos representadas en dos abates, cuyas ideas influyeron no poco en los corifeos de la Revolución francesa.

MORELLY.—De su vida sólo se sabe que fue natural de Vitry-le-François. Escribió *Essai sur l'esprit humain* (París 1745), de tendencia sensista semejante a Condillac. *Essai sur le coeur humain* (1745). *Physique de la beauté ou pouvoir naturel de ses charmes* (1748). En todas ellas se manifiesta con espíritu cristiano. Dios debe ocupar un lugar preferente en la educación, que debe ser fundamentalmente religiosa. Su tendencia reformadora de la sociedad aparece en su libro *Le Prince des délices du coeur, ou Traité des qualités d'un grand roi, et Système d'un sage gouvernement* (Amsterdam 1751), tratado político en que describe las cualidades de un rey absoluto. En 1753 publicó una novela alegórica de carácter semejante a las utopías renacentistas: *Naufrage des îles flotantes, ou la Basiliade du célèbre Pilpaï: poème héroïque en XIV chants traduit de l'indien* (Mesina-París 1753). Contrapone al estado de civilización el estado de naturaleza en que los hombres vivían en una sociedad basada en el comunismo de bienes. Para contestar a las críticas a que dio lugar escribió el *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu* (Amsterdam 1755) (Éditions sociales «Classiques du peuple», París 1954), que fue atribuido a Diderot. El alma del hombre, al nacer, es una materia indiferente, en la que no hay nada innato, ni conocimientos ni inclinaciones. Su bondad o depravación depende del medio en que se desarrolla. En la sociedad actual hay dos causas de corrupción que es necesario reformar: la falsa moral de los filósofos y la falsa política de los hombres de Estado. Dios ha concertado los movimientos del orden físico y los del orden moral. Ha hecho al hombre de naturaleza social y le ha dado la tierra como «fondo indivisible», la cual puede producir todo lo preciso para sus necesidades. Pero la sociedad ha establecido la propiedad privada, que es la causa del vicio fundamental de la avaricia, del cual se derivan todos los demás: la fatuidad, la vanidad, el orgullo, la ambición, la hipocresía, etc. La propiedad es, pues, la causa de todos los males. «Donde no exista la propiedad, tampoco se encontrarán sus perniciosas

consecuencias». Para ello propone una sociedad comunista, basada en estos principios: 1.º, nada en la sociedad pertenecerá a nadie particularmente ni en propiedad, excepto las cosas de uso actual para las necesidades, placeres o el trabajo cotidiano de los individuos; 2.º, todo ciudadano será hombre público, mantenido y ocupado por cuenta de la comunidad; 3.º, todo ciudadano contribuirá por su parte a la utilidad pública, conforme a sus fuerzas, talento y edad, de acuerdo con lo cual se regularán sus deberes y necesidades, conforme a las leyes distributivas. Las naciones se dividirán en familias, tribus, ciudades y provincias, conforme al número 10 y sus múltiplos. Con la vida en común se desarrollarán los sentimientos de sociabilidad y benevolencia, evitando los vicios y crímenes causados por el egoísmo. Las ideas de Morelly influyeron en el socialismo posterior (Baboeuf), pero tienen más de utópico que de revolucionario y están fuera de la mentalidad de los ilustrados y enciclopedistas.

GABRIEL BONNOT DE MABLY (1709-85).—Hermano mayor de Condillac. Nació en Grenoble. Se educó con los jesuitas y cursó teología en San Sulpicio hasta ordenarse de subdiácono. En su primera obra, *Parallèle des romains et des français par rapport au gouvernement* (1742) defiende la monarquía absoluta contra las ideas liberales que entonces comenzaban a difundirse. Pero pronto cambió de pensamiento. Renunció a su cargo de secretario del cardenal Tencin y se dedicó a estudios históricos y políticos sobre la antigüedad griega y romana. El resultado fue una admiración sin límites hacia el régimen espartano de Licurgo y hacia la libertad y la democracia, que aparece en su libro *Le droit publique d'Europe fondé sur les traités* (1748), colección resumida de tratados después de la paz de Westfalia, a los que añadió algunas observaciones propias. Su ideal político espartano se acentúa todavía más en sus *Observations sur les Grecs* (1749), *Observations sur les Romains* (1751) y *Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale et de la politique traduits du Grec de Nicoclés* (1763). Interpretando la historia a su manera, considera que la base de la felicidad y la fortaleza de los pueblos es la pobreza y el trabajo. Grecia y Roma fueron fuertes, grandes y libres mientras menospreciaron las riquezas y vivieron de una manera ruda, austera y disciplinada. Atenas decayó cuando Pericles se dejó seducir por las artes inútiles, la gloria y la magnificencia. Las riquezas han corrompido a las naciones y degradado y envilecido a los imperios. No hay nada tan perjudicial a un pueblo como el lujo y las riquezas que nacen de la industria y el comercio. El mejor Estado es aquel en que reina la igualdad dentro de la pobreza. El fundamento de la libertad y la igualdad en los pueblos antiguos era la austeridad, la pobreza y el desprecio por las riquezas y los placeres, que corrompen las almas y dividen el Estado. Mably formula sobre todo sus ideas políticas y económicas en sus *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1768), contra el libro *L'ordre naturel et essentiel des*

sociétés politiques, del fisiócrata Mercier de la Rivière (1767). Contra el materialismo de los fisiócratas aspira a una sociedad basada en motivos de orden moral, sustituyendo el egoísmo por el altruismo. La causa de todos los males que afligen a la sociedad son las desigualdades, cuyo origen y fundamento es ante todo la propiedad privada. Sin ésta no habría ricos ni pobres, y sin desigualdades de fortuna tampoco las habría en la educación ni en las facultades, que serían iguales en todos. Aboliendo la propiedad privada retornarían los hombres al estado natural, en que vivían de la caza, la pesca y los frutos que la tierra producía espontáneamente, con lo cual recuperarían la paz y la felicidad perdidas. Pero no siendo fácil suprimirla por completo, el legislador debe establecer leyes que la coarten cada vez más, mediante impuestos, aboliendo los testamentos, poniendo trabas a la industria y el comercio. De este modo irán desapareciendo los propietarios y los capitales. Cada uno cultivará la tierra que le proporcionará lo necesario. La educación física y moral deberá ser igual para todos, a la manera de los antiguos espartanos. Hay que cerrar los museos, los teatros y las academias. La religión será impuesta por el Estado y será obligatoria e igual para todos. La naturaleza ha dado a todos los mismos órganos y las mismas necesidades y, por lo tanto, el mismo derecho a satisfacerlas. Ha producido en la tierra suficientes bienes para que todos puedan disfrutarlos si sabemos repartirlos bien. La igualdad de las condiciones económicas y de la educación llevará consigo la moderación de los deseos y fomentará el amor mutuo y la benevolencia entre los hombres. Por el contrario, la desigualdad es la causa de todas las pasiones que los degradan y envilecen: la ambición, el orgullo, la avaricia, la envidia y el odio, de donde resultan la tiranía y la esclavitud. La propiedad privada es la fuente de todas las desgracias que afligen a la humanidad. La solución es muy sencilla: «Estableced la comunidad de bienes, y nada más fácil después que establecer la igualdad de condiciones y afianzar la felicidad de los hombres sobre este doble fundamento». Los polacos le encargaron, junto con Rousseau, delinear un proyecto de constitución política para su país. Mably redactó: *Du gouvernement de la Pologne* (1781). Otras obras suyas son: *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (1784). *Les droits et les devoirs du citoyen. De la Législation ou Principes des lois* (1776). *Principes de morale* (1784). Mably, con sus ideas espartanas, suministró numerosos temas de declamación política y social a los oradores de la Revolución francesa [5].

Reacción apologética

A la encarnizada ofensiva de los librepensadores, deístas, ateos y enciclopedistas contra la religión respondió una fuerte reacción apologética de los católicos. Los principales temas debatidos son la

[5] R. GAMBINO, *Il garantisme di Mably come prima costituzione teorica dello stato parlamentare*: Sapienza 14 (1961) 503-507.

existencia y providencia de Dios, y la espiritualidad, libertad e inmortalidad del alma. Su valor filosófico es escaso. En vez de oponer a sus adversarios sólidas doctrinas racionales, derivan más bien hacia procedimientos históricos y sentimentales, ponderando los beneficios, los consuelos y belleza de la religión. Hasta 1750 la batalla se dirige contra los deístas y librepensadores. Después de 1750 la reacción se centra sobre los enciclopedistas. Como figuras más representativas mencionaremos a L'OISELEUR, doctor de París, que defendió la inmortalidad del alma en su *Traité sur l'homme* (1714) y combatió a los deístas en sus *Propositions importantes sur la Religion* (1715).—J. L. VON MOSHEIM impugnó a Toland en sus *Institutiones Historiae Ecclesiasticae antiquioris et recentioris libri IV* (1726).—MATURINO VEYSSIÈRE DE LACROZE (1661-1739) combatió el ateísmo.—ANDRÉS PEDRO LE GUAY PRÉMONTVAL (1716-64) refutó a Wolff.—El cardenal MELCHOR DE POLIGNAC escribió un poema apologético dedicado a Benedicto XIV: *Anti-Lucretius, sive de Deo et creatura libri novem* (1745).—JUAN LOMBARD, *Méthode courte pour discerner la véritable religion d'avec les fausses* (1723).—El abate PLUCHE compuso *Le Spectacle de la Nature* (1749).—El oratoriano Cl. F. HOUTEVILLE (1688-1742) sigue un método histórico en *La vérité de la Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722).—J. DENYSE, *La vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géométrique* (1717).—CLAUDIO BUFFIER, S. I., *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion* (1732).—BALTUS, S. J., *Défense des prophéties de la religion chrétienne* (1737).—LE FEBVRE, *La véritable religion*.—L. RACINE, *La Religion* (1742).—MIGUEL ANGEL MARÍN, *Le baron Van-Hesden ou la République des incrédules* (4 vols. 1752).—LUIS JUAN LEVESQUE DE POUILLY (1691-1750), *Lettre a Bolingbroke* (1730). Su hermano JUAN LEVESQUE DE BUSIGNY (1692-1785) escribió *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*. FRANCISCO REIMMANN, *Historia universalis Atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* (Hildesiae 1725). *Le libertinage combattu par le témoignage des auteurs profanes*, par un Bénédictin de la Congregation de S. Vanne (Charleville 1747).

A partir de 1750, la lucha se centra contra Voltaire y los enciclopedistas. El médico ALBERTO DE HALLER (1708-77) combatió la *Enciclopedia*.—El abogado JACOBO NICOLÁS MOREAU (1717-1803) popularizó la palabra «cacouacs» para motejar a los «filósofos»: *Mémoires sur les Cacouacs* (1757). El abate GUÉNÉE, *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais, a M. de Voltaire, avec un petit commentaire extrait d'un plus grand* (1769).—G. FABRICY, O. P., *Des titres primitifs de la révélation* (1772).—CLAUDIO NONOTTE, S. J., *Les erreurs de Voltaire* (1762). *Dictionnaire philosophique de la religion* (1772).—LEFRANC DE POMPIGNAN, obispo de Puy: *L'incrédulité convaincue par les prophéties* (1759), *La religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité même* (1772), *Sur la prétendue philosophie des incrédules modernes* (1763). Le contestó Voltaire con los panfletos: *Le pauvre Diable*, *La Vanité* y *Le russe a Paris*.—E. XAVIER DE FELLER, S. I., *Catéchisme philosophique, ou recueil d'observations propres à*

défendre la religion chrétienne (1777), *Dictionnaire philosophique.*— NICOLÁS SILVESTRE BERGIER (1718-90) escribió contra Holbach *Examen du matérialiste, ou réfutation du Système de la nature* (1771), *Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du «Christianisme dévoilé»* (1768), y contra Rousseau *Le déisme réfuté par lui même* (1765), *La certitude des preuves du christianisme* (1769), *Traité historique et dogmatique de la vraie religion avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les différents siècles* (12 vols., París 1784).— El abate AGUSTÍN BARRUEL impugnó a Robinet en sus *Helviennes ou Lettres provinciales philosophiques* (1781). Contra Robinet escribió también P. RICHARD, *La Nature en contraste avec la religion et la raison* (1773).—BLAS MONESTRIER (1717-76) combatió el *Système de la nature* de Holbach. Los jesuitas realizaron una buena labor apologética en el *Journal de Trévoux* o Mémoires de Trévoux y en las *Nouvelles ecclesiastiques.*—CARLOS PALISSOT (1730-1814) ridiculizó a los enciclopedistas en su comedia satírica *Les Philosophes* y en *Petites lettres sur de grands philosophes.* Le contestó el abate Morellet en *Préface des Philosophes ou Vision de Palissot.*—El adversario más temible de los «filósofos» fue ELÍAS CATHERINE FRÉRON (1719-76), que los combatió sin tregua durante veintisiete años en *L'Année littéraire* y en *Lettres de la Comtesse, Lettres sur quelques écrits de ce temps.* Cuando apareció la inmunda *Pucèlle* de Voltaire escribió un artículo de protesta. Este acusó sus golpes y trató de ridiculizarlo en su comedia *L'Écossaise.* Fréron asistió personalmente al estreno y contestó adecuadamente en un magnífico folleto.—El P. PARA DU PHANJAS, S. I., refutó el *Telliamed* de M. de Maillet (*Metaphysica* p.110-128), y a los deístas en *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la philosophie de la religion* (1774), *Trois discours sur la religion* (Besançon 1767).—Otros apologistas son ABRAHAM CHAUMEIX, el holandés FRANCISCO HEMSTERHUYS (1720-90), JUAN CLAUDIO FONTAINE, JUAN B. GIRARDIN († 1783), cardenal DE LA LUZERNE, *Instruction pastorale sur l'excellence de la religion* (1786). Fue un esfuerzo benemérito por parte de los católicos, pero su eficacia habría sido mucho mayor si éstos hubieran dispuesto de una formación filosófica más sólida para oponerla a los tópicos de la Ilustración.

CAPITULO XXXI

La Ilustración en Alemania *

La *Aufklärung* alemana—palabra introducida por Wolff— tiene un carácter un poco distinto y más complicado que la francesa. Sus antecedentes remotos podemos buscarlos en la proclamación del libre examen protestante, si bien es justo

* **Bibliografía:** BIANQUIS, G., *Les écrivains allemands et la Révolution française:* Revue des Cours et Conférences 40 (París 1939) 385-400; BROCKDORFF, C. VON, *Die deutsche Aufklärungphilosophie* (Munich, Reinhardt, 1926); CASSIRER, E., *Die Philosophie der Aufklärung*

reconocer que los luteranos ortodoxos contribuyeron a retrasar algún tiempo el librepensamiento y el naturalismo religioso. Hasta mediados del siglo, el protestantismo oficial pudo resistir bastante bien los embates de las nuevas ideas. En el orden filosófico debemos señalar el racionalismo de Leibniz, continuado por Wolff y su escuela. Pero en su desarrollo se entrecruzan varias corrientes que pugnan entre sí, si bien todas convergen a un mismo resultado común. Una es la yusnaturalista, derivada de Grocio y Pufendorf, continuada por Christian Thomasius y Gundling, hostil a la escolástica y a la metafísica, la cual se opone al racionalismo wolffiano, aunque mantiene un sentido religioso un poco vago y difuso, en concomitancia con el pietismo de Lange y Francke. Otra es la corriente wolffiana, que aprecia la escolástica y cultiva la lógica y la metafísica; pero que, dentro de su tendencia racionalista, defendió la religión contra el naturalismo, el deísmo y los librepensadores. A pesar de la fuerte oposición, el racionalismo wolffiano invadió algún tiempo las universidades alemanas, influyendo profundamente en la orientación del pensamiento. Estas dos corrientes combaten entre sí en la primera fase de la Ilustración alemana, pero sus disputas giran más bien en torno a tesis concretas de la filosofía de Leibniz, que en realidad tanto unos como otros terminan por abandonar. A pesar de las acusaciones de los primeros contra los segundos de favorecer el ateísmo, todos ellos fueron respetuosos con la religión y se opusieron a la irrupción del naturalismo religioso.

Una segunda fase la marca la subida al trono de Prusia del «rey filósofo» Federico II (1712-86), que recibió una educación afrancesada y se propuso elevar el nivel cultural alemán. Convirtió la corte de Berlín en un centro de librepensamiento. En julio de 1740 proclamó su rescripto de tolerancia: «todas las religiones han de ser toleradas, debiendo limitarse el fiscal a procurar que ninguna de ellas atropelle a otra, pues en esta materia cada cual debe buscar la felicidad a su manera». Procuró atraer a la Academia prusiana sabios y escritores de renombre europeo. Por la Academia y el palacio de Sans-Souci pasaron Helvétius, Voltaire, La Mettrie, D'Argens, Ancillon, etc. Se difunden traducciones de los deístas y moralistas

(Tubinga 1932); ID., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlín 1922); FISCHER, K., *Geschichte der neueren Philosophie* 3 vols. III (Heidelberg 1902 [4]) p.627ss; KRONENBERG, M., *Geschichte des deutschen Idealismus* 2 vols. (Munich 1912); LOTZE, H., *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (Munich 1868); THOLUCK, A., *Geschichte des Rationalismus* I Teil: *Geschichte des Pietismus* (Berlín 1865); WOLFF, H. M., *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung* (Berna 1949); WUNDT, M., *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung* (Tubinga 1945); ZART, G., *Einfluss der englischen Philosophie auf die deutsche Philosophie des 18ten Jahrhunderts* (Berlín 1881); ZELLER, E., *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz* (Munich 1873).

ingleses, junto con el sensismo de Locke y el empirismo de Hume. Todo ello, unido al racionalismo, da origen a una violenta ofensiva contra toda clase de religión positiva, en la que toman parte no pocos representantes del protestantismo oficial.

Pero la Ilustración alemana es de duración más corta que la francesa. En el último tercio del siglo termina bifurcándose, por una parte, en el criticismo de Kant, que lleva sus principios hasta sus últimas consecuencias, al mismo tiempo que abre una nueva etapa del pensamiento; y por otra, en el sentimentalismo romántico, que inicia una nueva forma, no sólo en arte y literatura, sino también en filosofía, reaccionando fuertemente contra el kantismo, al que en el siglo siguiente terminará por suplantar.

1. **Naturalismo en derecho.**—SAMUEL PUFENDORF, barón de (1632-1694).—Nació en Fleh, cerca de Chemnitz (Misnia). Fue hijo de un pastor luterano. Estudió en Jena con Erhard Weigel (1657). Desde muy temprano se interesó por la filosofía de Descartes y el derecho natural de Grocio. En unos meses que estuvo prisionero en Copenhague escribió *Elementa iurisprudentiae universalis methodo mathematica* (La Haya 1660), que le valió el nombramiento para una cátedra de derecho natural y de gentes en la universidad de Heidelberg. Pero su libro *De statu Imperii Germanici ad Laelium fratrem Dominum Trezolani* (bajo el seudónimo de Severino de Mozambano, Verona-Ginebra 1667) le indispuso con la corte de Viena y tuvo que refugiarse en Suecia. Carlos XI le concedió una cátedra en la universidad de Lund, donde publicó su obra principal: *De iure naturae et gentium libri octo* (1672), que compendió en *De officio hominis et civis secundum legem naturalem libri duo* (1673). Residió en Estocolmo como secretario de Estado y escribió una *Historia de Suecia*. Pasó sus últimos años en Berlín, donde escribió la historia de Federico Guillermo, elector de Brandenburgo (1686). *Einleitung zu der Historie der vernehmsten Reiche und Staten in Europa. Specimen controversiarum circa ius naturale. Eris scandica* (contra Beckmann).

En su doctrina jurídica sigue a Hobbes y Grocio. Tiene poca originalidad, pero es claro y ordenado. Todo derecho tiene su fundamento en alguna ley. La ley es «una voluntad de un superior por la cual impone a los que dependen de él la obligación de obrar de una cierta manera que él les prescribe» [1]. La ley implica un poder, un derecho y una obligación, que son cualidades morales operativas. El poder es «una cualidad, en virtud de la cual puede hacerse alguna cosa legítimamente y con un efecto moral» [2]. El derecho es «una cualidad moral por la cual se tiene legítimamente alguna autoridad sobre las personas, o la posesión de ciertas cosas, o bien en vir-

[1] *De iure naturae* I 6,4.
[2] Ib., I 1,19.

tud de la cual nos es debida alguna cosa» (§ 20). La obligación es «una cualidad moral operativa en virtud de la cual se está obligado, por una necesidad moral, a hacer, recibir o sufrir alguna cosa» (§ 21). Cada una de éstas tiene muchas especies.

No es conveniente que el hombre viva sin alguna ley, dejando rienda suelta a su voluntad. Por esto, ya en el estado de naturaleza, anteriormente a la sociedad civil, Dios impone su ley a los hombres. Pufendorf fundamenta el derecho en la moral, y la moral en la voluntad de Dios, con lo cual trata de darles un fundamento sólido, por encima del egoísmo y el interés particular. Hay leyes divinas y humanas. Las primeras constituyen la teología moral, y en las segundas se basan el derecho natural y el civil. La teología moral procede de una revelación particular de Dios (ex peculiari revelatione divini numinis, quia Deus in scripturis sacris ita esse iussit) y se refiere a las acciones internas del hombre y a la vida futura. El derecho natural proviene de la luz de la razón (ex lumine rationis); se refiere tan sólo a las acciones exteriores y no se extiende más allá del ámbito de la presente vida (quod finis disciplinae iuris naturalis tantum ambitu huius vitae includatur).

Ley natural es la «que conviene tan necesariamente a la naturaleza racional y social del hombre, que sin su observancia no podría haber sociedad honesta y pacífica en el género humano» [3]. Está basada en la racionalidad del hombre. Ley positiva es la «que no está fundada en la constitución general de la naturaleza humana, sino pura y simplemente en la voluntad del legislador», «quia legislator ita constituit» [4]. El precepto fundamental del derecho natural que debe regular las relaciones de los hombres entre sí es: «Cada uno, en cuanto de él dependa, debe ser inclinado a formar y mantener un estado pacífico de sociabilidad con sus semejantes, conforme, en general, a la constitución, a la índole y finalidad de todo el género humano sin excepción [5]. Los deberes naturales del hombre son: *a)* En cuanto a su alma, conocer a Dios como Ser supremo, inteligente, libre, gobernador del mundo, y darle culto [6]. *b)* Conocerse bien a sí mismo y a su propia naturaleza. Reconocer su dependencia respecto de Dios, sus deberes para con El y para con los demás hombres, obrar con prudencia, equidad y moderación. Usar bien lo que depende de nosotros. *c)* Buscar la estimación y el honor. *d)* Buscar las riquezas con moderación. *e)* Someter las pasiones a la razón. *f)* La justa defensa de sí mismo.

Pufendorf, a la manera de Hobbes, distingue entes físicos o naturales, que son comunes a todos los seres (entia naturalia), y entes morales, que son propios del hombre (entia moralia). Los entes naturales han sido producidos por creación; los morales se producen por institución, porque no provienen de ningún principio interno de la sustancia de las cosas, sino que son añadidos «por la voluntad

[3] Ib., I 6,18.
[4] Ib., I 6,18; *De officio hom. et civis* § 1.
[5] *De iure naturae* II 3,10.
[6] Ib., II 4,23.

de los seres inteligentes a las cosas ya existentes y físicamente perfectas» [7]. Los entes morales son los principios que regulan las acciones y costumbres de los hombres, para distinguirlos de la libertad absoluta de las bestias brutas. Son «ciertos modos que los seres inteligentes sobreañaden a las cosas naturales o a los movimientos físicos, a fin de dirigir o restringir la libertad de las acciones voluntarias del hombre y para poner algún orden, alguna conveniencia o alguna belleza en la vida humana» [8]. El hombre tiene una naturaleza buena, pero corrompida (prout ipsius natura est corrupta, adeoque prout est animal multis pravis cupiditatibus scatens) [9]. Pero es libre y «voluntatem habet, qua sese in diversas partes flectere, adeoque et ad normam componere potest» [10]. La moral, en este sentido, sirve ante todo para limitar la libertad del hombre. El principio de la moralidad es la voluntad y la omnipotencia de Dios,» que es el Creador todopoderoso de todas las cosas y, por lo tanto, puede, sin contradicción alguna, prescribir límites a la libertad con que ha querido enriquecer a los hombres». Y así los entes morales proceden en primer lugar de la voluntad de Dios y de la institución divina. Dios es el primer autor de los entes morales, porque «no ha querido que los hombres vivieran como las bestias, sin cultivar sus talentos y sin ningún principio de conducta» [11]. Los demás entes morales han sido establecidos por la voluntad de los hombres, «para ordenar y pulir la vida».

Los entes naturales necesitan un espacio donde estar para poder ejercer sus operaciones y desarrollar sus cualidades. Asimismo, los entes morales y las personas requieren un estado para subsistir, sustentarse y poder desarrollar su actividad [12]. Hay un doble estado: uno, de naturaleza, regido por la ley natural, y otro adventicio, regido por las leyes civiles. El estado de naturaleza resulta de los principios mismos de la naturaleza del hombre, sin necesidad de ninguna institución. Acompaña al hombre desde el momento de nacer, con independencia de toda voluntad humana y como puro efecto de la institución divina [13]. Es el estado de «humanidad», contrapuesto al estado y condición de las bestias. Está regido por normas morales, por ciertos derechos y deberes impuestos por la voluntad de Dios, cuyas leyes limitan la libertad humana. De su cumplimiento proviene la paz, y de su olvido resulta la guerra.

El origen de la sociedad es el amor de sí mismo y el estado de indigencia en que el hombre se encuentra ante la naturaleza. El individuo tiende a conservarse y procurar su bienestar; y su razón le impulsa a establecer relaciones sociales con sus semejantes, para ayudarse mutuamente en sus necesidades. En el estado natural se dan relaciones generales con otros hombres, anteriores a todo pacto y

[7] Ib., I 1,4.
[8] Ib., I 1,3.
[9] *De of. hom. et civis*, praefatio auctoris § 8.
[10] *De iure* I 2,4.
[11] *De iure* I 1,3.
[12] Ib., I 1,6.
[13] Ib., I 1,7.

convención particular, fundadas tan sólo en el hecho de la semejanza de naturaleza. Contra Hobbes sostiene que el estado natural antes de todos los pactos y convenciones no era la guerra, sino la paz, cuyo precepto era: «No hacer mal a los que no nos lo hacen; dejar a cada uno el pacífico disfrute de sus bienes; guardar puntualmente las promesas» [14]. Las simples relaciones naturales humanas fundamentan un derecho y una obligación. Pero Pufendorf reconoce que ese estado natural es más bien una ficción que una realidad, y que en él reinaba una paz muy débil y precaria, en cuanto que el egoísmo de los hombres puede impulsarlos a la guerra de todos contra todos. Todo cuanto contribuya a la sociabilidad universal está prescrito por el derecho natural, y prohibido lo que la impida [15]. El derecho natural impone todas las acciones necesarias para mantener la sociabilidad, y prohíbe las que la perjudican. De aquí provienen los pactos y convenciones de donde nacen el Estado, la propiedad, etc.

Tanto Grocio como Pufendorf mantienen todavía un concepto de derecho natural basado en último término en la ley impuesta por la voluntad de Dios creador de la naturaleza humana [16]. Pero en lo sucesivo, sobre este elemento trascendente, acabará por prevalecer la tendencia al laicismo y al naturalismo absoluto.

CHRISTIAN THOMASIUS (1655-1728).—Nació en Leipzig y fue hijo del jurisconsulto Jacobo Thomasius, maestro de Leibniz. Por sus invectivas contra el aristotelismo tuvo que refugiarse en Halle, donde contribuyó a la fundación de la universidad, en que enseñó. Su naturalismo jurídico procede del racionalismo cartesiano, del sensismo de Locke y del influjo de Grocio y Pufendorf [17]. La conducta humana se regula por la ética, la política y la jurisprudencia, tres cosas distintas, pero que convergen a un mismo fin, que es regular la conducta del hombre para asegurar su felicidad. La ética se basa en el sentido práctico de lo *honestum*, cuyo principio fundamental es que cada uno haga lo que quiere que hagan los demás y cada uno obre como quiere que obren los demás: «quod vis ut alii sibi faciant, tute tibi facies». Su fin es conseguir una vida larga y feliz por medio de la razón y la virtud (amor razonable), evitando lo que hace infeliz al hombre y le acelera la muerte: «Facienda esse quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam, et evitanda quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant». El principio de la política es el *decorum*, cuya nor-

[14] Ib., II 2,8.
[15] Ib., II 3,15.
[16] «Caeterum isthoc principium deducendi iuris naturalis non genuinum solum et manifestum, sed et sufficiens atque adaequatum esse arbitramur hactenus, ut non sit ullum praeceptum iuris naturalis, alios homines spectans, cuius ratio non ultimo exinde petatur. Etsi, quod mox ostendemus, ita ista rationis dictamina obtineant vim legum, necessarium sit praesupponere, Deum esse, et per ipsius providentiam tum omnia, tum imprimis genus humanum gubernari» (*De iure naturae et gentium* II 3,19).
[17] Escribió: *Einleitung zur Vernunftlehre* (Halle 1691), *Ausübung der Vernunftlehre* (1691) *Ausübung der Sittenlehre* (1696), *Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta iuris naturae secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur* (Franckfurt y Leipzig 1688), *Introductio in philosophiam rationalem* (1701), *Fundamenta iuris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, iusti ac decori* (Halle 1705), *Dissertationes academicae* (4 vols., Halle 1733-80).

ma es: «Pórtate con los demás como quieres que ellos se porten contigo» («Quod vis ut alii tibi faciant, tu ipse facies»). El principio de la jurisprudencia es el *iustum*, y su norma es: «No hagas a los demás lo que no quieres que ellos te hagan a ti» («Quod tibi non vis fieri alteri ne feceris»). Como su padre, combatió el aristotelismo y la escolástica con ingenio, aunque sin originalidad, repitiendo los viejos tópicos de Nizzolius y Patrizzi.

Nicolás Jerónimo Gundling (1671-1729).—Profesor en Halle. Sigue a Pufendorf y Thomasius. Se aparta de Leibniz y adopta el sensismo de Locke en la cuestión del conocimiento. Defendió a Hobbes en su obra *Status naturalis Hobbesii in corpore iuris civilis defensus et defendendus* (1707). *Via ad veritatem*, I: ars ratiocinandi; II: philosophia moralis; III: iurisprudentia naturalis (1713-15). *Ius naturae et gentium* (1714).—En Halle enseñó también Juan Teófilo Heineccius (Heinecke, 1681-1741), relacionado con Thomasius y Cumberland: *Antiquitatum romanarum iurisprudentiam illustrantium Syntagma* (2 vols., Argentorati 1755, Valencia 1789). *Elementa iuris naturae et gentium* (1730). *Praelectiones in H. Grotii de iure belli ac pacis* (1744). *Praelectiones in S. Pufendorf de officio hominis et civis* (1742). *Elementa philosophiae rationalis et moralis quibus praemissa est Historia philosophica* (1728).—Siguen a Grocio y Pufendorf: Enrique L. B. von Cocceji (1644-1719), *Iuris publici prudentia compendio exhibita* (Franckfurt 1685), *Autonomia iuris gentium* (1719); Samuel von Cocceji (1679-1755), hijo del anterior.—J. de Huberhald (1767-1835).—En Groningen enseñó Juan Barbeyrac (1674-1744), natural de Béziers. Tradujo al francés el *De iure naturae*, de Pufendorf, anteponiéndole un largo y prolijo prefacio en que dedica tres líneas escasas a la escolástica, sólo para condenar «su lenguaje bárbaro y sus sutilezas ridículas» y para sentenciar, apoyado en la autoridad de Buddeus, que «su barbarie causó todavía más perjuicios a la religión y la moral que a las ciencias especulativas».

2. **Racionalismo dogmático.**—JUAN CHRISTIAN WOLFF (1679-1754).—Nació en Breslau. Estudió filosofía y teología en el *Gymnasium* luterano de la Magdalena. Las controversias entre católicos y protestantes le movieron a buscar un método riguroso con el propósito de aplicarlo a las cuestiones teológicas y llegar a conclusiones ciertas. Se trasladó a Jena (1699), donde estudió física y matemáticas con Hamberger y conoció la filosofía de Descartes y Tschirnhaus. En 1702 pasó a Leipzig, donde el año siguiente se doctoró en filosofía con la tesis *Philosophia practica universalis mathematica methodo conscripta* (1703). Allí conoció personalmente a Tschirnhaus y O. Mencke, fundador del *Acta Eruditorum* (en 1682). Este lo presentó a Leibniz, el cual lo recomendó para una cátedra de matemáticas en Halle, que le fue concedida en 1706. Enseñó física y filosofía con éxito extraordinario por su método, orden y claridad. Pero en 1721 pronunció una *Oratio de Sinarum philosophia practica*, sobre la filosofía moral de los chinos, lo cual sirvió de

pretexto a sus colegas pietistas Joaquín Lange y Augusto Hermann Francke para elevar una denuncia al gobierno de Berlín, acusándole de favorecer la irreligión, el librepensamiento, la inmoralidad, el determinismo, el ateísmo y el spinozismo. El argumento que acabó de convencer a Federico Guillermo I fue que la doctrina de la armonía preestablecida podía servir de excusa a los soldados que desertaban del ejército. Wolff fue destituido de su cátedra (1723), desterrado de Prusia bajo pena de horca y prohibidas sus obras. El landgrave de Hesse-Cassel lo admitió en sus estados y enseñó en la Universidad de Marburgo hasta 1740, en que Federico II volvió a llamarlo a Halle, donde permaneció hasta su muerte. El retorno del «professor universi generis humani» se hizo con toda pompa. Entró en Halle en una carroza de cuatro caballos, escoltada por seis postillones con clarines y cincuenta estudiantes a caballo. Pero en esta segunda etapa su influencia fue ya mucho menor, suplantada por las nuevas corrientes francesas fomentadas por el rey.

«Wolff no era un genio, pero tenía un ingenio honrado, agudo y sólido, dominado por la preocupación y el escrúpulo de reducirlo todo a distinción y sistema» [18]. El conjunto de su obra tiene más volumen que calidad. Pero no se le puede negar el mérito de haber tratado los grandes temas de la filosofía con una seriedad y una honradez intelectual muy distintas de la frivolidad, la ligereza y el sectarismo con que mariposearán sobre ellos sus sucesores de la Ilustración francesa [19].

Su pensamiento se desarrolla bajo las influencias sucesivas de Descartes, Tschirnhaus *(Medicina mentis)* y Leibniz, del cual se aparta en tesis fundamentales, por ejemplo, la monadología. Leibniz le hizo comprender el valor de la lógica, que fue siempre su preocupación dominante, considerándola como *ars inveniendi*. Lleva el racionalismo leibniziano mucho más adelante, convirtiéndolo en dogmatismo. Su aspiración es llegar en filosofía a una certeza racional absoluta: «In philosophia studendum est omnimodae certitudini» [20]. Para ello se esfuerza por eliminar todo lo irracional y contingente, reduciéndolo a racional y necesario, suprimiendo los límites entre el principio de razón suficiente y el de contradicción. Todo lo real es racional, y todo lo racional es real: «Nihil est sine

[18] MARIANO CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico* (Milán, Vita e Pensiero, 1939) p.XVII.

[19] Desde 1961 han comenzado a aparecer, en dos series, las obras completas de Wolff., I: *Gesammelte deutsche Schiften* (10 vols., por el profesor Jean Ecole, del C. N. R. S., París), y II: *Gesammelte lateinische Schriften* (por H. W Arndt, de Göttingen, 9 vols.). —La serie alemana de las ocho obras tituladas *Vernünftige Gedanken* comprende: *Von den Kräften des menschlichen Verstandes* (Halle 1712), *Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1719). *Von der Menschen Thun und Lassen* (1720), *Von den gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721), *Von der Wirkungen der Natur* (1723), *Von den Absichten der natürlichen Dinge* (1723), *Von dem Gebrauch der Theile in Menschen* (1725). La serie latina, que comprende 23 volúmenes en cuarto, consta de: *Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifica pertractata* (1728, *Philosophia prima sive Ontologia* (1729), *Cosmologia generalis... qua solidam, imprimis Dei atque naturae cognitionem viam sternitur* (1731), *Psychologia empirica* (1732), *Psychologia rationalis* (1734) *Theologia naturalis* (2 vols. 1736-7), *Philosophia practica universalis* (2 vols. 1738-9), *Ius naturae methodo scientifica pertractatum* (8 vols. 1740-8), *Ius gentium* (1750), *Philosophia moralis seu Ethica* (5 vols. 1750-53), *Oeconomica* (1750), *Meletemata mathematico-philosophica* (póstumo, 1755), *Kleine philosophische Schriften* (6 vols. 1736-40).

[20] *Lógica* c.2 § 33.

ratione sufficienti, cur potius sit quam non sit; hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum est etiam aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit quam non sit» [21].

Conforme a su criterio lógico distingue la realidad en dos sectores: lo posible y lo composible. Posible es todo aquello cuyo concepto no implica contradicción, es decir, todo aquello que es «conceptibilis», o de lo cual «potest formari notio». Los posibles se rigen por el principio de contradicción. Los composibles son todas aquellas nociones «quae uno eidemque subiecto inesse possunt» [22]. «Essentialia entis compossibilia sunt» (§ 2). La verdad es «determinabilitas praedicati per notionem subiecti».

Wolff abandona la armonía preestablecida de Leibniz y la sustituye por el principio spinoziano de la correspondencia exacta o el paralelismo entre el orden del pensamiento y el de la realidad, que es la base de su racionalismo y su determinismo. Los predicados lógicos que relacionamos en el conocimiento con el sujeto responden a las relaciones reales existentes entre las cosas. La lógica determina en general los predicados que le convienen a un sujeto, y de esta manera deduce sus propiedades necesarias, llegando a una certeza absoluta. Por esto es la base y el principio de las demás partes de la filosofía.

En virtud de esto, la filosofía es la ciencia de todas las cosas posibles, en cuanto que pueden ser: «Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt» [23]. «In philosophia reddenda est ratio, cur possibilia actum consequi possint» [24]. A la filosofía le corresponde examinar los posibles que existen dentro de nuestro contenido de conciencia, haciendo ver la razón de su posibilidad: «si in notione coniunguntur, quae sibi mutuo non repugnant, eam esse a contradictione liberam, consequenter possibilem» [25].

El método en filosofía debe ser idéntico al de las matemáticas: «Methodi philosophiae eaedem sunt regulae, quae methodi mathematicae» [26]. De aquí resulta la definición de la ciencia: «habitus asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi» [27].

TRES CLASES DE CONOCIMIENTO.—1.º *Histórico*.—Es un conocimiento concreto y experimental de los hechos que proporcionan los sentidos o la razón. «Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant» [28]. Es el grado ínfimo de saber, que consiste en una simple descripción de las cosas: «acquiescit in nuda notitia facti» (§ 17). Se reduce a pura historiografía. 2.º *Racional o filosófico*. Trata de explicar los hechos, buscando sus razones y sus causas. «Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt» [29]. Su extensión es mucho

[21] *Philosophia prima, sive Ontologia* § 70.
[22] *Theol. naturalis* p.2.ª sec.1.ª c.1 § 1.
[23] *Lógica*, Discursus preliminaris, c.2 § 29.
[24] Ib., § 31.
[25] Ib., § 519.
[26] *Lógica* c.4 § 139.
[27] Ib., c.2 § 30.
[28] *Lógica* c.1 § 3.
[29] *Lógica* c.1 § 14.

mayor que la del conocimiento histórico [30]. 3.º *Matemático.* Es el conocimiento de la cantidad de las cosas: «Cognitio quantitatis rerum» [31]. Alcanza el grado más alto de certeza y debe unirse con el conocimiento filosófico: «Cognitio mathematica cum philosophica coniungenda est, ubi summae, quae datur, certitudini studueris» (§ 28). «Methodi philosophiae eaedem sunt regulae, quae methodo mathematicae» [32].

Orden de la filosofía.—Hay tres grandes órdenes de seres: Dios, el alma humana y los cuerpos materiales, a los cuales corresponden tres grandes partes de la filosofía, que son: la teología, la psicología y la física. «Entia quae cognoscimus, sunt Deus, anima humana, ac corpora, seu res materiales» [33]. «Tres hinc enascuntur philosophiae partes, quarum una de Deo, altera de anima humana, tertia de corporibus, seu rebus materialibus agit» (§ 56). La teología natural es «scientia eorum, quae per Deum possibilia intelliguntur» (§ 57). La psicología es «scientia eorum, quae per animas humanas possibilia sunt» (§ 58). La física es «scientia eorum, quae per corpora possibilia sunt» (§ 59). Sin embargo, este orden de perfección ontológica no debe ser el orden pedagógico del estudio y la enseñanza de la filosofía. Debe comenzarse en primer lugar por la *Lógica,* que es una ciencia propedéutica («primo loco pertractanda», § 88), a la cual corresponde dirigir la facultad cognoscitiva en el conocimiento de la verdad: «Scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate» (*Prolegomena,* § 1). «Philosophiae pars, quae usum facultatis cognoscitivae in cognoscenda veritate ac vitando errore tradit» [34]. A ésta deben seguir las partes teoréticas, entre las cuales la primera y más general es la *Metafísica,* que es la ciencia del ente, del mundo en general y de los espíritus. La metafísica tiene tres partes: una general, que es la *Filosofía primera,* o la *Ontología,* la cual trata del ser en general y de sus propiedades: «Quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit» (§ 73). Hay muchas propiedades comunes a todos los seres, de las cuales no se ocupa ninguna ciencia particular. «Sunt nonnulla enti omni communia, quae cum de animabus, tum de rebus corporeis sive naturalibus, sive artificialibus praedicantur». Esas nociones son: «essentiae, existentiae, attributi, modi, necessitatis, contingentiae, loci, temporis, perfectionis, ordinis, simplicis, compositi, etc., quae nec in Psychologia, nec in Physica commode explicantur» (§ 73). Por lo tanto, deben explicarse previamente en una ciencia peculiar. Sigue después la *Física* o *Cosmología,* la cual tiene dos partes: una general o trascendental, la cual trata del mundo en general: «Scientia mundi in genere», «Scientia mundi qua talis» (§ 77), «quae de generalibus corporum affectionibus agit» (§ 76). Y otra especial, que se divide en una multitud de ciencias particulares: *Meteorología* (de

[30] Ib., c.2 § 14.
[31] Ib., c.1 § 42.
[32] Ib., c.4 § 139.
[33] *Lógica* c.3 § 55.
[34] *Lógica* c.3 § 61.

meteoris), *Orictologia* (de fossilibus), *Hydrologia* (de aqua), *Phytologia* (de vegetalibus), *Physiologia* (de corpore animato), *Anthropologia* (de homine), *Teleologia* (quae fines rerum explicat, § 85). A continuación viene la *Pneumatica*, o ciencia de los espíritus, que a su vez se divide en dos secciones: *Psychologia* (de anima), que puede ser empírica o racional, y *Teología natural* [35].

A la filosofía teorética debe seguir la práctica, que responde a las facultades sensitivas y apetitivas del hombre: «Philosophiae pars, quae usum facultatis appetitivae in eligendo bono et fugiendo malo inculcat» (§ 62). Esta, a su vez, tiene dos partes: una general, que es el *Derecho natural*, y otra especial, que considera al hombre de tres maneras: *a)* en cuanto hombre, en estado natural, y es la *Filosofía moral* o *Etica*, que es una parte de la filosofía que considera al hombre en estado natural o en la sociedad del género humano: «in qua homo consideratur tamquam vivens in statu naturali, seu in societate generis humani», «scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus sui iuris est homo, nulli alterius potestati subiectus» (§ 64); *b)* en cuanto ciudadano, en la sociedad civil, y ésta es la *Política*, que es la ciencia de dirigir las acciones libres en la sociedad civil o república: «scientia dirigendi actiones liberas in societate civili seu Republica» (§ 65); *c)* como miembro de sociedades menores, y ésta es la *Economía*, que es la ciencia de dirigir las acciones humanas en sociedades pequeñas (§ 67).

División de la filosofía.

1) Propaedeutica. Philosophia rationalis: Logica.

2) Theoretica: Metaphysica Scientia entis, mundi in genere atque spirituum
- *a)* Generalis: Philosophia prima, sive Ontologia.
- *b)* Cosmologia Physica....
  - *a)* Generalis vel transcendentalis.
  - *b)* Specialis: Meteorologia, Orictologia, Hydrologia, Phytologia, Physiologia, Anthropologia, Teleologia.
- *c)* Pneumatica.
  - *a)* Psychologia: Empyrica. Rationalis.
  - *b)* Theologia naturalis.

3) Practica.
- *a)* Generalis: Ius naturale.
- *b)* Specialis.
  - *a)* Philosophia moralis: Ethica.
  - *b)* Philosophia civilis: Politica.
  - *c)* Oeconomia.
- *c)* Technologia: Philosophia artium liberalium: Grammatica, Rhetorica, Poetica.

[35] *Lógica* c.3 § 70.99.

TEOLOGÍA NATURAL.—Es completamente infundada la acusación de ateísmo lanzada contra Wolff por sus colegas pietistas de Halle. En su *Theologia naturalis* expone primeramente el argumento cosmológico. El mundo es un sistema de seres contingentes relacionados entre sí, que reclama la existencia de un ser necesario, creador y providente, cuya voluntad es la causa de la existencia de todos los demás seres. La conservación del universo equivale a un acto continuo de creación. Dios es perfectísimo, eterno, simple, inextenso, incorpóreo, indivisible, etc. En la segunda parte acepta y desarrolla una argumentación *a priori*, partiendo de la noción de Dios como ser perfectísimo y realísimo. La demostración tiene cinco etapas: 1.ª El ser perfectísimo es posible (ens perfectissimum possibile est). 2.ª Dios existe porque es posible (Deus ideo existit, quia possibilis). 3.ª La existencia es esencial en Dios, y por lo tanto necesaria (Deus per essentiam existit, seu existentia ipsi essentialis est). 4.ª El ser es posible por su esencia. Pero hay una esencia cuya existencia es necesaria. Luego si Dios es posible, existe, porque su existencia es necesaria. 5.ª Luego es imposible que Dios no exista (impossibile est Deum non existere). A continuación hace una refutación del ateísmo y los errores que de él se derivan: fatalismo, deísmo, antropomorfismo, materialismo, idealismo, maniqueísmo y spinozismo. Si prescinde de cuestiones no estrictamente racionales es porque «ad forum theologorum, non philosophorum expectant». Por lo demás: «philosophia veri nominis non minus a Deo est quam Scriptura ipsa» (§ 290).

MORAL.—Wolff expone una moral muy superior a la egoísta, utilitarista y sentimentalista que por entonces dominaba en Francia e Inglaterra. Se mantiene dentro de los principios escolásticos y leibnizianos, aunque acentuando la tendencia estoica a una moral racionalista e independiente. Quiere dar una base firme y universal a la conducta humana, y la busca en el principio fundamental de que todas las cosas tienden a su perfección y que todo lo natural tiene su razón suficiente dentro de su misma esencia o naturaleza: «Quidquid naturale est, in essentiis et natura rerum rationem sufficientem agnoscit» [36]. La perfección ontológica consiste en la armonía o en la unidad dentro de la variedad. La perfección moral consiste en la conformidad del estado presente del hombre con su pasado y su futuro y en la conformidad de ese estado con su propia naturaleza [37]. El primer principio de la moral es: *Perfice teipsum*, «Haz aquello que procure tu perfección personal y la de tu prójimo; abstente de lo contrario»; «Haz aquello que, en cuanto de ti dependa, pueda hacer más perfecto tu estado y el de tus semejantes». Es un principio abso-

[36] *Philosophia practica* I § 123. «Qui vitam perfectam vivit, vitam naturae suae convenientem vivit» (ib., II § 53). «Qui vitam perfectam vivit, secundum rationem vivit» (§ 55). «Qui vitam perfectam vivit, vitam voluntati divinae conformem vivit» (§ 56). «Vita perfecta et vita rationi, vita legi naturali, vita voluntati Numinis, vita naturae humanae conveniens iisdem regulis continetur» (§ 57).

[37] «Perfectio vitae moralis consistit in consensu actionum liberarum omnium inter se et cum naturalibus» (*Philos. Practica universalis* II § 9). «Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno. Consensum vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum. Dicitur perfectio a Scholasticis Bonitas transcendentalis» (*Ontologia* § 503).

luto que sería válido aun cuando Dios no existiera. En esta perfección consiste el bien—que es distinto de lo útil—y la satisfacción interior, que es la verdadera felicidad. Bien es todo cuanto contribuye a perfeccionar el estado del hombre. Las acciones son buenas o malas en sí mismas; no por determinaciones extrínsecas, sino por la misma esencia o naturaleza del hombre: «per ipsam hominis rerumque essentiam atque naturam bonae vel malae sunt» [38].

La ley natural es aquella que tiene su razón suficiente en la misma esencia o naturaleza del hombre: «Lex naturalis est, quae rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura agnoscit» [39]. Tiene en sí misma su principio intrínseco, necesario e inmutable de obligación: «quamobrem ratio sufficiens legis est ratio sufficiens obligationis». No es impuesta por ninguna autoridad extrínseca, sino que se deriva de la misma naturaleza, y tiene valor absoluto incluso en la hipótesis del ateísmo. A esta ley natural pueden añadirse las leyes positivas, divinas o humanas, las cuales proceden de la «voluntad libérrima» del legislador. Pero no por eso deja de existir la ley natural: «quando autem lex naturae abit in divinam, vel humanam, non ideo desinit esse lex naturae» [40].

Wolff dedicó al derecho natural los ocho volúmenes de su *Ius naturae*. Derecho y deber son cosas correlativas. A todo derecho corresponde un deber. El hombre moral es sujeto de obligaciones y derechos: «Homo moralis est subiectum obligationum atque iurium» [41]. «Essentia hominis moralis consistit in obligationibus primitivis». Hay obligaciones y derechos naturales (connatae), que se fundan en la naturaleza o la esencia misma del hombre (in ipsa hominis essentia atque natura), y obligaciones y derechos adquiridos, que se basan en algún hecho humano y que, por lo mismo, son hipotéticos. La sociedad proviene de un contrato por el cual los individuos se comprometen a contribuir al bien común. La regla de conducta social debe ser: «Haz todo cuanto pueda contribuir al bienestar general y al mantenimiento del orden público y la prosperidad común». La mejor forma de gobierno es la monarquía templada, en la cual el príncipe tiene la suficiente autoridad, pero al mismo tiempo está sometido a las leyes mediante un juramento. El Estado más perfecto es aquel que mejor provee al bienestar de todos y cada uno de sus miembros. Debe concederse libertad en la investigación filosófica: «Sine libertate philosophandi nullus est scientiae progressus» [42].

El éxito inmediato de Wolff fue extraordinario, pero de corta duración. Sus causas fueron: el carácter metódico y enciclopédico de su filosofía, la claridad y el rigor aparente de su exposición, su tendencia racionalista, muy del gusto de su tiempo, el haber sido el primero que publicó una colección completa de manuales de filosofía en lengua vulgar, fijando con ello la terminología filosófica alemana [43].

[38] *Phil. practica* I § 123.
[39] Ib., § 135.
[40] Ib., § 150.
[41] *Ius naturae* I § 70.—Le impugnó el dominico Daniel Concina *(De iure naturae, et gentium* [Roma 1773] c.6 n.9 p.32-33.
[42] *Lógica* I 6 § 169.
[43] J. Maréchal, S. I., *Précis d'Hist. de la Phil. moderne* (Lovaina 1933) I p.212.

Federico II lo ennobleció dándole el título de barón (1745) y le ofreció la presidencia de la Academia Prusiana, que Wolff no quiso aceptar. Es posible que al declinar su vida, y después del esfuerzo colosal que representan sus sesenta y siete obras compuestas entre 1703-53, y publicadas en 23 gruesos volúmenes, en doble serie, alemana y latina, se diera cuenta de que iban a quedar relegadas a segundo plano ante las nuevas corrientes inglesas y francesas que por entonces penetraban en Alemania. Por ese tiempo comenzaban a correr traducciones de Locke, Hume, Berkeley y Shaftesbury. Wolff muere en 1754, pero en 1750 había llegado Voltaire a Berlín y en ese mismo año publicaba Diderot el primer volumen de la *Enciclopedia*. En Wolff se extingue la línea del racionalismo cartesiano, pero no sin antes haber ejercido un profundo influjo en el Kant precrítico, que por entonces contaba unos treinta años.

3. **Wolffianos.**—Siguen la orientación de Wolff: LUIS FELIPE THÜMMIG (1697-1728), profesor en Halle, destituido al mismo tiempo que Wolff. *Institutiones philosophiae wolffianae in usos academicos adornatae* (1725-26). *Demonstratio immortalitatis animae ex intima eius natura deducta* (1721). *Meletemata varii et rarioris argumenti* (1727).—Más fiel a Leibniz es JORGE BERNARDO BILFINGER (1693-1750), profesor en San Petersburgo y Tubinga: *Disputatio de triplici rerum cognitione, historica, philosophica et mathematica* (1722). *Commentatio hypothetica de harmonia mundi et corporis humani, maxime praestabilita ex mente Leibnizii* (1723). *Commentationes philosophicae de origine et permissione mali, praecipue moralis* (1724). *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725).—JUAN PEDRO REUSCH (1691-1754), profesor en Jena. Sigue a Leibniz y Wolff, aunque rechaza la armonía preestablecida, porque nos haría dudar de la existencia de los cuerpos: *Via ad perfectiones intellectus compendiaria* (1728). *Systema logicum* (1734). *Systema metaphysicum antiquorum atque recentiorum* (1735).—ISRAEL TEÓFILO CANZ (1690-1753). Aplicó las doctrinas de Leibniz y Wolff a la teología: *Philosophiae leibnizianae et wolffianae usus in theologia* (1728). *Grammaticae universalis tenuia rudimenta* (1737). *Disciplinae morales omnes perpetuo nexu traditae* (1739). *Ontologia polemica* (1741). *Meditationes philosophicae* (1750).—JUAN CRISTÓBAL GOTTSCHED (1700-66), crítico e historiador de la literatura. Trató de someter el arte poética a un método racionalista y a reglas rigurosas, aplicando los principios wolffianos a la crítica literaria: *Vindiciae systematis influxus physici* (1727-29). *Ersten Gründe der gesamtem Weltweisheit* (1733).—FEDERICO CHRISTIAN BAUMEISTER (1709-85), rector en Goerlitz: *Philosophia definitiva, hoc est, Definitiones philosophicae ex systemate libri baronis a Wolff in unum collectae* (1735). *Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo* (1741). *Institutiones metaphysicae methodo Wolfii adornatae* (1749).—JUAN ENRIQUE SAMUEL FORMEY (1711-97), admirador y traductor de Wolff. *Principes du droit de la nature et des gens, extrait du grand ouvrage latin de M. de Wolff* (3 vols. 1758). *La Belle Wolffienne* (6 vols.

1741-53). Impugnó a Diderot y el *Emilio* de Rousseau.—JUAN ULRICO CRAMER (1706-72), discípulo de Wolff en Marburgo. Intentó aplicar al derecho un método eurístico: *Usus philosophiae wolffianae in iure* (1740).—CARLOS GÜNTHER LUDOVICI (1707-78), profesor en Leipzig. Defendió a Wolff e hizo la historia de la escuela en *Ausführlicher Entwurf einer volständigen Historie der wolfischen Philosophie* (3 vols. 1737-38), donde menciona ciento siete escritores influidos por el wolffianismo.—JORGE SOCHER (1747-1807). Profesor en Salzburgo: *Positiones ex prolegomenis philosophiae et institutionibus logicae* (1775). *Positiones ex institutionibus ontologiae* (1775). *Positiones ex theologia naturali et physica generali* (1776).—Fueron wolffianos algunos jesuitas, como FELIPE STEINMAYER, S. I. (1710-97), profesor en Wurzburgo: *Brevis Introductio in philosophiam, Institutiones Logicae eclecticae, Institutiones Metaphysicae*; y BENITO STATTLER (1728-97), que impugnó a Kant: *Philosophia methodo scientiis propria explanata, Dissertatio logica de valore sensus communis tamquam criterio.*—JUAN GUSTAVO REINBECK (1682-1714).—FRANCISCO VOLKMAR REINHARDT (1753-1812).—RIEBOV (1703-74).—JUAN CRISTÓBAL SCHWAB (1743-1821) impugnó a Kant y Reinhold: *Nueve diálogos entre Chr. Wolff y un kantiano* (1798). *Ocho cartas sobre algunas contradicciones e inconsecuencias recogidas en los últimos escritos de Kant* (1799). *Paralelo entre el principio moral de Kant y el de Leibniz y Wolff* (1800).—JUAN JORGE WALCH (1693-1775), *Léxico filosófico* (1726), *Historia logicae* (1721).

La filosofía wolffiana tuvo una aplicación especial a la belleza, por obra de ALEJANDRO GOTTLIEB BAUMGARTEN (1714-62). Nació en Berlín y fue profesor en Frankfurt sobre el Oder. Escribió: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (tesis doctoral [Halle 1735], donde emplea la palabra *Aesthetica* para designar la ciencia de la belleza. Ed. B. Croce, 1890). *Metaphysica* (1739, compendio de la filosofía de Wolff en mil párrafos, utilizado por Kant como texto de clase). *Ethica philosophica* (1740). *Aesthetica acroamatica* (Frankfurt, 2 vols. 1750-58; ed. Bari, 1936; nueva edición fotográfica, G. Olms, Hildesheim 1961). *Initia philosophiae practicae primae* (1760). *Acrosis logica in Chr. Wolff* (1761). *Ius naturae* (1765). *Sciographia encyclopaediae philosophicae* (1769). *Philosophia generalis cum dissertatione prooemiali de dubitatione et certitudine* (Halle 1770)[44]. Trata de conciliar la monadología y la armonía preestablecida de Leibniz con el influjo físico. Separó la ciencia de la belleza como un tratado especial, distinto e independiente dentro de la filosofía, al que dio el nombre de *Aesthetica*. Su teoría está basada en la distinción leibniziana de un doble orden de conocimiento. Para Leibniz y Wolff todas las representaciones de la vida psíquica son *ideas* que solamente se distinguen por su mayor o menor distinción, claridad y oscuridad. En primer lugar está el puro conoci-

[44] «Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens» (*Metaphysica* [1743 2a.] § 1). «Ad Metaphysicam referuntur Ontologia, Cosmologia, Psychologia et Theologia naturalis» (ib., § 2); E. BERGMANN, *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A. Baumgartem und G. F. Meier* (1911).

miento sensible, que es oscuro y confuso. En segundo, el conocimiento sensible, todavía confuso, pero claro (la claridad afecta al objeto; la distinción, al análisis del objeto en sus partes). En tercero, el conocimiento racional, que es claro y distinto.

La *Gnoseología* abarca la totalidad del conocimiento. El conocimiento superior, racional, corresponde a la *Lógica*, que versa sobre ideas o representaciones claras y distintas. El conocimiento inferior, sensible (los sentimientos o representaciones oscuras y confusas: conocimiento poético), es el propio de la *Estética*, que es la «ciencia del conocimiento sensible» (*Aesthetica*, sect. 1). Es el arte de pensar bellamente (ars pulchre cogitandi), que establece las reglas de las representaciones sensibles. La *Metafísica* es la ciencia que versa sobre las cualidades de las cosas cognoscibles sin la fe.

Hay tres clases de perfección: sensible (belleza), lógica (verdad) y moral (bien). La belleza es una cualidad de los objetos, perceptible por los sentidos. No deriva del entendimiento o de la razón, sino de la sensibilidad. Es un conocimiento sensible, una percepción oscura y confusa que pertenece a una categoría inferior a la de los conocimientos intelectuales. Es un nivel de conocimientos inferiores a los claros y distintos de la lógica. «El fin de la estética es la perfección del conocimiento sensible en cuanto tal, y esto es belleza» (*Aesth.*, sect. 14). La belleza no puede expresarse con conceptos abstractos. Por esto los procedimientos de la estética son solamente «análogos a los de la razón». Es un «arte de los análogos de la razón».

El conocimiento sigue un proceso ascendente de lo oscuro y confuso a lo claro y distinto. La estética permanece todavía en la parte inferior de nuestro conocimiento sensible, pero alcanza un grado en que las sensaciones llegan a la perfección, siendo ya percepciones claras, aunque no distintas. Es un conocimiento sensible perfecto que conduce al racional. Rebasa el puro conocimiento sensible y se acerca al racional. Lo bello se perfecciona y se hace verdadero. La belleza es la perfección del conocimiento sensible. «Es una aurora en que se combina la noche con la luz meridiana» (ex nocte per auroram meridies, *Aesth.*, 14). Por esto la poesía es un conocimiento por imágenes, metáforas y alegorías. Mendelsohn hace notar que, dada esta teoría, con el progreso de la inteligencia debería desaparecer el sentimiento de la belleza, «lo cual sería un miserable privilegio que nos privaría de una fuente de placeres de que están abundantemente provistos todos los seres inferiores» (carta IV).

Jorge Federico Meier (1718-77).—Discípulo y colaborador de Baumgarten. Nació en Ammendorf y enseñó en Halle. *Principios fundamentales de todas las bellas artes y ciencias* (*Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, 3 vols. 1748-50). *Consideraciones sobre los principios fundamentales de todas las bellas Artes y ciencias* (*Betrachtungen über der ersten Grundsätzen aller schönen Künste u. Wissenschaften*, 1757). *Doctrina de la Razón* (*Vernunftlehre*, 1752). En su *Ensayo sobre un nuevo sistema sobre las almas de las bestias* (*Versuch eines Lehrgebaudes von den Seelen der Tiere*, 1749) comba-

te el concepto cartesiano de que los animales son máquinas. Les atribuye no sólo sensibilidad y memoria, sino también discernimiento y un cierto juicio, aunque no inteligencia. En su *Beweis der vorher bestimmten Übereinstimmung* (Halle 1743) admite la armonía preestablecida y sostiene contra Locke que la materia no puede pensar. Defendió la inmortalidad del alma en *Gedanken von dem Zustande der Seele nach dem Tode* (1746).—Siguen una orientación semejante en estética: JUAN JOAQUÍN ESCHENBURG (1743-1820), *Entwurf zu einen Theorie und Literatur der schönen Wissenschaften* (Berlín 1783).—FEDERICO JUSTO RIEDEL (1742-85), *Theorie der Schönen Künste und Wissenschaften* (Jena 1767). Hay tres facultades fundamentales de la mente: sentido común, conciencia y gusto, a las cuales corresponden la verdad, la bondad y la belleza. Herder le contestó agriamente que lo que es un no-sentido es suponer que hay un «sentido común» capaz de aprehender inmediatamente la verdad sin seguir un proceso de raciocinio.—GOTTHILF SAMUEL STEINBART (1738-1809).—JUAN JAC. ENGEL (1741-802).—CARLOS VON DALBERG (1744-817), arzobispo de Ratisbona.—CARLOS FELIPE MORITZ (1757-93).—JORGE CRISTÓBAL LICHTENBERG (1742-99) [45].

4. **Antiwolffianos.**—La filosofía de Leibniz y Wolff fue objeto de una fuerte reacción contraria, no sólo en cuanto a las tesis de la monadología y la armonía preestablecida, sino por su racionalismo, considerándola como peligrosa para la religión.—JUAN JOAQUÍN LANGE (1670-1744). Nació en Gardelegen. Colega de Wolff en Halle, que junto con el pietista Francke consiguió su destitución como profesor. En su *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine, et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita* (1723) equipara la filosofía de Leibniz a la de Spinoza. *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum* (1723). *Nova anatome, seu Idea analytica systematis philosophici wolffiani* (1724).

JUAN PEDRO DE CROUSAZ (1663-1748).—Pastor protestante y profesor de filosofía y matemáticas en Lausana y Groninga. Se opuso al leibnizianismo y a la filosofía de Wolff, pero sin adoptar una actitud propia y original. *Logique, ou Système de réflexions qui peuvent contribuer a la netteté et a l'étendue de nos connaissances* (3 vols. 1712). *Lehre von Schönen* (1712), sobre estética. *Nouvelles maximes sur l'éducation des enfants* (1718), *Traité de l'éducation des enfants* (1722). *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (1733), contra el escepticismo de Bayle. *Critique du poème de Pope sur l'homme* (1737), contra el deísmo. *Traité de l'esprit humain, substance différente du corps, active, libre et immortelle* (1741): el alma es una imagen de Dios, que puede suscitar movimientos en el cuerpo (contra la monadología y la armonía preestablecida de Leibniz). Impugnó la lógica de Wolff en *Réflexions sur la Belle-Wolfienne*

[45] C. VON BROCKDORFF, *Die deutsche Aufklärungs-Philosophie* (Kafka, Geschichte d. Philos. in Einzeldarstellungen, Bd.26,32ss).

(1743) y *Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Wolff* (1744).

Andrés Rüdiger (1673-731).—Teólogo y médico, discípulo de Thomasius. *Disputatio de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione* (1704). *De sensu veri et falsi* (1709). *Philosophia synthetica* (1707). *Physica divina, recta via eademque inter superstitionem et atheismum media, ad utramque hominis felicitatem naturalem atque moralem tendens* (1716). *Philosophia pragmatica* (1723). Sigue una orientación sensista y mecanicista. Rechazó la aplicación del método matemático a la filosofía, porque las matemáticas versan sobre lo posible y la filosofía sobre lo actual. Combatió las ideas innatas y la armonía preestablecida. Entre cuerpo y alma se da un influjo físico. Todas las ideas provienen de los sentidos. El alma es extensa, lo mismo que el cuerpo y todas las cosas creadas. La propiedad esencial de los cuerpos es la elasticidad. Los principios de la vida son el éter, la luz, el aire y la tierra.

CHRISTIAN AUGUSTO CRUSIUS (1712-75).—Discípulo de Rüdiger. Nació en Leuze y enseñó filosofía y teología en Leipzig. *Camino hacia la certeza y seguridad del conocimiento humano (Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747). *Esquema de las verdades necesarias de la razón, por oposición a las empíricas y contingentes (Entwurf der Notwendigen Vernunftwahrheiten*, etc., 1745, 1767). *De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus* (1740). *De appetitis insitis voluntatis humanae* (1742). *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis* (1743). Se propone hacer una filosofía ortodoxa, retornando a los principios de Descartes, Newton y Clarke. Combatió el optimismo leibniziano y el valor del argumento ontológico (Dios es pensable, luego existe). Se opone al intento de Wolff de derivar el principio de causalidad del de contradicción, sustituyendo éste por el principio de conceptibilidad (Gedenkbarkeit): lo que es concebible es verdadero, y falso lo no concebible. En este principio incluye los de inseparabilidad y de incompatibilidad (inconiungibilium). Reduce el principio de razón suficiente a la causa eficiente. Rechaza la correspondencia de las ideas claras con el pensamiento y de las oscuras con la sensibilidad, pues también las percepciones sensibles pueden ser claras y distintas. El primer fundamento y la garantía de la certeza del conocimiento está en la veracidad de Dios, que determina una inclinación del entendimiento. La veracidad de Dios garantiza todas las ideas, proposiciones y raciocinios, a condición de que no intervenga la voluntad. El mundo es una manifestación de la inteligencia de Dios hacia el exterior. Es contingente; ha comenzado a ser y puede dejar de existir. No hay ninguna necesidad absoluta ni armonía preestablecida. El tiempo y el espacio son atributos de Dios. La existencia infinita de Dios constituye el espacio por su infinitud y el tiempo por su omnipresencia. Dios ha creado todas las cosas, destinándolas a un fin eterno al cual tienden. El mundo es excelente, conforme al fin para que Dios lo ha creado, pero no es el mejor de

los posibles. Dios ha dotado el alma del hombre de una capacidad de duración eterna y ha puesto en ella una aspiración a la inmortalidad, lo cual es una garantía de que podrá durar siempre. La voluntad de Dios es absoluta y no está limitada por nada. Los mandamientos de Dios son el fundamento de la obligación moral. Los seres racionales deberían obrar conforme a la razón; pero son libres, y la libertad consiste en la indiferencia de equilibrio. Podemos obrar bien o mal. El mal proviene de un mal uso de la libertad. Dios no lo quiere, aunque lo permite. Crusius influyó en Lambert y Kant, que consideraba su doctrina como una de las tentativas más felices en filosofía. Fue combatido por Platner.

JOAQUÍN JORGE DARJES (1714-91).—Discípulo de Crusius. Profesor en Jena y Frankfurt. Rechazó el determinismo y la armonía preestablecida. *Elementa metaphysicae* (1743). *Philosophische Nebenstunden* (1749-52). *Erste Gründe der philos. Sittenlehre* (1750). *Via ad veritatem* (1755).—LEONARDO EULER (1707-83). Natural de Basilea. Enseñó física y matemáticas en Berlín (1741-66) y San Petersburgo (1766-83). En sus *Reflexiones sobre el espacio y el tiempo* (1748) impugna los conceptos de Leibniz sobre el espacio y el tiempo. Rechaza la armonía preestablecida y se inclina a admitir un influjo físico entre alma y cuerpo. La libertad es una cualidad esencial de los seres espirituales de que ni Dios mismo los puede privar. Contra Newton escribió: *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*. En sus *Cartas a una princesa alemana sobre diferentes cuestiones de física y filosofía* (San Petersburgo 1768-72), dirigidas a la princesa de Anhalt-Dessau, sobrina del rey de Prusia, ataca duramente la monadología (los *atomi naturae* de Leibniz, y los *puntos de Zenón* de Wolff). Rechaza también la noción cartesiana de materia: los cuerpos tienen dos cualidades esenciales, que son la inercia y la impenetrabilidad (imposibilidad de que dos cuerpos ocupen el mismo lugar).—Impugnó a Wolff ANDRÉS PEDRO LE GUAY PRÉMONTVAL (1716-64).

JUAN ENRIQUE LAMBERT (1728-77).—Nació en Mulhouse (Alsacia) de una familia protestante de origen francés. Pasó a Suiza y después a Munich (1759) y Berlín (1764). Fue miembro de la Academia Prusiana. Por la universalidad de sus conocimientos fue comparado con Leibniz. Fue matemático, físico, astrónomo, naturalista, etc. Permaneció creyente y piadoso. Es el personaje más completo y profundo de la Ilustración. En algunos aspectos preludia el criticismo de Kant, que lo estimaba extraordinariamente y mantuvo correspondencia con él. Parece que, si no hubiera fallecido antes, le habría dedicado la *Crítica de la Razón Pura*. Con un propósito de divulgación científica semejante al de las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, de Fontenelle, aunque con menos gracia literaria, escribió *Cartas cosmológicas sobre la disposición del mundo (Kosmologische Briefe über der Einrichtung des Weltbaues*, 1761). La astronomía es la «primera de las ciencias, en dignidad y antigüedad». De las maravillas de la naturaleza se deduce el

argumento más sólido para probar la existencia de Dios. Propone una hipótesis de la formación del universo muy semejante a la de Kant (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) y Laplace.

Su *Nuevo Organo, o Pensamientos sobre la investigación y determinación de lo verdadero y su distinción del error y las apariencias (Neues Organum, oder Gedanken über die Erforschung der Bezeichnung des Wahrens und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 6 vols. 1764) es un instrumento previo a la ciencia con el cual se propone completar y reformar los trabajos de Aristóteles y Bacon. Comprende cuatro partes, que son otras tantas ciencias instrumentales: *Diainoiología* (reglas del arte de pensar), *Alethiología* (sobre los elementos de la verdad en sí mismos), *Semiótica* (caracteres externos de la verdad, signos y lenguaje), *Fenomenología* (distinción entre la apariencia y la verdad). Nunca se podrá llegar a una metafísica completa y terminada, porque cada época puede añadir nuevos materiales. Pero sí pueden evitarse los vaivenes, cambios y revoluciones que la hacen cambiar según la moda de los tiempos y contribuyen a su descrédito. La metafísica debería gozar de una estabilidad y una evidencia semejantes a la geometría. Para ello debe adoptar el ejemplo de las matemáticas, comenzando por establecer los datos (data) y plantear después los problemas (quaesitum). Debemos saber hasta dónde llegan los límites de nuestro conocimiento y adoptar el método adecuado para la investigación. «Hay que saber qué podemos saber». Es lo que se propone realizar en el *Nuevo Organo*. Considera insuficiente el método geométrico y racionalista de Wolff y se propone completarlo con el empirismo y el sensismo de Locke. Es necesario combinar la razón con la experiencia. Lo sensitivo y lo racional no son dos órdenes opuestos, sino sucesivos. Son como las vocales y las consonantes en el lenguaje. Es necesario comenzar por la experiencia, aplicando el método analítico. Antes de construir es preciso examinar los materiales que debemos utilizar, haciendo una anatomía de los conceptos, a la manera de Locke. Concede gran importancia al análisis etimológico de las palabras. Propone un procedimiento inductivo, tomando por punto de partida las ideas simples para pasar de la física a la metafísica, de los signos a la realidad, de las imágenes a las ideas, de lo externo a lo interno, de lo metafórico a lo real. Según Leibniz, los elementos del conocimiento son innatos. Según Locke, todos son adquiridos. Lambert opina que hay unos elementos o nociones innatas, *a priori* (conceptos de duración, existencia, solidez, extensión, energía, unidad, sucesión, tamaño, conciencia querer), y otros adquiridos (luz, sonido, color).

Los *Fundamentos para una Arquitectónica, o Teoría de lo simple y primario en el conocimiento filosófico y matemático (Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, Riga 1771 2 vols.) equivalen a una ontología (Grundlehre), en que anticipa muchas nociones kantianas. Se propone investigar las bases fundamentales de

la ciencia. En la primera parte determina las nociones simples (solidez, existencia, duración, extensión, fuerza, conciencia, voluntad, movilidad, unidad, grandeza), y a continuación otras nociones que provienen de la experiencia sensible (luz, color, sonido, calor, etc.). En el conocimiento hay que distinguir lo posible de lo real, y los elementos formales de los materiales. Critica a Wolff porque conoció la doctrina de Locke, pero no la utiliza; se fija en lo posible y lo formal, pero no tiene en cuenta lo real y material. Adopta un método geométrico, tratando de dar a la metafísica una necesidad y una evidencia semejantes a las de la geometría. Pero, en opinión de Lambert, «la cuestión más importante para el conocimiento humano es una teoría de las causas formales (Formal-Ursachen). Primeramente hay que hallar los conceptos simples, y después investigar las leyes y los diferentes modos de combinarlos entre sí. De esta manera pasamos del análisis a la construcción, yendo de los conceptos simples a los principios, y después a los postulados. Sin embargo, no tiene gran confianza en los resultados positivos de su procedimiento. En carta a Kant (3 de febrero de 1766) le plantea la cuestión: «¿Hasta qué punto el conocimiento de la forma conduce al conocimiento de fondo de nuestro saber?» Hay apariencias subjetivas, objetivas y relativas. Y así «de todo lo que precede resulta que el mundo de los cuerpos no se muestra a nosotros más que como una apariencia». Son cuestiones y terminología que suenan ya como ecos próximos de la problemática kantiana [46].

Godofredo Ploucquet (1716-90).—Nació en Stuttgart, de una familia protestante francesa. Profesor en Tubinga (1750). Se formó en la lectura de Leibniz y Wolff. Ganó el premio en un concurso sobre la monadología convocado por la Academia de Berlín con su disertación: *Primaria monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata* (1748), que le valió el ingreso en la misma Academia. Ya en esa obra rechaza la armonía preestablecida, y más tarde, en *Principia de substantiis et phaenomenis* (1753), abandona la monadología. Se inclinó algún tiempo al dualismo cartesiano y al ocasionalismo, y, finalmente, adoptó la teoría del influjo físico. Combatió el materialismo de Helvétius, La Mettrie y Robinet: *De materialismo* (1750), *De Cosmogonia Epicuri* (1755), y defendió el espiritualismo y la providencia de Dios: *Providentia Dei res singulares curans e natura Dei et mundi exstructa* (1761). Criticó el sensismo de Locke: *Examen meletematum Lockii de personalitate* (1760). Contra Kant escribió: *Observationes ad Comment. E. Kant de unico possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei* (1763), rechazando que la prueba cosmológica sea la única manera de demostrar la existencia de Dios. *Fundamenta philosophiae speculativae* (1759). Se propuso simplificar el método lógico de Wolff mediante una especie de característica universal:

[46] *J. H. Lamberts Deutschen Geleherter Briefwechsel* (4 vols. 1781-84, edición por J. Bernovilli, incluye la correspondencia con Kant de 1765-70); O. Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant* (Tubinga 1902).

Methodus calculandi in logicis (1764), *Institutiones philosophiae theoreticae* (1772). *Elementa philosophiae contemplativae* (1778). Sus últimos años los dedicó piadosamente a la lectura de la Biblia.

5. **Eclecticismo.**—La universidad de Göttingen fue centro de una corriente ecléctica de carácter práctico y utilitarista, opuesto al dogmatismo racionalista y especulativo de Wolff.—SAMUEL CHRISTIAN HOLLMANN (1696-1787). Profesor en Wittenberg y Göttingen. Fue primero adversario, luego partidario de Wolff, y, por fin, adoptó una actitud ecléctica. *Commentatio philosophica de harmonia inter animam et corpus* (1724). *Institutiones philosophicae* (1727). *Philosophia prima, quae vulgo metaphysica dicitur* (1747).—JUAN AUGUSTO EBERHARD (1738-1809). Pastor protestante y profesor de Filosofía en Halle, socio de la Academia Prusiana. Editor de las revistas: *Philosophische Magazin* (1788-92) y *Philosophisches Archiv* (1792-95). Sostuvo que en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant no había nada nuevo ni original. En su *Neue Apologie des Sokrates, oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden* (1772) afirma que la moral es independiente de las creencias cristianas. En su *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (1776) dice que el alma es pasiva cuando siente, y activa cuando piensa. *Sittenlehre der Vernunft* (1781). Sobre estética escribió: *Theorie der schönen Künste* (1783), *Handbuch der Aesthetik* (1803-5).—TOMÁS ABBT (1738-66). Estudió teología en Halle, pero se dedicó a la filosofía y las matemáticas. Enseñó en Frankfurt y Rinteln. Cultivó temas históricos y morales, con un cierto fondo leibniziano y wolffiano, pero con criterio ecléctico. Fue amigo de Mendelsohn. *De la muerte por la Patria (Vom Tod fürs Vaterland,* 1761), *Sobre el mérito (Vom Verdients,* 1765), *Esbozo de una Historia universal* (1766). ERNESTO PLATNER (1744-1818). Fisiólogo y moralista, profesor en Leipzig. Replicó duramente a Crusius. *Antropología para médicos y filósofos (Anthropologie für Aerzte und Weltweise,* 1772). *Philosophische Aphorismen* (1776-82). *Lehrbuch der Logik und Metaphysik* (1795). Divide la filosofía en teórica (lógica y metafísica) y práctica. La lógica trata de la esencia del alma, de la facultad de conocer por los sentidos y por la razón; la metafísica, de la esencia interna del mundo y el fundamento de nuestras ideas de los seres reales, y de la relación entre los seres: influjo físico, ocasionalismo y armonía preestablecida (Platner no admite la teoría de Leibniz), de la existencia de Dios y el origen del mal.—JUAN BERNARDO MERIAN (1723-1807). Nació en Liechstall (Basilea). Hijo de un pastor protestante. Llamado por Federico II, fue más de cincuenta años profesor, bibliotecario y secretario de la Academia de Ciencias de Berlín. Combatió el fenomenismo de Hume, y escribió numerosas memorias con criterio antiwolffiano y ecléctico.—JUAN JORGE ENRIQUE FEDER (1740-1821). Profesor en Göttingen. Adopta una actitud que califica de «realismo filosófico». La filosofía es la ciencia de todas las verdades racionales útiles (Wissenschaft von allgemeinen und nützlichen Vernunftwahrheiten). En la cuestión del origen de las

ideas siguió primeramente el empirismo de Locke, y después retornó parcialmente a Leibniz. En moral y derecho adoptó el eudemonismo y el utilitarismo. Alabó a Kant por haber combatido el dogmatismo, pero le reprocha su escepticismo sobre las ciencias experimentales. *Grundriss der philos. Wissenschaften* (1767). *Institutiones Logicae et Metaphysicae* (1777). *Lehrbuch des Praktisches Philosophie* (1770).—CRISTÓBAL MEINERS (1747-1810). Profesor en Göttingen. Colaborador de Feder en la *Philosophische Bibliothek* (1788-91). Crítico erudito y sagaz, poco profundo, pero claro y de estilo agradable. Reaccionó contra la filosofía especulativa y abstracta, tendiendo a una filosofía práctica y sentimentalista a estilo de Rousseau, a quien admiraba. Cultivó la psicología y la historia de la filosofía. *Revision der Philosophie* (1770). *Kurzer Abriss der Psychologie* (1786). *Grundriss des Seelenlehre* (1786). *Untersuchungen über Denk- und Willenskräfte* (1806).

6. **Filosofía popular.**—MOISÉS MENDELSOHN (1729-86). Natural de Dessau, de familia judía. A los catorce años fue a Berlín y entró al servicio del gran rabino Franckel (1745). Aprendió latín y leyó una traducción del *Ensayo* de Locke. Fue preceptor de los hijos del rico fabricante Bernard, el cual lo asoció a sus negocios. Repartió su vida entre el comercio y la filosofía. Estudió a Maimónides, Locke, Leibniz, Spinoza, Wolff y Baumgarten. Por su habilidad en el juego de ajedrez se hizo amigo de Lessing, el cual lo inició en la literatura alemana (1754). Una disputa con Jacobi acerca del spinozismo de Lessing le ocasionó una enfermedad que le produjo la muerte. Es un escritor ameno y elegante, aunque poco original. Se propuso divulgar la filosofía wolffiana en lenguaje literario y accesible al público. Mantuvo correspondencia con Kant. Cuando apareció la *Crítica de la Razón Pura* declara que se consideraba ya demasiado viejo para cambiar de modo de pensar, pero confiaba en que «el hombre que todo lo reduce a polvo volverá a reedificar el edificio del conocimiento con el mismo espíritu que lo ha demolido». «Siempre que la especulación parece alejarse demasiado del gran camino del sentido común, yo me detengo y trato de orientarme. Vuelvo mis ojos al punto de donde he partido y procuro ponerme de acuerdo con mis dos guías: el sentido común y la especulación individual. La experiencia me ha enseñado que con más frecuencia el derecho está de parte del sentido común, y es preciso que la razón se pronuncie con mucha fuerza en favor de la especulación para que yo me decida a inclinarme en favor de ésta» [47]. Escribió *Philosophische Gespräche* (1755). *Cartas sobre los sentimientos (Briefe über d. Empfindungen,* 1755). *Betrachtungen über d. Quellen und d. Verbindungen d. Schönen Künste und Wissenschaften,* 1757). *Phaedon, o sobre la inmortalidad del alma (Phaedon, oder über den Unterblichkeit der Seele,* 1767) *Jerusalén, o de la potencia religiosa y del judaísmo (Jerusalem oder über religiose Macht und Judentum,* 1783). *Horas matinales, o sobre la existencia de Dios (Mor-*

[47] *Morgenstunde* § 10.

genstunden, oder über das Dasein Gottes, 1785). *Sobre la evidencia de los fundamentos de la Teología natural (Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie, und Moral*, 1762).

En el *Tratado sobre la evidencia en la ciencia metafísica (Abh. über Evidenz in den metaphysische Wiss.*, 1764) examina la cuestión propuesta por la Academia de Berlín, si las verdades filosóficas pueden tener una evidencia semejante a la de las matemáticas. La filosofía es la ciencia de las cualidades, y las matemáticas la de las cantidades. La certeza resulta de la demostración, y la claridad determina la convicción y el asentimiento. Las verdades filosóficas son tan ciertas como las matemáticas, pues pueden reducirse a principios tan ciertos como los axiomas de la geometría, aunque el raciocinio por el cual se deducen no tenga el mismo grado de claridad y evidencia. Asimismo, las leyes morales derivan de nuestra misma naturaleza racional. Tienen la misma evidencia, universalidad y certeza que las leyes de la naturaleza. Todos los hombres las reconocen en teoría, aunque no las observen en la práctica.

En *Horas matinales (Morgenstunde*, 1785) plantea el problema de la existencia de Dios. El mejor argumento para probarlo es el ontológico, basado en el principio de razón suficiente. Dios es posible, luego existe; porque la pura posibilidad es incompatible con la idea del Ser más perfecto. «Lo que es verdadero debe ser conocido como tal por una inteligencia positiva. Aquello cuya existencia no puede ser reconocida por ninguna inteligencia positiva, no existe realmente, es una ilusión o un error. Aquello cuya no-existencia no puede ser concebida por ningún ser razonable, existe necesariamente. Una idea que no puede ser concebida sin realidad objetiva debe, por esto mismo, ser considerada como real». Una vez establecida la idea de Dios, la razón deduce rigurosamente, por análisis, todos los atributos y perfecciones divinos, entre ellos el de la existencia necesaria.

En *Cartas sobre los sentimientos* (1755) y *Consideraciones sobre las Bellas Artes* (1757) distingue entre belleza y perfección. La belleza es la imitación sensible de la perfección. El sentimiento de lo bello no está ni en las ideas perfectamente claras, ni en las completamente oscuras. Hay una belleza sensible y otra intelectual. La sensible consiste en la unidad en la variedad. La intelectual, en la perfección, que es la armonía en la variedad. La razón percibe la belleza a través de los sentidos. Pero la perfección es una belleza superior y divina, que solamente se percibe por intuición. Una cosa es la filosofía, y otra la poesía. Hay una «Venus terrestre», que es la belleza sensible, objeto de sensación o de sentimiento (Empfindung), y otra «Venus celeste», intelectual, que consiste en la perfecta adecuación de los conceptos, y es objeto de contemplación.

El *Phaedon* (1767) son tres diálogos sobre la inmortalidad del alma, a imitación de Platón. El alma es inmaterial, porque piensa, y el pensamiento no puede ser el resultado de ninguna combinación material. Siendo inmaterial, es, por consiguiente, inmortal. El alma es perfectible, tiene una tendencia natural a la perfección en sus

facultades intelectuales, y en sus deberes morales, como lo revela la sed de felicidad que no puede colmarse en esta vida. Dios es bueno y sabio, y no puede haber creado el alma con una tendencia que habría de quedar frustrada. Un ser hecho para la perfección no puede quedar imperfecto; por consiguiente, requiere la continuación indefinida de su existencia. Kant utilizará este argumento en la *Crítica de la Razón Práctica.*

En un apéndice al *Phaedon* se hace eco de la idea del progreso: «Después de tantos siglos de barbarie, durante los cuales la razón humana ha estado esclavizada por la superstición y la tiranía, ha llegado por fin a la filosofía el momento de conocer días mejores. Todas las ramas del saber han hecho progresos considerables, gracias a una feliz observación de la naturaleza. Por este medio hemos podido conocer mejor nuestra propia alma. Observando más exactamente sus funciones y pasiones, se han establecido muchos datos, y de estos datos se han podido sacar consecuencias más concretas por medio de un método comprobado. Con este progreso de la filosofía, las verdades superiores de la religión natural han adquirido una evidencia que eclipsa todas las teorías de los antiguos».

Jerusalén, o de la potencia religiosa y del judaísmo (1783) es una defensa de la religión natural, y en concreto del judaísmo, para el que reclama una completa libertad civil. La religión y la moral pertenecen a los sentimientos más íntimos de cada hombre, y excluyen toda clase de imposición exterior por la violencia. El Estado debe garantizar la libertad de pensamiento y de conciencia, y mantener una tolerancia religiosa absoluta. Le corresponde vigilar sobre las acciones, pero no sobre las creencias. Mendelsohn rechaza la unificación religiosa propuesta por Leibniz. Su ideal es la religión natural, sin credo obligatorio, sin dogmas ni derecho eclesiástico, la cual está expresada en el judaísmo, cuyos dogmas no son más que los de la religión natural.

Christian Federico Nicolai (1733-1811).—Fundó en Berlín la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765-92), *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1793-805), que fue el equivalente de la *Enciclopedia* francesa y el órgano para la divulgación de las ideas religiosas y morales de la Aufklärung. *Bibliothek des schönen Wissenschaften* (1757-98). *Briefe die neueste Litteratur belhefend* (1759-65).—Christian Garve (1742-98) tradujo al alemán muchas obras de moralistas ingleses: Ferguson, Paley, Burke, Adam Smith, Al. Gerard, el *De Officiis* de Cicerón, y la *Etica* y *Política* de Aristóteles. *Verbindung der Moral mit den Politik* (1788). *Eigene Betrachtungen über die Allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre* (1798).—Biester y F. Gedicke (1754-804) fundaron en 1783 la *Berliner Monatsschrift,* que fue un órgano de divulgación de ideas racionalistas.

7. **Psicólogos.**—La desconfianza en el valor de la metafísica especulativa se traduce en una revalorización de la psicología. Pero la psicología racional, a estilo wolffiano, es sustituida por otra, basada en un método puramente empirista, buscando en ella princi-

pios para explicar todos los problemas de orden religioso, estético y moral, a los que dan soluciones de carácter sentimentalista.—JUAN JORGE SULZER (1720-79).—Suizo, natural de Winterthur. Enseñó en Magdeburgo como preceptor particular (1744). Federico II lo llamó a Berlín, y su actuación en la Academia de Ciencias le valió ser comparado a Diderot. *Consideraciones morales sobre las obras de la Naturaleza* (*Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur*, 1745). *Pensamientos racionales sobre la educación de los niños* (*Versuch einiger vernünftinge Gedanken v. d. Aufziehung und Unterweisung d. Kinder*, 1745). *Kurzer Begriff aller Wissenschaften* (1745). *Allgemeine Theorie d. schönen Künste* (8 vols. 1771-74). *Ejercicios para despertar la reflexión. Investigaciones sobre el origen de los sentimientos agradables y desagradables* (1751). La psicología es la ciencia fundamental, pero hay que entenderla a la manera de una física o una historia natural del alma. El alma es simple e inmortal, y tiene dos facultades: de sentir y razonar. Hay tres clases de percepciones (Empfindungen): sensibles, intelectuales y morales. La diferencia entre sensaciones e ideas no consiste en su mayor o menor oscuridad, pues las percepciones sensibles (dolor, placer) pueden ser claras y distintas. De la facultad de razonar y percibir la verdad se derivan las ciencias, las artes mecánicas y las leyes. Pero las bellas artes y la moral proceden del sentimiento, el cual debe ser educado y cultivado. El objeto del arte es la idealización de la naturaleza, el embellecimiento de las cosas y la perfección moral del hombre.

Los poetas son los mediadores entre la filosofía especulativa y el pueblo. El arte «gótico» es una manifestación de la barbarie medieval. El «goticismo» es una aberración común a todos los pueblos, que se da antes de que se haya formado suficientemente el «gusto» estético. «Los godos que se establecieron en Italia imitaron torpemente las obras de la arquitectura antigua». En lo que no repara Sulzer es que, cuando se inició el arte que él llama «gótico», habían desaparecido todos los «godos» hacía muchos siglos.

JUAN NICOLAS TETENS (1736-1807).—Natural del Schleswig. Estudió en Rostock y Copenhague. Enseñó física, matemáticas y filosofía en Bützow y Kiel. Desempeñó altos cargos administrativos en Copenhague. *Pensamientos sobre algunas causas por qué en Metafísica solamente hay pocas verdades seguras* (*Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*, 1760). *Sobre las pruebas más excelentes de la existencia de Dios* (*Andhandlung von den vorzüglichsten Beweisen für das Dasein Gottes*, 1761). Su obra principal son catorce *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana* (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 vols., Leipzig 1776-7; Kant Gesellschaft, 1913). Kant los leía y tenía sobre su mesa de trabajo.

El método de la psicología es distinto del de la metafísica. La psicología no debe partir de presupuestos metafísicos, sino de la experiencia interna propia de cada uno. «El estudio del alma no hay

que comenzarlo, sino terminarlo, por análisis metafísicos. Debe preceder el análisis psicológico. Hecho esto, el análisis metafísico se reduce a descomponer algunas facultades fundamentales y algunos modos poco numerosos de acción, llevándolo lo más lejos que sea posible... Por muy lejos que vaya la psicología metafísica, la exactitud de sus principios siempre deberá ser comprobada por los conocimientos de observación» [48].

El alma no es cognoscible directamente por intuición, sino por sus actividades, en cuanto que producen fenómenos psíquicos. Pero no basta el empirismo inglés (Locke, Hartley), que se limita a la consideración del alma como receptor pasivo de sensaciones. Las sensaciones no son más que la materia del conocimiento. El alma posee además un poder activo (Leibniz) por el cual puede asociar o disgregar, separar o componer esas representaciones, dando origen a nuevos conocimientos derivados y verdaderos, cuyo valor ya no depende de la experiencia. Tetens distingue entre sensación y sentimiento. «Son sentimientos, por oposición a sensaciones, los estados en que experimentamos una modificación o una impresión en nosotros, o sobre nosotros, sin que por esa impresión podamos reconocer el objeto que la ha producido». El alma tiene tres facultades: una pasiva, que comprende sensaciones y sentimientos, y dos activas: el entendimiento, que es la facultad de formar, producir y asociar ideas, y la voluntad, que es la de producir cambios y movimientos.

La fuerza creadora de la naturaleza produce nuevos cuerpos mezclando entre sí partículas elementales de la materia. De la misma manera, la inteligencia puede percibir y establecer relaciones entre las representaciones procedentes de la sensibilidad. De aquí resultan la mecánica y la geometría, cuyos principios valen con independencia de la sensibilidad. El entendimiento parte de la sensibilidad, pero puede ir más allá del simple dato de experiencia. Las sensaciones «han dado ocasión para el descubrimiento de esos principios; pero, mediante el raciocinio, se ha añadido una actividad autónoma del entendimiento, por la cual se ha producido toda relación de ideas». Lo mismo sucede con la poesía, que es una creación del espíritu. El «momento creador del arte» consiste en que el artista o poeta crea en su fantasía la imagen de un objeto no percibido antes. Para ello lo que hace es fundir dos o más representaciones ideales, de lo cual resulta una imagen que revela la personalidad íntima del artista que la crea. Tetens, que publicó su obra después de la disertación kantiana de 1770, esboza el problema de la validez de los conocimientos que van más allá de la experiencia. Pero sabe detenerse a tiempo, evitando perderse en derivaciones apriorísticas.

JUAN CHRISTIAN LOSSIUS (1743-1813) tiende al empirismo en su obra *Causas físicas de la verdad (Die physischen Ursachen des Wahrens*, 1775).—FEDERICO CARLOS CASIMIRO VON CREUZ (1724-70) combina elementos del empirismo inglés con otros de Leibniz: *Ensayo*

[48] *Philos. Versuche* I p.13.

sobre el alma (Versuch über die Seele, 1753). *Considerationes metaphysicae* (1770).

8. **Naturalismo religioso.**—En Francia el naturalismo religioso encontró fuerte oposición en los apologistas católicos. En Alemania tenía mejor preparado el terreno desde la revolución protestante. Lo que en Francia fueron ligerezas, agudezas, o sarcasmos, en Alemania se convierte en una labor crítica, analítica, profundamente demoledora, que llegó muy pronto al racionalismo más completo. A pesar de la débil reacción del gobierno y algunos pastores luteranos, el racionalismo ilustrado se difundió rápidamente, no sólo en las universidades, sino también en las iglesias. En lugar de sermones se celebraban conferencias sobre temas profanos. Gran parte de los profesores de teología de las universidades alemanas adoptaron una actitud naturalista en la interpretación de las Sagradas Escrituras, considerándolas como un libro puramente humano, e interpretándolas a la luz de la pura razón. Rechazan todo elemento sobrenatural: la revelación, la inspiración, los milagros, las profecías y todo cuanto excede el ámbito puramente racional, dejando reducido el cristianismo a los límites de una pura religión natural. Gran parte de los miembros más destacados del clero luterano, en lugar de oponerse a la corriente racionalista, lo que hicieron fue ponerse de su lado, contribuyendo a la negación de todo sobrenaturalismo. Imbuidos de los mismos principios que sus adversarios —racionalismo, empirismo—, la eficacia de su oposición, cuando la hubo, fue casi nula. Incluso llegaron a contagiarse algunos católicos [49].

Por una aparente paradoja, el racionalismo ilustrado encontró un refuerzo en el movimiento pietista. Lutero había sacudido el yugo de toda autoridad eclesiástica y descalificado cualquier clase de filosofía al negar el valor de la razón humana. Pero el luteranismo posterior había establecido una cierta organización eclesiástica y formado un fondo dogmatista. Tanto los luteranos ortodoxos como los pietistas combatieron el racionalismo de Wolff. Pero tanto unos como otros contribuyeron a la consolidación del racionalismo en el aspecto religioso. El pietismo rechazaba toda orientación teológica intelectualista, todo dogmatismo y toda organización jerárquica exterior, sustituyéndolos por el sentimiento religioso subjetivo en el fondo de la propia interioridad, buscando el contacto directo de cada individuo con Dios, con tendencia a un misticismo práctico y sentimental. Sus antecedentes podemos buscarlos en los místicos alemanes: Sebastián Weigel, Jacobo Boehme, Juan Arndt, Sebastián Prätorius, Joaquín Lütkermann. Fue iniciado por Felipe Jacobo Spener (1635-1705), que escribió *Pia Desideria* (1675) y organizó en Franckfurt los «Collegia Pietatis» (1670). Su amigo Augusto Hermann Francke (1663-1727) organizó en Leipzig los «Collegia Biblica» (1689). Ante la oposición de los luteranos ortodoxos se refugió en Halle (1692), convirtiéndolo en centro del pietismo y

[49] Brück, *Die rationalistischen Bestrebungen im Katholischen Deutschland* (Mainz 1865).

oponiéndose violentamente a Wolff. Siguió esta corriente el gran músico JUAN SEBASTIÁN BACH († 1750). JUAN FRANCISCO BUDDE (Buddeus, 1677-1729), natural de Anklam (Pomerania). Enseñó moral en Halle y teología en Jena (1705-29). Combatió el dogmatismo de Wolff y adoptó una actitud ecléctica. Es un historiador erudito, pero su crítica es superficial. En las cuestiones difíciles se refugia en la revelación y el misticismo. Escribió *Elementa philosophiae eclecticae* (3 vols., Halle 1703). *Theses theologicae de atheismo et superstitione variis observationibus illustratae*. Como historiador de la filosofía se le deben: *Sapientia veterum, hoc est Dicta illustriora septem Graeciae sapientium explicata* (1699), *Analecta Historiae philosophiae* (Halle 1706). Fue maestro de J. J. Brucker.—MARTIN KNUTZEN (1713-51), profesor de lógica y metafísica de Kant en Königsberg. Combina el misticismo pietista con el racionalismo wolffiano. *Dissertatio metaphysica de aeternitate mundi impossibili* (1733). *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando* (1735), abandona la armonía preestablecida y adopta la causalidad eficiente. *Systema causarum efficientium* (1745). *Prueba filosófica de la verdad de la religión cristiana* (1740).—El sueco MANUEL DE SWEDENBORG († 1772) llegó a un misticismo exaltado. Fundó la «Nueva Iglesia», o «Iglesia de la Nueva Jerusalén» (1782). En sus primeros años de lucidez escribió algunas obras mediocres de filosofía: *Principia rerum naturalium* (1734), *Prodromus philosophiae ratiocinantis de infinito et causa finali creationis* (1734). Pero desde 1745 derivó a una especie de panteísmo, sosteniendo que «todo lo que nosotros llamamos natural es mediatamente divino»: «Deus est omne in omnibus». Es lo que desarrolla en los doce volúmenes de *Arcana caelestia* (1749-56), cuyo interés para la historia de la filosofía consiste en haber inspirado a Kant sus *Träume eines Geistessehers* (1766) [50].

JUAN CHRISTIAN EDELMANN (1698-1767).—Caso típico de clérigo atrabiliario y vagabundo. Estudió teología en Jena. En su autobiografía describe las etapas de su evolución religiosa. Desengañado de la ortodoxia protestante, con su fe literalista y superficial, pasó al pietismo. Leyendo el evangelio de San Juan descubrió que no debe traducirse «El Verbo era Dios», sino «La Razón (logos) era Dios», con lo cual pasó al racionalismo, pues un Dios-Razón no puede hacer nada irracional. Más tarde leyó a Spinoza, y descubrió que Dios es la esencia inmanente y la causa interna de todas las cosas, pero no su causa exterior. De esta manera terminó en un panteísmo, en que considera a Dios como el ser eterno y uno en el mundo, el cual es eterno como Dios. Por lo tanto, todo cuanto hay en el mundo es bueno y verdadero. La Biblia es el «Corán» cristiano, pero en ella puede hallarse la verdad interpretándola simbólicamente. Negó la Trinidad, el pecado original y la divinidad de

[50] *La Verdadera Religión Cristiana conteniendo la Teología Universal de la Nueva Iglesia anunciada por el Señor en Daniel 7.13-14, y en el Apocalipsis 21.1-2, por Emanuel Suedenborg, Siervo del Señor Jesucristo. Compendio de la doctrina de la Nueva Iglesia en el Verbo significada por la Nueva Jerusalem* (Valencia 1911).

Jesucristo, el cual no es más que un hombre que ha acercado los hombres a Dios, enseñándoles el amor mutuo. Todas las religiones son indiferentes. *Moisés y la contemplación descubierta (Moses mit aufgedecken Angesicht*, 1740). *Verdades inocentes (Unschuldige Wahrheiten). La divinidad de la Razón (Die Göttlichkeit der Vernunft*, 1741).

Otros teólogos, como SACK († 1786), predicador mayor de la corte en Berlín, SPALDING (1764-1804), JUAN FED. GUILLERMO JERUSALEM († 1789) reaccionaron contra la revelación y la teología, defendiendo una religión puramente racional y natural.—JUAN LORENZO SCHMIDT aplicó los principios racionalistas de Wolff a la interpretación de la Biblia. En 1735 publicó la primera parte de la traducción *Biblia de Wertheim*, que fue prohibida por el emperador. Explica de una manera puramente racionalista los milagros, las profecías, las parábolas, reduciendo todo lo sobrenatural a natural. Tradujo el *De Intellectus emendatione de Spinoza* (1737) y *Christianity as old as the creation* (1741) de Tindal.—Una actitud semejante representan: GRIESBACH (1745-1812), profesor en Jena.—EICHHORN (1752-1827), profesor en Göttingen.—JUAN AUGUSTO ERNESTI, profesor en Leipzig y gran filólogo, *Institutio Interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum* (1761).—CHRISTIAN BENEDICTO MICHAELIS, profesor en Halle, *Prolegomena in Jeremiam* (1733), *Tractatus critica de variis lectionibus Novi Testamenti caute colligendis et diiudicandis* (1749).—JUAN DAVID MICHAELIS (1717-1791), hijo del anterior, profesor en Göttingen: *Gründliche Erklärung des Mosaischen Rechts* (1776-80), *Einleitung in die Göttlichen Schriften des Neuen Bundes* (1787-88).—JACOBO SEGISMUNDO BAUMGARTEN (1704-57), wolffiano, profesor de teología en Halle: *Abriss einer Geschichte der Religions Partheyen*, etc. (1755), *Evangelisch Glaubenslehre* (3 vols., Halle 1759).—JUAN SALOMÓN SEMLER (1725-91), discípulo de Baumgarten; profesor de teología en Halle (1752). *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon* (1771-75). Negaba la inspiración. Los dogmas cristianos son nada más que ideas nacionalistas judías. Reduce la ciencia bíblica a pura filología, arqueología y crítica textual, tratando la Sagrada Escritura como un libro puramente humano. Es el principal representante de la llamada *Neología*.—Racionalistas totales, que desempeñaron altos cargos eclesiásticos, son: FELIPE CONRADO HENKE († 1809), profesor en Brunschwig. ENRIQUE EBERARDO GOTTLIEB PAULUS († 1851), profesor en Heidelberg. JUAN FRANCISCO RÖHR († 1848), que enseñó en Weimar. JOSÍAS FERNANDO CHRISTIAN LÖFLER, profesor en Gotha.

HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694-1768).—Natural de Hamburgo, en cuyo gimnasio enseñó cuarenta años literatura clásica, hebreo, lenguas orientales y filosofía. Cultivó las ciencias naturales: *Consideraciones generales sobre el instinto de los animales, especialmente sobre su instinto industrial (Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, haupsächlich über ihren Kunsttrieb*, 1760).

Escribió una lógica en sentido wolffiano (*Vernunftlehre*): *Instrucción sobre el recto uso de la razón en el conocimiento de la verdad, derivada de los dos principios, de identidad y contradicción* (1756).

Bajo la influencia de Locke, los deístas ingleses y los enciclopedistas franceses acentúa el racionalismo y la hostilidad a toda religión revelada. Ataca la Biblia, los dogmas y los milagros como inconciliables con la razón. En su primera obra, *Tratados sobre las verdades capitales de la religión natural* (*Abhandlungen von den vernehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754) defiende la religión natural contra los ateos y materialistas. Basa su demostración de la existencia de Dios en el principio de las causas finales (teleología). El mundo es una gran máquina cuyos movimientos se ordenan a un fin. La finalidad de la naturaleza, el orden del universo, los instintos de los animales, son una revelación de Dios, y no pueden explicarse sin admitir la existencia de un Ser supremo, creador y providente. «Solamente el libro de la naturaleza, creación de Dios, es el espejo en que todos los hombres, cultos o incultos, bárbaros o griegos, judíos o cristianos, de todos los lugares y tiempos, pueden reconocerse a sí mismos». El principio del movimiento no puede estar dentro del mundo, sino que hay que buscarlo fuera, en un Dios creador y ordenador, que lo rige con su providencia. La conservación del mundo equivale a una creación continuada. El alma es inmortal. Dios, que es bueno y sabio, dará a los hombres una felicidad más perfecta y duradera que la que pueden alcanzar en esta vida. Pero al mismo tiempo es un adversario implacable de toda religión positiva y de toda revelación sobrenatural. Su *Apología o Defensa de los adoradores sensatos de Dios*[51], que por prudencia o por temor no se atrevió a publicar en vida, es un ataque a fondo contra la religión cristiana. La Biblia no es más que un documento histórico que debe someterse a las mismas reglas críticas que cualquier otro libro. La revelación no sólo es superflua, sino física y moralmente imposible. Dios no puede favorecer especialmente con revelaciones a unos cuantos privilegiados. Los milagros son indignos de la divinidad. Dios no puede alterar su propia obra con milagros. Dios hizo una obra perfecta, y el milagro equivaldría a corregirla; su único milagro es la creación del mundo, y su bondad es incompatible con la eternidad de las penas del infierno. La única religión verdadera es la natural, y como la Biblia está en contradicción con ella, es falsa. El cristianismo no se contiene en los Evangelios, sino que tiene su mejor fundamento en el corazón del hombre y en la razón natural. Lo mejor del cristianismo subsistiría aunque desaparecieran los Evangelios.

[51] *Apologie, oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes*. Fue publicada por Lessing, amigo de los hijos de Reimarus, fingiendo haberla hallado en un manuscrito de la biblioteca de Wolffenbüttel: *Fragmente eines unbekannten*, o *Wolffenbüttel Fragmente* (Beiträge zur Gesch. und Litteratur 1774-1777). Otra parte fue publicada en Berlín en 1786 por C. A. E. Schmidt (seudónimo), y algunos extractos en 1850-52. David Fed. Strauss dio un resumen completo de toda la obra: *H. S. Reimarus und s. Schutzschrift für die vern. Verherer Gottes* (Leipzig 1862). H. KÖSTLIN, *Das religiöse Erleben bei Reimarus* (Tubinga 1919). P. GRAPPIN, *La théologie naturelle de Reimarus:* Études germaniques 6 (1951) 169-81.

GOTTHOLD EFRAIN LESSING (1729-81).—Nació en Kamenz (Lusacia). Su padre, pastor protestante, le dio una rígida educación dentro de la ortodoxia luterana. Estudió teología en Leipzig (1746), pero abandonó la carrera y se dedicó a las letras, la poesía y el teatro. Fue gran amigo de Mendelsohn y Nicolai. Después de vagar por casi toda Alemania, Breslau, Berlín, Hamburgo, en 1770 obtuvo un puesto de bibliotecario en Wolffenbüttel. Publicó con un comentario un manuscrito de Berenger de Tours contra Lanfranco (1770). En 1777 publicó los *Fragmentos de un desconocido* (de Reimarus), que dieron ocasión a una áspera controversia con Juan Melchor Goeze, pastor luterano de Hamburgo *(Antigoeze)*. Polemizó también con Johann Schumann y Res. Es un espíritu ardiente, inquieto, impetuoso, siempre en movimiento. Su pensamiento es una mezcla de racionalismo y poesía. Sus obras completas comprenden treinta volúmenes. Entre las que interesan a la filosofía mencionaremos: *El cristianismo de la razón (Das Christentum der Vernunft*, 1753). *Pope, ein Metaphysiker!* (1755, en colaboración con Mendelsohn). *Laokoon, o sobre los límites entre la Pintura y la Poesía (Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*, 1766, trad. esp. de Luis Casanovas, Sempere, Valencia, s.f.). *Testament Iohannis. Die Religio Christi. Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios (Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott* (1760-5). *La educación del género humano (Die Erziehung des Menschengeslechts*, 1780).

Prescindiendo de sus méritos literarios como poeta y dramaturgo, Lessing marca un momento culminante en el desarrollo de los principios de la *Aufklärung* en el aspecto religioso. Pertenece todavía a ella, pero preludia ya su disolución. Desde su juventud le preocupó el problema religioso, y va evolucionando desde el racionalismo hasta llegar al panteísmo. Es significativo el hecho de haberse atrevido a publicar los escritos de Reimarus. Como éste, rechaza toda clase de sobrenaturalismo, colocándose frente al pietismo, a la ortodoxia protestante y también frente al racionalismo de Wolff.

En sus *Conversaciones para francmasones (Gespräche für Freimaurer)* idealiza la secta a que estaba afiliado, pintándola como una comunidad fraternal, benéfica, cuyas aspiraciones consistían en demoler las barreras de las nacionalidades y las religiones que separan a los hombres. Reimarus había rechazado toda revelación sobrenatural, pero admitía la religión natural y la demostrabilidad racional de las verdades fundamentales: existencia de Dios, inmortalidad del alma y deberes morales. Lessing no niega la «revelación», pero la entiende encuadrada dentro de su concepto del valor personal del hombre y el desarrollo de la «historia», como una etapa de la «educación progresiva de la humanidad». Vale más la tendencia y el esfuerzo hacia la verdad que su misma posesión. La caza es preferible al botín. El valor del hombre no consiste en la posesión de la verdad, sino en el sincero esfuerzo a que se somete para conseguirla. Lo que redobla sus energías y amplía sus facultades no es la

posesión, sino la búsqueda de la verdad, y en esto consiste su perfección, siempre creciente. La posesión hace al hombre ocioso, perezoso y soberbio. Si Dios tuviera todas las verdades en su mano derecha y en su mano izquierda la simple aspiración siempre activa hacia la verdad, aun con la condición de errar eternamente, y El me dijera: ¡elige!, yo me arrojaría humildemente sobre su mano izquierda, diciendo: Padre, ¡elijo!, porque la verdad pura solamente te conviene a Ti» (*Eine Duplik*, 1778, contra Goeze).

Dinamismo histórico.—Lessing interpreta la religión en función de su concepto de la naturaleza y de la historia. Todo tiende a la perfección, y todos los acontecimientos se suceden conforme a una concatenación interna. El desarrollo de la naturaleza es una creación continuada. La humanidad está en un proceso continuo de perfeccionamiento. La historia es el desarrollo, la revelación progresiva de la razón humana. Lo que la educación es para el individuo, eso es la revelación para todo el género humano. La religión es un sentimiento, que no puede demostrarse con pruebas históricas ni racionales. Históricas, no; porque una cosa es la historia y otra la filosofía. El encadenamiento eterno de los sucesos no puede fundamentarse en hechos históricos particulares. Una cosa son las verdades de hecho, particulares y contingentes, y otra las de razón, universales y necesarias. Las verdades históricas contingentes no pueden convertirse en verdades necesarias de razón. Los milagros del cristianismo son noticias, verdades de hecho, pero la verdad histórica no sirve para demostrar verdades de orden racional. Lessing no rechaza las religiones positivas, pero—anticipándose a Hegel—las considera como eslabones de una gran cadena en que todo tiende al desarrollo de la razón humana. Dios es el educador de la humanidad, y las religiones «reveladas» han tenido su función en el desarrollo del espíritu y la educación del género humano. La religión natural sería el vínculo de paz, tolerancia y unión entre todas las religiones positivas. En su drama *Nathan der Weise* (1779) reproduce el cuento de Boccaccio de las tres sortijas—cristianismo, judaísmo, islamismo—, de las cuales no se sabe cuál es la de oro puro o falso.

La «revelación» (general) tiene tres etapas, que corresponden, analógicamente, a las de la educación (individual), hasta llegar a la religión de la razón: 1.ª *Infancia* (Antiguo Testamento), en que la revelación de Dios promete premios o castigos en esta vida, mediante los cuales el pueblo de Israel se acostumbró a la obediencia, al culto de un solo Dios, a practicar el bien y evitar el mal. 2.ª *Juventud* (Nuevo Testamento). Algunos pueblos, como los persas, caldeos y griegos, llegaron a conceptos más elevados y racionales de Dios. Pero fue Jesucristo el primero que predicó una moral más pura, sin imponer penas, castigos ni recompensas en esta vida, sino en otra futura, estableciendo con ello la fe en la inmortalidad. A diferencia del Antiguo Testamento, presenta a Dios como Padre. Los dogmas del Nuevo Testamento: Trinidad, Encarnación, Redención, admiten una interpretación racional y un sentido espiritual.

Pero tanto el Testamento Antiguo como el Nuevo no son más que «libros elementales» para la educación del género humano. Es preciso seguir más adelante, hasta llegar a la religión de la razón. 3.ª *Madurez* (evangelio eterno). Por fin, algún día llegará la tercera etapa, en que las verdades reveladas se convertirán en verdades racionales. A las religiones «reveladas» sucederá la religión de la razón. Este será el momento del evangelio eterno y definitivo. El Evangelio de Jesucristo reemplazó al Antiguo Testamento, y el evangelio eterno a su vez reemplazará al de Jesucristo. Este será el término de la educación de la humanidad. Los hombres practicarán el bien por el bien, sin necesidad de amedrentarlos con amenazas de castigos eternos, ni promesas de felicidad en otra vida. Los dogmas del cristianismo se convertirán en verdades racionales. La religión tiene una función esencialmente moral, que tiende a hacer el bien por el bien. La esencia de la religión cristiana consiste en una perpetua exhortación al amor, a la caridad, al sacrificio y la renunciación. Refiriéndose al abad Joaquín, que en el siglo XIII distinguía tres reinos sucesivos, el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo, dice: «Es posible que algunos soñadores de los siglos XIII y XIV hayan entrevisto algún rayo de este evangelio eterno; quizá su única equivocación haya consistido en haber anunciado para fecha próxima esta revelación superior».

Panteísmo.—Un año antes de morir (6 julio 1780) sostuvo una conversación con Jacobi, en la cual le manifestó su inclinación al panteísmo (*Gespräch mit Jacobi über Spinoza*, 1785). A propósito del «Prometeo» de Goethe, Lessing le habría declarado que no estaba de acuerdo con las ideas ortodoxas sobre la divinidad. Lo único que le convencía era «Uno y Todo» (ἓν καὶ πᾶν). No obstante, es difícil identificar el pensamiento de Lessing con el de Spinoza. Este enseña un monismo sustancialista, en que el pensamiento y la extensión son atributos de la Sustancia única, con lo que quedan excluidos toda movilidad, todo progreso y perfeccionamiento, que son precisamente los caracteres del concepto histórico de Lessing. Lo que se deduce de esa conversación es que éste no creía en un Dios personal independiente del mundo. Una divinidad estática, disfrutando eternamente de una felicidad absoluta, le parecía algo tan absurdo, que le «aterrorizaba dolorosamente». Dios sería una causa universal, inmanente a todas las cosas, a manera de un alma del mundo, fuera del cual no puede existir nada, pues en ese caso sería limitado.

Lessing pertenece plenamente a la Ilustración por su confianza en el poder de la razón, por su fe en la humanidad, cuyo progreso ilimitado llegará a un estado moral en que los hombres practicarán el bien solamente por el bien. Pero en otros aspectos, por ejemplo, su tendencia al clasicismo, preludia ya la transición a una nueva fase de pensamiento.

9. **Pedagogía naturalista.**—Las ideas racionalistas y naturalistas de la Ilustración no podían menos de reflejarse en la pedagogía.

Realizó esta labor JUAN BERNARDO BASEDOW (1723-90), natural de Hamburgo. Siguió la carrera de teología y fue compañero de estudios de Reimarus. Primeramente se adhirió al racionalismo wolffiano, y publicó varias obras sobre religión: *Philalethie*, o *Nuevas consideraciones sobre la verdad y la religión natural hasta los límites de la revelación* (Altona 1763), donde niega la eternidad del infierno. *Methodische Unterricht sowohl in der natürlichen als auch in der biblischen Religion* (1764). *Sistema metafísico de la sana razón (Theoretisches System der gesunden Vernunft*, 1765). En pedagogía se inspira en el *Orbis pictus*, de Amós Commenius, y sobre todo en el *Emilio* de Rousseau, aspirando a una educación naturalista en religión, basada en ideales cosmopolitas y filantrópicos. *Vorstellung an Menschenfreunde* (1768), *Methodenbuch* (1770), *Elementalwerk* (1774).—Una orientación semejante siguen: ERNESTO CHRISTIAN TRAPP (1745-1818), *Versuch einer Pädagogik* (1780); JOAQUÍN ENRIQUE CAMPE (1746-1818), *Allgemeine Revision des gesamten Schul- und Erziehungswesens, von einer Gessellschaft praktischer Erzieher* (1785-92); CHRISTIAN GOTTHILF SALZMANN (1744-1811); JUAN ENRIQUE VOSS (1751-1826); FEDERICO GEDICKE (1754-1803); K. FR. BAHRDT (1741-1792), teólogo, *Handbuch des Moral für den Bürgerstandt* (Halle 1790). El pietista A. H. FRANCKE publicó también *Pädagogische Schriften*. Sigue el naturalismo roussoniano el pedagogo suizo JUAN ENRIQUE PESTALOZZI (1746-1827), natural de Zürich: *Leonardo y Gertrudis*. *Cómo educa Gertrudis a sus hijos*.

Cultivaron la historia de la filosofía JUAN JONSIUS (1624-59), *Dissertationes de historia peripatetica* (Hamburgo 1652), *De Scriptoribus Historiae philosophicae* (Frankfurt 1659).—DANIEL JORGE MORHOF (1639-91), humanista de Kiel, *Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus* (3 vols., Lübeck 1732, 3.ª).—JUAN FRANCISCO BUDDEUS (1677-1729), *Analecta historiae philosophiae* (1706). *Introductio ad historiam philosophiae hebraeorum* (1702). *Sapientia veterum* (1699). *Introductio in philosophiam stoicam* (1729).—Discípulo del anterior fue JUAN JACOBO BRUCKER (1696-1770), natural de Augsburgo, pastor protestante, llamado «padre de la historia de la filosofía» por su gran *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta* (5 vols., Leipzig 1742-44, 2.ª ed. 1766-7, con un *Appendix accessiones, observationes, emmendationes, illustrationes, atque supplementa exhibens)*. Hizo un resumen en *Institutiones Historiae philosophiae* (1774 y 1756).—CRISTÓBAL MEINERS (1747-1810), *Historia doctrinae de vero Deo, omnium rerum auctore atque rectore* (1780). *Historia del origen, progresos y decadencia de las ciencias en los griegos y los romanos* (1781). *Esbozo de Historia de la Filosofía* (1786).—DIETRICH TIEDEMANN (1748-1803), profesor en Marburg (1786-1803). En psicología practicó el método de experiencia, observación e inducción, mezclando eclécticamente elementos de Locke, Leibniz y Wolff. Admiraba a Kant, pero discutió su distinción entre juicios analíticos y sintéticos *(Theätet, oder über den menschlichen Wissen*, 1794). Le replicó el kantiano Dietz, en un *Anti-Theeteto* (1798). Su mérito principal consiste en sus estudios

históricos, entre los que descuella su *Geist der spekulativen Philosophie* (6 vols., Marburg 1787-1797), que es una historia de la filosofía dividida en cinco épocas, desde Thales de Mileto hasta Berkeley. Le sucedió en Marburg GUILLERMO TENNEMANN (1761-1823), *Geschichte der Philosophie* (10 vols., Leipzig 1798-1819). De menor importancia son JORGE FED. DANIEL GOESS (*Tratado sobre la idea de la Historia de la Filosofía y sobre el sistema de Thales*, Erlangen 1794) y J. CHR. AUG. GROHMANN (*Sobre la idea de la Historia de la Filosofía*, Wittenberg 1797).

Al final de la *Aufklärung* aparecen intentos de una filosofía de la historia, basada en principios que tienen más de imaginativo que de real, similares a los que hemos visto en la Ilustración francesa. Podemos mencionar a JUSTO MÖSER (1720-94), que escribió *Osnabrückische Geschichte* (1768) y *Patriotischen Phantasien* (1775-86), y Juan Gottfried Herder, del que nos ocupamos más adelante. Estas fantasías culminarán en Schelling y sobre todo en Hegel, cuyos deslumbrantes panoramas no lograrán encubrir la endeblez de sus apriorismos. Contra ellos reaccionará, justamente, la gran escuela histórica alemana de mediados del siglo XIX, iniciando el estudio verdaderamente científico de la historia.

10. **Transición.**—La *Aufklärung* alemana culmina, por una parte, en Kant (1724-1804), cuyo pensamiento durante el largo período precrítico (hasta 1770) se forma y desarrolla dentro del no muy amplio horizonte de temas lógicos, gnoseológicos, éticos y estéticos típicos de la Ilustración, sin llegar tampoco a rebasarlos gran cosa en su intento de solucionarlos en su período crítico. La influencia inmediata de Kant fue contrarrestada por una fuerte reacción sentimentalista, equivalente a la que cierra la Ilustración en Inglaterra y Francia. La representan su compatriota Juan Jorge Hamann, el «Mago del Norte», arrebatado por un extraño panteísmo semejante a Bruno y Boehme; la fisiognomía mística de J. G. Lavater (1741-1801) y el sentimentalismo de Federico Enrique Jacobi. Entre 1760 y 1790 se desarrolla el tumultuoso movimiento del *Sturm und Drang* (título de una obra de Klinger), con mucha carga roussoniana y sentimental, que pone por encima de todo la naturaleza, la vida primitiva (Urleben), el ímpetu, la pasión, lo desmesurado, el sentimiento, la libertad, la rebelión contra la sociedad y la emancipación de toda ley. Su desarrollo es obra sobre todo de poetas jóvenes. A él pertenecieron en su primera época, aunque después lo abandonaron: W. GOETHE (1749-1832, *Goetz de Berlichingen*, 1773; *Werther*, cuyo protagonista fue un hijo del filósofo racionalista Jerusalem) y F. SCHILLER (1759-1805) (*Die Räuber, Die Verschwörung des Fiesco zu Genua, Don Carlos*). HÖLDERLIN (1770-1843) pasó de la Grecia apolínea a la dionisíaca, llegando a la locura desde los treinta años. CRISTÓBAL MARTÍN WIELAND (1733-1813). Poeta y novelista (*Agathon, Oberon*), fundador del *Mercurio alemán*. Primero influido por el pietismo. Después, bajo la influencia de los ingleses (Shaftesbury, Sterne, Swift) y los ilustrados franceses (Vol-

taire, Diderot, Rousseau), derivó a un racionalismo total, uniendo el clasicismo a un ímpetu vital y un hedonismo desbordado. El placer es la única religión de la vida. En arte, a la robusta exuberancia del barroco había sucedido la gracia volandera del rococó. Contra ambos reaccionó el seco racionalismo estético de Gottsched, inspirado en Boileau, que trató de reducirlo todo a un código de leyes rígidas. El desprecio hacia las formas medievales, despectivamente calificadas de «goticismo», determina un retorno un poco postizo al clasicismo helénico, representado en su aspecto arqueológico por JUAN JOAQUÍN WINCKELMANN (1717-68), que se convirtió al catolicismo y fue conservador de las antigüedades de Roma. Contra éste escribió Lessing su *Laokoon*, si bien coincide con él en poner su ideal estético en la antigüedad. Los *Prolegomena ad Homerum* de FEDERICO AUGUSTO WOLFF (1759-1824), maestro de Schopenhauer y fundador del *Neohumanismo*, marcan una reacción hacia la antigüedad helénica.

JUAN JORGE HAMANN (1730-88).—Nació en Königsberg. Primero estudió teología, después derecho y luego se dedicó al comercio. Pasó a Londres, donde se entregó a una vida de desenfreno. Pero la lectura de la Biblia le hizo reaccionar, provocando una crisis religiosa y una «conversión mística» (1758). «Sentí de improviso hincharse mi corazón y estallar en lágrimas, y yo no pude, no, no pude ocultar a mi Dios que yo era el fratricida, el fratricida de su Hijo primogénito» *(Pensamientos sobre mi vida)*. Regresó a Alemania, donde desempeñó un modesto cargo de empleado de aduanas, dedicándose a componer numerosos escritos, breves y con títulos algunas veces extravagantes: *Los Memorables de Sócrates, Cruzadas del filólogo, Ensayos a la mosaica, Dudas e inspiraciones* (1770), *Cartas hierofánticas, Golgatha y Schleblimini, Ultima voluntad del Caballero Rosacruz, Meditaciones bíblicas de un cristiano* (1758), *Apología de la letra H, Carta perdida de un salvaje del Norte, Konxompax, fragmentos de una sibila apócrifa sobre misterios apocalípticos, Ensayo de una sibila sobre el matrimonio*. Su pensamiento, envuelto en expresiones bíblicas y sibilinas, es una confusa mescolanza de doctrinas de Bruno y Boehme con tradiciones germánicas paganas. Por su estilo se parece a Boehme, y él mismo declara que la clave de su filosofía es la *coincidentia oppositorum* de Bruno. Pero debajo de la faramalla de sus conceptos y del galimatías de sus expresiones puede entresacarse un sistema panteísta, plagado de arbitrariedades y contradicciones, que influyó profundamente en Goethe, Herder y Hegel[52].

La razón.—Hamann adopta una actitud de absoluta oposición y repulsa frente al racionalismo de la Ilustración, y en especial contra su compatriota y amigo Kant. El mismo año que apareció la *Crítica de la Razón Pura* escribió *Metacrítica sobre el purismo de la Razón Pura*, aunque no se publicó hasta después de su muerte

[52] E. C. SALZER, *La Metafisica di J. G. Hamann*: RivFilNeosc. 32 (1940) 43-76; ID., *Il problema della Hamann nel corso dei tempi*: RivFilNeosc. 32 (1940) 213-234 (1962).

(1788). La razón es como el adivino ciego de Tebas, que profetizaba sobre los signos que le daba a conocer su hija. El objeto de la filosofía es hacernos comprender el verdadero sentido de la revelación de Dios. Dios se ha revelado de tres maneras: en la naturaleza, en el hombre y en la Biblia. Los grandes comentarios de la palabra de Dios son la naturaleza y la historia. El alcance de la razón se limita a la interpretación de la naturaleza y de la historia por medio de la palabra de Dios manifestada en sus revelaciones. Pero Hamann no se contenta con esto. Su filosofía trata de explicar no sólo la revelación, sino el origen, la formación, el nacimiento, el desarrollo y la «redención» del Ser y de Dios, con el cual se identifica toda la realidad en perpetuo devenir, mediante la naturaleza y la historia. La historia del mundo es la misma historia de Dios.

La razón es la raíz de todo mal. Los conceptos son una creación del entendimiento pervertido del hombre y no tienen nada de real. No tienen ser. Son fantasmas vacíos, sin contenido. Los conceptos destruyen nuestra comprensión de las cosas. No comprenden la verdad. La verdad no está en los conceptos, sino en las palabras. La palabra es creadora. Decir una palabra equivale a poner un objeto en la naturaleza. Debemos acercarnos a la realidad con la fuerza divina de la intuición, que es la única capaz de percibir el hacerse de las cosas. No hay más conocimiento que la experiencia de los sentidos y de la historia. Todo lo que está más allá de la experiencia es una construcción irreal de nuestro entendimiento. La experiencia no nos da a conocer el ser, sino el hacerse. Por lo tanto, todo cuanto no es hacerse, es nada. El hombre primitivo sabía leer la naturaleza como palabra de Dios, porque no estaba corrompido por las lucubraciones del entendimiento ni del pensamiento lógico y se acercaba a las cosas con solos sus sentidos, convirtiendo los fenómenos en verdad y en acción. La razón no sólo mata la realidad con los ejercicios vacíos del entendimiento, sino que da muerte a Dios, porque destruye el hacerse de la divinidad. La razón nos impide unirnos y someternos a nuestro destino, y, por lo tanto, entorpece el nacimiento de Dios. La verdad sobrenatural no se conoce en estado normal, solamente se revela en el sueño, en medio de la pasión, de la exaltación y la embriaguez. El espíritu racional siempre desbarra, sólo acierta el apasionado.

La Nada y el Ser.—Al principio de todo era la Nada. Antes que todas las cosas, antes que Dios, el mundo y el hombre existía la Nada desde toda la eternidad. Pero la Nada era potencia de ser, estaba grávida de ser, como la noche está grávida de luz. Dentro de ella se agitaba un deseo profundo, una voluntad infinita e incoercible de ser, de hacerse. La Nada se precipitó en el vacío, rompiendo las ligaduras de la inactividad, y se resolvió en el espacio y en el tiempo. Desde entonces comienza el hacerse y empieza a existir el Ser, que es Dios, en cuya formación intervienen la naturaleza de una manera pasiva y el espíritu del hombre de una manera activa. El desarrollo de todas las cosas, del mundo y de Dios, consiste en el tránsito de la potencialidad a la actualidad. En el universo no hay

nada permanente, todo se mueve de la potencialidad al acto, del no-ser al Ser. El Ser es el último fin a que tiende el devenir, pero es una meta infinitamente lejana, a la cual no se llegará nunca.

El destino.—Es una fuerza eterna, positiva, inexorable, inmanente en la Nada, en el devenir y en Dios. Es la que hizo salir el Ser de la Nada, la que impulsa el devenir y rige todo el desarrollo de la realidad. Lo domina todo. Está por encima de Dios, de la naturaleza y del hombre. Nada hay fuera de ella. Es inmanente en nosotros mismos, y no nos queda más remedio que someternos a ella y amarla (amor fati). Debemos unirnos a ella con una unión mística en la embriaguez estática del hombre con su destino, pues así colaboramos al nacimiento y al hacerse de Dios [53].

Dios.—No hay un Dios eterno, trascendente, fuera del mundo, sino un Dios que se hace en el alma del hombre. Dios no tenía ser antes de desarrollarse en el alma del hombre. Antes que Dios es la Nada y la pura posibilidad. Dios al principio no es más que una pura posibilidad de llegar a ser Dios. Dios es ante todo devenir, y se hace pasando de la potencialidad a la actualidad. Es temporal, porque el tránsito de la potencialidad a la actualidad se realiza en el tiempo. Dios, al principio, es una esencia sin existencia (Wesen ohne Sein), y al final será una existencia sin esencia. La existencia absoluta no es más que un *ens rationis*. Dios al principio no tiene ser y, por lo tanto, tampoco se conoce a sí mismo. Es el *Deus absconditus*. Dios ha tenido un principio en el momento en que comienza el devenir. Pero no tendrá fin, porque el devenir será eterno. Su término se halla en una lejanía infinita, a la cual no se llegará nunca. No hay un Dios simple, trascendente, eterno, inmutable. Más que Dios, lo que existe es la posibilidad de que llegue a haberlo algún día, al término del desarrollo de un devenir que nunca se alcanzará. En Dios no hay nada estático ni permanente. Es una ráfaga de borrasca que pasa sin detenerse jamás. «¿Qué es la verdad? Un viento que sopla donde quiere, cuyo silbido escuchamos, sin saber de dónde viene ni a dónde va». Dios no tiene realidad ni ser absoluto. Es esencialmente devenir y se identifica con la creación.

La creación.—En Dios se contiene todo cuanto el mundo es y será en el transcurso del tiempo. Dios, el Ser y el mundo son una misma cosa. Dios se hace en el mundo, y el mundo, al hacerse, se hace Dios. El mundo no es más que la evolución, la manifestación de la divinidad que se hace visible. Dios se identifica con la potencialidad, de la cual resulta el mundo. «La esencia es la causa, y la existencia el efecto». Dentro de la potencialidad de Dios se contienen la naturaleza y el espíritu humano, pero simplemente como potencia de ser. Dios nace, se hace, crece y se desarrolla junto con el mundo, con el cual se identifica. La voluntad de Dios no era libre. Dios tenía necesidad espiritual de llegar a la existencia y esto sólo era posible creando la naturaleza. Dios es el primer poeta

[53] E. C. Salzer, a.c., p.50

que al hablar crea las cosas con su palabra. La creación es el acto por el cual Dios pone fuera de sí la palabra latente en su espíritu. Es la expresión de Dios que se manifiesta a sí mismo y que, hablando, se hace visible en la naturaleza. La creación es a la vez una autocreación de Dios.

Dios crea, o se hace, a través de tres etapas: dividiéndose en naturaleza y palabra, para por medio de ellas producir la realidad: 1.º, creación o emanación, por la cual se hace naturaleza, en que aparece en forma de fenómeno; 2.º, formación del espíritu o de la palabra sin contenido en el alma humana, con lo cual se realiza su devenir; 3.º, cuando el espíritu o el alma choca con la naturaleza resulta la palabra, que es conocimiento, acción y realidad. Dios llega al conocimiento de sí mismo, haciéndose existencia y actualidad. En el momento en que se encuentran la naturaleza y el espíritu nace la actualidad y Dios adquiere conciencia de sí mismo, *se hace luz*. Dios pronuncia el *hágase la luz* cada vez que el espíritu humano conoce un objeto, y ese objeto es creado en sentido metafísico. El último día será cuando toda la potencialidad y todas las posibilidades se hayan convertido en actualidad. Pero ese día no llegará jamás. Dios al final de la «creación» quedará oculto en sus obras «a la manera de un ladrón» [54].

La naturaleza.—Es la madre eterna de todas las cosas, el principio femenino pasivo, que espera ser actuado por el espíritu, o por el principio activo masculino. Es la manifestación, el símbolo, la imagen, la apariencia de Dios. Es la divinidad hecha fenómeno. En ella está la verdad divina, que debemos estudiar por medio de la física y el cultivo de las ciencias naturales. «Es la manifestación, no de sí misma, sino de un objeto más alto; no de la soberbia de sí misma, sino del esplendor de aquel que no es visible sino con el ojo iluminado». Pero la naturaleza sola, separada del espíritu del hombre, es el libro de Dios escrito, pero no leído. Es la palabra de Dios. Para adquirir existencia requiere un *lector*, también producido por Dios, que es el espíritu del hombre. De la unión del libro y el lector resulta la realidad sustancial de la naturaleza.

El espíritu.—El hombre es la coronación de la naturaleza. Es un ciudadano de dos mundos, el fenoménico y el activo. Por su cuerpo, que es la envoltura de la divinidad que se hace, pertenece a la naturaleza, que es la divinidad hecha fenómeno. Por su espíritu y por la luz de su alma pertenece a la divinidad activa. La función del espíritu humano consiste en liberar el mundo real. Del choque inevitable entre la naturaleza y el espíritu resulta la realidad. Por medio del espíritu, la naturaleza recibe la existencia, se actualiza, llega al conocimiento de sí misma y se hace Dios. La misión metafísica del hombre consiste en la función obstétrica de contribuir al nacimiento de la divinidad. De esta manera el hombre colabora al nacimiento y a la redención de Dios. Dios nace en el alma del hombre en cuanto que el espíritu lo hace pasar de la potencialidad a la actualidad. Dios

[54] E. C. Salzer, a.c., p.47-48.

necesita del espíritu del hombre para nacer y desarrollarse, y sólo por medio del hombre puede llegar al conocimiento de sí mismo. Toda la divinidad está escondida en el espíritu del hombre.

La historia.—A la naturaleza—imagen fenoménica de Dios—se contrapone la historia, que es el proceso doloroso por el cual Dios se hace en el espíritu del hombre. Dios nace en el curso de la historia, en la cual se suma el conjunto de todas las acciones de los hombres, en cuanto que la unión de todas las almas constituye el alma universal. La naturaleza se conoce por las ciencias físicas. Pero la historia es el conocimiento del nacimiento y desarrollo de Dios, que va adquiriendo conciencia de sí mismo. La historia es superior a la filosofía, la cual solamente se ocupa de conceptos vacíos, mientras que la historia versa sobre acciones, y cada acción, en cada momento dado, nos revela el desarrollo de la divinidad. Por esto la historia es el conocimiento más perfecto de Dios. El pasado no se comprende sino por el presente; y el presente no se puede concebir sin el pasado y sin el futuro. La historia es un desarrollo en que cada momento depende de un antes y un después. El fin de la historia es la redención, pero no de la humanidad, sino de Dios, al cual liberta de la potencialidad y del no-ser, para hacerlo llegar a la existencia. Cada acción es una actualización de la divinidad, que contribuye a su redención. Dios está contenido en cada acontecimiento histórico. No podemos tener una visión complexiva de la historia. No hay ilación entre los acontecimientos particulares. Pero todos ellos se enlazan en una unidad profunda, que es la actualización, la revelación y la redención de Dios.

Resultado de todo esto es un panteísmo total. «Todo es divino, y todo lo que es divino es, al mismo tiempo, humano». «Todo es divino y, por lo tanto, la cuestión del origen del mal no es más que una disputa de palabras, una vana discusión escolástica». «El dogma de la Encarnación es el símbolo de la unidad de la naturaleza humana y de la naturaleza divina». Hamann dio gran importancia a la ciencia del lenguaje, en virtud de su concepto de la palabra como instrumento divino de creación.

Tenemos, pues, que de la voluntad de ser inmanente en la Nada eterna, bajo el impulso ciego del destino, resulta un Dios temporal, que se hace pasando de la potencia al acto, y cuya esencia es el hacerse. Este Dios, que tiene esencia, pero no existencia, «crea» la naturaleza, como manifestación fenoménica suya, y a su vez es creado en la historia por el espíritu del hombre, y que cuando llegue a un término, que no llegará jamás, adquirirá la existencia, pero a costa de perder su esencia y su ser, quedando oculto debajo de su propia «creación». Ciertamente que para discurrir de este modo es explicable que estorbara al autor de semejante «sistema», no sólo la razón de los representantes del Aufklärung, ni la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, sino hasta la lógica más elemental, que no le habría permitido tales libertades de pensamiento. Hamann no merecería ocupar un espacio en la historia de la filosofía si no fuera porque muchas

de estas ideas las volveremos a encontrar ampliamente desarrolladas en Schelling, Hegel y Schopenhauer, como fondo latente en el Idealismo alemán del siglo XIX.

FEDERICO ENRIQUE JACOBI (1743-1819).—Nació en Düsseldorf. Era hijo de un rico negociante. Conservó siempre su fe protestante y se afilió a una secta pietista. En Ginebra estudió las obras de Rousseau, que ejercieron profundo influjo en su pensamiento. Su casa de Pempelfort, cerca de Düsseldorf, fue un centro de vida literaria semejante a Weimar. Fue amigo de Hamann, Lessing, Goethe y Wieland. En 1807 fue elegido presidente de la Academia de Munich, donde murió. Comenzó su vida de escritor publicando dos novelas filosóficas: *Woldemar* (1779-81) y *Correspondencia de Allwill* (1781). Se opuso al racionalismo de la Ilustración, al escepticismo de Hume (*David Hume sobre la fe, o Idealismo y Realismo, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus,* 1786), al idealismo de Berkeley, al materialismo de Helvétius, al naturalismo de la *Biblioteca alemana* de Nicolai y Gedicke y al criticismo de Kant (*Sobre el intento del criticismo de reducir la razón al entendimiento, Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernungf zu Verstand zu bringen,* 1801), al idealismo de Fichte, el «Mesías de la especulación» (*Misiva a Fichte, Sendschreiben an Fichte,* 1799), y al panteísmo de Schelling (*De las cosas divinas, Von den göttlichen Dingen,* 1811).

Frente al racionalismo dogmatista adopta una actitud fideísta y sentimentalista (Gefühlphilosophie). No pretende construir un sistema, sino solamente expresar su propia experiencia vital interior. Admite con Kant que la razón no hace más que elaborar los datos que recibe de los sentidos. Por lo tanto, su alcance es limitado, no puede ir más allá de los elementos que le suministra la experiencia sensible. La razón, siguiendo el procedimiento dogmático, llega al ateísmo y al fatalismo de Spinoza. Siguiendo el procedimiento crítico, llega al escepticismo, con la negación de Dios, del mundo y del hombre.

A propósito de una conversación con Lessing en Wolffenbüttel poco antes de la muerte de éste, mantuvo una controversia con Mendelsohn, interpretando el pensamiento de Lessing en sentido spinozista (*Cartas a Moisés Mendelsohn sobre la doctrina de Spinoza, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelsohn,* 1785). Consideraba la *Etica* de Spinoza como un sistema lógico por excelencia. Pero también como un ejemplo de cómo por medio de la razón se llega inevitablemente al ateísmo, al fatalismo y al idealismo. Se declara incapaz de refutar a Spinoza con razones demostrativas. La razón humana, procediendo demostrativamente de lo condicionado a lo condicionado, no puede llegar a lo incondicionado, o sea a la afirmación de un Dios trascendente. La razón pura no puede demostrar la existencia de Dios, pues equivaldría a reducirlo a un ser condicionado, o, lo que es lo mismo, a negarlo, llegando al ateísmo. Hume determinó exactamente los límites de la metafísca. Nuestro conocimiento científico queda recluido en el campo de la experiencia

sensible, y no es posible demostrar la existencia de realidades suprasensibles. Pretender llegar a ellas por medio de la razón, con un método científico demostrativo, implica el peligro de caer, como Spinoza, en el ateísmo y el fatalismo. «No hay vía especulativa para elevarse a Dios. La especulación sólo puede servir para probar que ella es vacía sin las revelaciones del sentimiento».

Pero Jacobi creyó siempre firmemente en la existencia de un Dios personal y viviente, en la espiritualidad y el origen divino del alma humana, en la libertad y la inmortalidad, en el valor absoluto de la moral y la virtud. Es un orden de realidades espirituales, trascendentes, fuera del campo de nuestra experiencia sensible y que son inaccesibles tanto a los sentidos como a la razón. Respecto de esas realidades, «la ciencia especulativa, reflexiva, demostrativa, pretende disipar nuestros errores, pero lo que hace es aumentar la confusión». Para llegar a ellas es preciso dar el salto por una transición brusca de la ciencia a la fe, que es el medio de llegar al conocimiento de las realidades espirituales. Esas realidades son percibidas de una manera inmediata e intuitiva por una facultad especial, que es el sentido íntimo, la creencia, el sentimiento (Gemüt). En sus últimos escritos distingue entre entendimiento especulativo, discursivo, razonador (Verstand) y una razón inmediata e intuitiva (Vernunft, de vernehmen) que se aplica a la realidad suprasensible y es el órgano de la percepción de las realidades inteligibles. Acentúa la separación entre el campo de la razón, de la ciencia o la filosofía y el de la fe. El mismo declaraba que era pagano por la razón, y cristiano por el sentimiento (Heiden mit dem Verstande, Christen mit dem Gemüt).

Toda filosofía natural parte de la fe, de la creencia, y termina en la fe, aunque no excluye el raciocinio. «La verdad nativa es muy superior a la verdad científica». «Hay un sentimiento invencible, irrecusable, que es el fundamento de la ciencia y de la religión». «La fe es la luz primitiva de la razón, el principio del verdadero racionalismo. Sin ella toda crítica es hueca y vacía». «A través de las tinieblas que nos envuelven, la razón, armada de la fe, entrevé la verdad, lo mismo que el ojo, ayudado por el telescopio, contempla un ejército innumerable de estrellas en las nebulosidades de la Vía láctea». La filosofía reflexiva no puede añadir nada a la filosofía natural.

Hay una filosofía natural que se basa en el sentimiento y la intuición. Por medio del sentido íntimo o de la razón (Vernunft) se nos revela inmediatamente a nuestra conciencia un conjunto de verdades fundamentales. La propia conciencia es el primer eslabón en la cadena del conocimiento, y de éste se derivan todos los demás. Por esto el sistema más lógico es el subjetivismo, que parte del *yo* como dato inicial. No hay ningún argumento que pueda convencernos de la existencia de una realidad distinta de la conciencia, pues toda demostración tiene que moverse dentro de ella. No es posible dar el salto de la conciencia a la realidad por medio de ningún argumento racional. Sin embargo, la conciencia natural nos atestigua la

existencia real de un mundo fuera de nosotros, aunque no podamos demostrarla.

Pues bien, así como por los sentidos conocemos directa e intuitivamente la realidad de un mundo exterior, aunque no podamos demostrarla con argumentos racionales, así también tenemos un sentido interior (Gemüt) o una razón superior a la discursiva, por la cual conocemos intuitivamente las realidades de orden espiritual y trascendente—existencia de Dios, la libertad e inmortalidad del alma, etc.—, aunque tampoco las podamos demostrar. Es una luz que llega a nosotros directamente desde la esfera de las realidades superiores. El hombre percibe en su propia conciencia la presencia y la realidad de que es un espíritu que viene directamente de Dios. Basta esa conciencia para tener la certeza de que la divinidad está presente en nosotros por el corazón, lo mismo que los seres sensibles lo están a nuestros sentidos. Dios se revela inmediatamente en la intimidad de nuestra conciencia, lo mismo que las cosas se revelan directamente a nuestros sentidos. Dios no puede ser conocido, sino sólo creído. Si Dios pudiera ser conocido, no sería Dios. Hallamos a Dios hallándonos a nosotros en Dios.

Rechaza el concepto de «cosa en sí» que Kant propone en la *Crítica de la Razón Pura*. «Sin la cosa en sí no se puede penetrar en el recinto de la *Crítica de la Razón Pura;* pero con la cosa en sí no se puede permanecer dentro de él». Le reprocha por haber aplicado la categoría de causa a la cosa en sí, como fuente de la sensación, cuando solamente debería haberla aplicado al fenómeno. Reconoce que no dispone de argumentos racionales para demostrar la realidad de la «cosa en sí», pero la afirma acudiendo a la fe, que no sólo es la base de la razón práctica, sino también el principio de la razón teórica. Rechaza asimismo las conclusiones de la *Razón práctica* de Kant. Dios no es un postulado de la Razón práctica, sino que es afirmado en virtud de la fe, procedente de la luz de una razón superior.

Jacobi tiene el mérito de haberse esforzado por mantener con la mejor intención un conjunto de verdades primarias y fundamentales para la vida y la filosofía. Pero en el fondo está convencido de la incapacidad de la razón para conocerlas y más aún para demostrarlas. Su recurso al sentimiento, a la fe y a una razón superior intuitiva es una confesión implícita de su desconfianza en los medios normales de conocimiento. Se opuso a Kant, pero no fue capaz de refutarlo ni de evadirse de las redes de su *Crítica*. Sin embargo, su actitud sentimentalista y fideísta, por razones muy parecidas, tendrá numerosos continuadores en la filosofía religiosa del siglo XIX.

JUAN GODOFREDO HERDER (1744-1803).—Nació en Mohrungen (Prusia oriental). Fue hijo de un maestro de escuela pietista. Comenzó a estudiar medicina en Königsberg, donde fue discípulo de Kant, que entonces explicaba filosofía wolffiana, geografía y astronomía, y que lo inició en los escritos de Hume y Rousseau (1762). Fue amigo de Hamann. Cursó después la carrera de teología y pasó a Riga, donde ejerció el cargo de pastor protestante

(1765-69). Viajó por Francia, Nantes, París y Estrasburgo, donde conoció a Goethe. Relató sus impresiones en un *Diario de Viaje* (1770). De 1771-76 residió en Bückeburg como predicador del conde Schaumburg-Lippe, y en 1776 pasó a Weimar, donde fue nombrado superintendente o presidente del consistorio general del clero luterano. Sus primeras obras versan sobre temas lingüísticos y estéticos, reaccionando contra el racionalismo de la Ilustración y contra los sistemas de Descartes, Leibniz y Spinoza, con un fondo de cristianismo liberal. Pero a partir de la disputa sobre el spinozismo de Lessing, adopta una actitud favorable a Spinoza, cuyo influjo se traduce en una especie de panteísmo en que Dios es una fuerza vital inmanente en toda la naturaleza, que de una manera especial se desarrolla a través de la historia de la humanidad. Como literato ocupa un lugar destacado al lado de Goethe y Schiller. Su estilo es lírico, florido, oratorio y brillante. Como filósofo merece atención sobre todo por su intento de hacer una filosofía de la historia, que en cierto modo continúa la de Vico y que ejercerá profundo influjo en Schelling y Hegel.

En su primera obra *Fragmentos sobre la nueva literatura alemana (Ueber die neuere deutsche Literatur*, 1767) aparece ya su concepto de evolución aplicado al lenguaje, el cual se desarrolla a la manera de un organismo viviente: infancia (signos de las pasiones y los sentimientos), juventud (edad poética, canto y poesía), madurez (poesía y desarrollo de la prosa), senectud (edad filosófica, Ilustración, en que la vida y la riqueza es sacrificada a la pedantería). *Florestas críticas (Kritische Wälder*, 1769) versa sobre temas estéticos, proponiendo un método de educación para los niños. *Tratado sobre el origen del lenguaje (Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, 1771), que ganó el premio de la Academia de Berlín. *Sobre la índole alemana y el arte (Von deutschen Art und Kunst*, 1773). En su libro *También una Filosofía de la Historia para la formación de la Humanidad (Auch eine Philosophie der Geschichte der Menscheit*, 1774) presenta su concepto de historia como una manifestación de la humanidad, que desarrolla sus posibilidades y su potencialidad en las etapas del proceso histórico. Consiste en un desarrollo biológico, semejante al de los organismos vivientes, los cuales conservan su unidad y su continuidad a través de la sucesión, de los cambios y transformaciones: 1.º Infancia (Oriente, historia de los patriarcas). 2.º Adolescencia (cultura egipcia y fenicia). 3.º Juventud (Grecia, que representa la edad de las artes, de la armonía, la curiosidad por saber, el patriotismo y la conquista de la libertad). 4.º Virilidad (Roma, austeridad, dominio y poder). 5.º Madurez (irrupción de los bárbaros, Edad Media). 6.º Senectud (Decadencia. Ilustración. La inteligencia, alejada de la naturaleza primitiva). Su valor científico no es muy grande, pero señala la ruptura de Herder con la historiografía de la Ilustración, que se complacía en presentar el pasado como una serie de etapas de progreso hasta culminar en la plenitud de su propio tiempo. Herder, por el contrario, opone un ideal de formación fundamentalmente ético, tal como se dio en la

antigüedad, a la instrucción enciclopédica, práctica y mecánica que descuidaba formar verdaderas personalidades y hombres libres. Su división y exposición de la historia carece de valor científico, y en esta obra quizá no pasa de una especie de cuadro irónico para encajar en él su crítica de la educación de los ilustrados. *Sobre el conocer y sentir del alma humana* (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, 1778). El hombre es una inteligencia servida por órganos. La psicología debe basarse en la fisiología.

Dios y la humanidad.—Las teorías de Herder sobre la filosofía de la historia y la educación dependen de su concepto del hombre, del mundo y de Dios. Después de la muerte de Spinoza, la filosofía de éste había caído en un olvido casi completo. Apenas se mencionaba su nombre más que con horror, como representante del ateísmo y el fatalismo. El interés volvió a revivir de pronto a propósito de la controversia entre Jacobi y Mendelsohn después de la muerte de Lessing. Herder intervino en ella con su libro *Dios, diálogos sobre el sistema de Spinoza* (*Gott, Gespräche über Spinozas System*, Gotha 1787). A diferencia de Jacobi, adopta una actitud favorable a Spinoza, a quien considera el más lógico de los filósofos. Niega que su sistema sea ateo, panteísta ni fatalista. Por el contrario, si se penetra en sus expresiones, se encuentra un profundo sentimiento de Dios, como realidad suprema y causa universal de todas las cosas (natura naturans, natura naturata). «Dios está todo en sus obras». «Yo no conozco un Dios extramundano» (den extramundanen Gott kenne ich nicht). Hay que ver a Dios todo entero en cada cosa y en cada punto de la creación. De aquí resulta un orden, una belleza y una armonía universal. Un Dios existente fuera del mundo contradice tanto el concepto de Dios como el concepto del mundo. El espacio y la personalidad no pueden ser atributos de un ser finito. Todo viene de Dios y todo está sujeto a la causalidad universal divina, mediante una necesidad racional. Por esto, todo es perfecto dentro del grado que le corresponde tanto en el orden físico como moral. Toda la realidad es una expresión del poder, la belleza y la bondad de Dios. Todo lo que es, es lo que puede ser en cada momento y en el lugar que le corresponde. Aunque seamos modos de la Sustancia infinita, no por eso perdemos nuestra individualidad, la cual consiste en el sentimiento y la conciencia de sí mismo. Un ser es tanto más individuo cuanto mayor es su grado de ser y de realidad, de vida y de energía para actuar sobre la totalidad. Cada individuo tiene un fin y una felicidad particular. Pero el conjunto de todos los individuos humanos constituye o se identifica con la humanidad (Humanität), la cual es el sujeto de la historia y está en eterno progreso mediante un conjunto de esfuerzos físicos, morales y políticos. El genio de la humanidad florece y se rejuvenece incesantemente a través de los pueblos, razas y generaciones (immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und ziehet palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter).

La filosofía de la historia.—Este fondo spinoziano panteísta se refleja en su filosofía de la historia, que Herder desarrolla en *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menscheit,* 1784-91, en veinte libros distribuidos en cuatro partes, aunque quedó una quinta sin publicar). Todas las cosas del mundo tienen una filosofía o una ciencia, ¿por qué no ha de tenerla también la historia de la humanidad, que es la que más de cerca nos toca a nosotros mismos? Esa filosofía no debe basarse en especulaciones abstractas ni metafísicas, desligadas de la naturaleza y la experiencia, sino en las intenciones de Dios, que aparecen esparcidas por la gran cadena de sus obras, en la naturaleza y en el mundo. Hay que seguir un método objetivo, empírico y experimental, basado en un examen libre y desapasionado de los hechos, interpretándolos sin teorías preconcebidas y abarcando la totalidad de la obra progresiva de la creación, desde sus manifestaciones materiales más humildes y groseras hasta las más sublimes del espíritu. Debe comprender el desarrollo completo de la humanidad en todos sus aspectos, no sólo políticos y religiosos, sino también físicos, biológicos, poéticos y culturales. En el presente está contenido el futuro: *Omne praesens gravidum est futuro.*

Para comprender el desarrollo de la humanidad es necesario encuadrarlo dentro de la totalidad del universo. Herder dedica la mayor parte del primer volumen a describir la cosmogonía o la formación y organización de la tierra como habitación del hombre y escenario de la historia. Modificando un poco la monadología de Leibniz, afirma que «el universo es un sistema de fuerzas que actúan orgánicamente. Toda organización es un conjunto de fuerzas vivas que sirven a una fuerza principal, según las leyes eternas de la sabiduría y la bondad». Hay en toda la naturaleza fuerzas orgánicas activas que actúan en distintos grados y una concatenación entre los acontecimientos tanto en el universo como en la historia. «La fuerza que piensa y obra en mí es según su naturaleza una fuerza tan eterna como la que sostiene los soles y las estrellas» *(Ideas* I p.7-8). Todo tiende a la perfección. «Perfección de una cosa no puede ser sino que ella sea lo que debe y puede ser». «Perfección de un individuo es, pues, que en la continuidad de su existencia sea o llegue a ser fiel a sí mismo; que use las fuerzas que la naturaleza le ha dado como patrimonio, y las haga fructificar lo más posible para sí y para otros». Hay una necesidad divina que lo gobierna todo a través de las formas mudables que revisten las cosas. En la naturaleza no hay reposo: todo es fuerza que actúa eternamente y se extiende y desarrolla con la acción. El primer impulso no procede de «cualidades ocultas», sino de la acción inmediata de Dios latente en la naturaleza.

Herder examina en primer lugar las fuerzas cósmicas que determinan el desarrollo del mundo y el «clima», o sea el conjunto de condiciones físicas y geográficas y el ambiente que de ellas resulta, en el cual se desarrolla la humanidad. La creación es una serie ascendente de potencias y de formas, vegetales y animales, cuyo grado

más elevado lo ocupa el hombre. Todos los seres—vegetales y animales—llegan a su forma actual a través de un proceso evolutivo, que Herder no se detiene a explicar. El hombre es la expresión más perfecta de la organización sobre la tierra. Hay en la naturaleza una fuerza vital que va ascendiendo a través de la escala de los géneros y especies, preparando la aparición del hombre, con un alma espiritual, racional y libre, dotado del don natural de la palabra. La cadena de los seres no es retrógrada ni se estaciona nunca. Las especies inferiores son como una pirámide escalonada, cuya cumbre es el hombre, el cual es un conjunto de facultades físicas y espirituales que deben desarrollarse por la formación. La naturaleza le dio la forma exterior, pero debe alcanzar su perfección interior por sus propios medios. «La balanza del bien y del mal, de lo falso y lo verdadero depende de él: él puede averiguar y debe elegir» (*Ideas* IV 4).

Pero dentro y en cada uno de los individuos está latente y presente la humanidad. El género humano es uno y constituye una unidad orgánica. La humanidad es una realidad inmanente en todos los individuos y todas las culturas, que se desarrolla y progresa a la manera de un organismo viviente. Es la manifestación de un espíritu universal (Welt-geist) esparcido en todas las partes y acciones del mundo. Pero el impulso no viene de ella misma, sino de Dios. La perfección del hombre consiste en desarrollar en sí mismo la humanidad, la cual es imagen y expresión del Creador. Es una potencialidad infinita de progreso, desarrollo y perfección. Herder considera el desarrollo de la humanidad dentro de todo el conjunto de factores y de circunstancias físicas, geográficas, de lugar, tiempo, clima, razas, lenguas, religión, filosofía, política y Estados. Los principios que rigen su desarrollo son: *a)* la humanidad fue siempre y en todos los lugares lo que pudo ser, según las circunstancias de los tiempos y lugares; *b)* la especie humana debe recorrer su carrera, cambiando de culturas y transformándose; *c)* el desarrollo de la humanidad es real, debajo de las circunstancias de lugar y tiempo; *d)* el desarrollo se realiza a la vez bajo las leyes de la bondad suprema, reguladora de los destinos humanos y del esfuerzo de los hombres, mediante la *tradición* y la *imitación;* el fin de la humanidad es llegar a su felicidad, fundada en la razón y la justicia.

Cada cultura se forma de una manera biológica, a semejanza de un organismo vivo, desarrollando un ciclo completo con el nacimiento, culminación y decadencia de los pueblos. Cada una tiene un centro de gravedad en que intervienen las fuerzas activas, cuya profundidad es lo que da solidez y estabilidad a las culturas. El ápice se alcanza cuando llega a su plenitud el equilibrio de las fuerzas, y la decadencia se inicia cuando se desplaza el centro de gravedad y el equilibrio se rompe.

Pero la vitalidad que encierra el hombre no puede desarrollarse plenamente en su breve permanencia sobre la tierra. Probablemente la humanidad presente no es más que un lazo de unión entre dos mundos. Es como un estado de preparación para otro estado futuro

superior, como un germen o el botón de una flor, que debe desarrollarse por completo en otro mundo.

Herder concede a la religión un puesto muy importante en el desarrollo histórico de la humanidad. Las ideas religiosas no son una invención ni una impostura de los sacerdotes y los reyes, ni nacieron de un sentimiento de miedo o de terror del hombre ante los fenómenos naturales, sino de la aspiración a explicarlos, buscando sus causas ocultas. La religión es la primera forma de cultura espiritual, «es la primera tradición y la más sagrada de la tierra» (*Ideas* IX 5). «La religión es la suprema humanidad y la flor más sublime del alma humana». La religión y la poesía nacieron juntas de la necesidad de interpretar los fenómenos de la naturaleza. El sentimiento religioso es anterior a la invención de los conceptos abstractos, y por él se eleva el hombre por encima de los animales. La religión brota espontáneamente en el espíritu del hombre. Las fuerzas divinas que actúan en la naturaleza son la causa de la *revelación*, que se manifiesta en el sentimiento del hombre antes de la razón.

En el tratado *De la religión, de los dogmas y las costumbres* (1798) critica el cristianismo luterano de su tiempo, oponiéndole una interpretación simbólica y ética. El cristianismo es la forma más pura y la expresión más perfecta de la religión de la humanidad. Su misión consiste en agrupar todos los pueblos en uno solo, formándolos a la vez para este mundo y para el futuro. Cristo es el Salvador espiritual de la humanidad, que quiso formar hombres-dioses. Pero la Iglesia actual está dominada por un anticristianismo que ha convertido las palabras de Cristo en dogmas especulativos y sus acciones simbólicas en procedimientos mágicos. Sin embargo, Herder confía en que al final llegará la victoria de Cristo. Son los temas que desarrolla en sus *Escritos cristianos* (1794-8), con un criterio puramente racionalista. La humanidad debe llegar a su perfección ideal por medio de la educación y formación de los individuos hasta alcanzar una moralidad libre, cuyo precepto fundamental será: «Lo que tú no quieres que otros te hagan, no se lo hagas tampoco a ellos; lo que deseas que ellos te hagan, hazlo tú también a ellos». Con este fin escribió *Cartas para el estímulo de la Humanidad* (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-97).

Se opuso al criticismo de su maestro Kant, combatiéndolo duramente en *Entendimiento y Experiencia, Razón y Lenguaje, una Metacrítica de la Razón Pura* (*Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik der reinen Vernunft*, 1799). Las formas *a priori*, las antinomias, la arquitectónica de la razón, no son más que juegos de palabras, monstruosidades lingüísticas y vanos fantasmas que se disipan con una crítica inspirada en el sentido común. No hay formas *a priori* de espacio y tiempo. Los juicios matemáticos no son sintéticos, sino analíticos y basados en el principio de identidad. La «cosa en sí» es un ente de razón. La filosofía crítica es una vergüenza nacional, que corrompe a la vez el espíritu y el lenguaje. Contra la *Crítica del juicio* escribió *Kalligone* (1800), donde expone

una teoría de la belleza (*Adrastea*, 1809). El espíritu universal es Dios mismo que habla por medio de la voz de los poetas y se manifiesta en la conciencia de los pueblos; por lo tanto, hay que buscarlo dentro del alma nacional y en el sentimiento cósmico de la poesía primitiva. Las doctrinas de Herder influyeron poderosamente en el movimiento del *Sturm und Drang*, en Goethe, Schiller y en el romanticismo. Muchas de sus ideas serán recogidas por Hegel en su filosofía de la historia.

CAPITULO XXXII

La Ilustración en España* e Italia

En las relaciones de España con la Ilustración vuelve a repetirse el hecho, esta vez más acentuado, de su falta de sincronismo con el movimiento cultural e ideológico de otros países europeos. La incorporación de España al humanismo fue tardía, pero fecunda y rica en valores positivos, no sólo en el campo artístico y literario, sino en todos los demás órdenes. Frente a la revolución protestante, España se erigió en campeón de la Contrarreforma. Pero tras siglo y medio de luchas, unidas al esfuerzo derrochado en la colonización americana, cayó desangrada, arruinada y sin fuerzas para oponerse a las consecuencias de orden ideológico que se fueron eslabonando en el pensamiento europeo. La sangría de sus hombres, la depresión económica (1605, 1680), la incapacidad de los gobernantes que rigieron sus destinos a lo largo del siglo XVII, el clima de derrota que predomina después de Rocroi (1643) y de la paz de Westfalia (1648), determinan una especie de

* **Bibliografía:** IRIARTE, J., *La filosofía española bajo el chiste volteriano:* RazFe 45 (1945) 57-71; LAFUENTE, V., *Historia de las Universidades de España* (Madrid, 1889) t.4; LAVERDE, G., *El tradicionalismo en España en el siglo XVIII:* Ensayos críticos de Filosofía e Instrucción Pública (Madrid 1868) p.470-86; MARAÑÓN, G., *Nuestro siglo XVIII y las Academias*, en *Vida e Historia* (Madrid, Espasa-Calpe, 1943 [3]) col. Austral n.185; MARTÍNEZ GÓMEZ, L., S. I., *Bosquejo de Historia de la Filosofía española*. Apéndice a la *Historia de la Filosofía* de G. HIRSCHBERGER (Barcelona 1956) II p.409ss; MÉNDEZ BEJARANO, D., *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX* (Madrid, s. f., 1926). MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *La filosofía española*. Selección e Introducción de C. LÁSCARIS COMNENO (Madrid, Rialp, 1955); ID., *Heterodoxos* l.6 c.3; MINDÁN MANERO, M., *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII:* RevFil 12 (Madrid 1953) 427-43; ID., *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII:* RevFil 18 (1959) 470-88; NÚÑEZ ARENAS, M., *L'Espagne des lumières au Romanticisme* (París 1963); PALACIO ATARD, V., *Los españoles de la Ilustración* (Madrid, Guadarrama, 1964); PÉREZ BUSTAMANTE, C., *El reinado de Fernando VI en el reformismo español del siglo XVIII:* RevUniv Madrid 3 (1954) 491-514; PÉREZ GOYENA, A., S. I., *La masonería en España durante la guerra de la Independencia:* RazFe 22 (1908) 413-428; PINTA LLORENTE, M. DE LA, *El sentido de la cultura española en el siglo XVIII e intelectuales de la época (aportaciones inéditas):* RevEstPol 68 (1953) 79-113; QUIROZ MARTÍNEZ, O. V., *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (México 1949); RODRÍGUEZ CASADO, V., *La revolución burguesa del XVIII español:* Arbor 18 (1951) 5-29; SÁNCHEZ DIANA, J. M., *Ensayo sobre el siglo XVIII español:* Theoria n.5-6 (1953) 62-76; ID., *Ideas españolas sobre la ciencia de la Historia en el siglo XVIII:* Theoria n.7-8 (1954) 51-64; SERRAILH, J., *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII[e] siècle* (París 1954); ID., *La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII* (México 1957).

marasmo colectivo que afecta también a sus manifestaciones culturales. La decadencia de España corre paralela en el orden económico, político, militar y cultural. Aumenta todavía más su repliegue y su aislamiento respecto de otros países europeos, adversarios suyos en el campo de batalla y en el de las ideas. Aun así, durante la primera mitad del siglo XVII, el nivel científico y literario se mantiene todavía a una altura digna, pero declina rápidamente en la segunda, coincidiendo con el auge de las nuevas ciencias y la nueva filosofía en Inglaterra y Francia. Las universidades decaen, y apenas subsiste más que una escolástica cada vez más empobrecida y anquilosada, ausente casi por completo a la gran renovación que se verificaba en otros países. No sólo en el campo de las ciencias naturales y exactas—matemáticas, astronomía, botánica, medicina, náutica—, que en el siglo anterior había tenido cultivadores eminentes que preparan el advenimiento de la nueva ciencia, sino incluso en la misma escolástica se pierde la vinculación con un pasado todavía muy próximo, y transcurren varios lustros de lamentable esterilidad, en que apenas cabe anotar unos cuantos nombres de escaso relieve. «Se vio ir eclipsando el brillo de la instrucción y literatura, de suerte que a principios de este siglo apenas le quedaba más que una confusa memoria de lo que había sido» [1].

En el último tercio del siglo XVII, todavía bajo el reinado de Carlos II, comienzan a apreciarse síntomas de renovación. Pero el contacto con la tradición española se había perdido, y la mirada de los pocos que entonces se interesaban por la ciencia se orienta hacia las nuevas corrientes de más allá de los Pirineos. La renovación no provino de las universidades, que se mantuvieron en una actitud cerrada y hostil a las novedades, no sólo en el campo de la teología y la filosofía, sino en el de la medicina y las matemáticas. Las corrientes renovadoras se desarrollan primero en las tertulias de casas particulares, anticipo de las Academias que se fundan en el siglo siguiente. Fueron notables en Madrid las que se reunían en casa del marqués de Mondéjar, el conde de Salvatierra, el duque de Montellano y el conde de Montehermoso. En 1687 llegó a la corte don Diego Mateo Zapata, y atestigua que existían «públicas célebres tertulias... que ilustraban... los hombres de más dignidad, representación y letras..., en cuya presencia se conferían los sistemas philosóphicos de Cartesio y Maignan» [2]. En Valencia, el grupo que se reunía en casa del

[1] SEMPERE Y GUARINOS, *Ensayo de una biblioteca española* (1785) I p.2.
[2] *Censura que precede a los Diálogos filosóficos de Alejandro de Avendaño.*

marqués de Villatorcas data de 1690. Otro menos numeroso, al que asistían Tosca y Corachán, se reunía en casa de Baltasar de Iñigo. De un grupo de médicos, cirujanos y farmacéuticos que se congregaba en Sevilla en casa de don Juan Muñoz de Peralta procede la «Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias», iniciada en 1697, cuyos estatutos fueron aprobados en 1700, en contra del dictamen de los médicos de la Universidad, que denunciaban en ella tendencias a «persuadir doctrinas modernas cartesianas, parafísicas..., cuyo fin parece ser pervertir la célebre de Aristóteles..., despreciando las de Hipócrates y Galeno» [3]. En esta misma ciudad se fundó en 1681 el Colegio de San Telmo para enseñanza de astronomía, matemáticas y náutica.

El advenimiento de la dinastía borbónica después de la guerra de Sucesión, tuvo como consecuencia natural el predominio de la influencia francesa. Pero hay que distinguir dos fases. En la primera no intervienen para nada las ideas típicas de la Ilustración, las cuales todavía no se habían definido ni cuajado en la Francia de Luis XIV ni de la Regencia. Las discusiones se mantienen puramente en el campo de las ciencias naturales, física, medicina y astronomía. Comienzan a tener aceptación y partidarios las teorías físicas de Bacon, Descartes, Gassendi, Maignan, así como las doctrinas médicas de Harvey y los partidarios de la medicina experimental. Unas y otras dan origen a acres polémicas con algunos escolásticos aferrados a un aristotelismo que creían tradicional y con algunos médicos partidarios de Galeno e Hipócrates, pero sin rozar para nada el campo dogmático, en que tanto unos como otros coinciden en un catolicismo dentro de la más estricta ortodoxia. La contraposición entre antiguos y *novatores* o *neotéricos*, afecta solamente a sus respectivas actitudes respecto de las ciencias naturales, pero sin entrar todavía en juego otras partes de la filosofía, y menos los temas propios de la Ilustración.

Este espíritu de reacción contra una escolástica que no había sabido renovarse ni ponerse al día en sus métodos ni asimilar lo que había de aprovechable en las nuevas corrientes físicas y matemáticas, y al mismo tiempo de simpatía, admiración y apertura, ciertamente un poco ingenua, hacia la cultura francesa, tiene su principal representante en el P. Feijoo, si bien cuando éste entra en escena, a sus cincuenta años, otros le habían precedido anticipándose a tomar partido en favor de

[3] J. G. García Romero, *Triunfo de la Regia Sociedad hispalense* (Sevilla 1731); F. de las Barras de Aragón, *La Regia Sociedad de Medicina y Ciencias de Sevilla*: Boletín de la Univ. de Madrid (1930); Jovellanos, *Informe sobre la Sociedad médica de Sevilla*, en *Obras*: BAE, Rivadeneyra (1858) p.279ss.

una renovación de los métodos en las ciencias experimentales. En las universidades preponderaban la teología y la jurisprudencia y se cultivaba también la medicina a la manera antigua de Hipócrates y Galeno, pero había siete cátedras llamadas «raras» (cirugía, música, astrología, retórica, gramática, griego, hebreo) para las cuales era difícil hallar profesores por carencia de preparación y por falta de interés en los alumnos. Como testimonio, no del todo exacto, puede valer el de Torres Villarroel, el cual afirma en 1726: «Sabía que estaba en la tierra de los ciegos, porque padeció entonces España una oscuridad tan afrentosa, que en estudio alguno, colegio ni universidad de sus ciudades, había un hombre que pudiera encender un candil para buscar los elementos de estas ciencias. Hallé en esta Madre de la sabiduría a este desgraciado estudio sin reputación, sin séquito y en un abandono terrible». Decimos que no es del todo exacto, pues el *Piscator* salmantino debía saber que por entonces existía en Valencia un matemático insigne, que era el P. Tosca, un astrónomo como Vicente Mut, y otro gran matemático, Antonio Hugo de Omerique, que escribió un *Análysis geométrica* (Cádiz 1698). Federico de Onís ha hecho notar que la conciencia de la miseria intelectual de España en su tiempo se despierta en Torres Villarroel de su contacto con las realidades nacionales, mientras que en Feijoo nace de su conocimiento de la cultura de otros países por la lectura de libros extranjeros [4].

Dentro de la postración de las universidades oficiales, contribuyeron a levantar el espíritu científico la creación de la Biblioteca Nacional en 1712, de la Real Academia de la Lengua Española en 1714, la de Medicina en 1734, la de la Historia en 1738, la Academia de Nobles y Bellas Artes de San Fernando en 1752, así como otros centros y sociedades particulares. Después de la segunda mitad del siglo se repetirán los intentos de reforma de las universidades, aunque con escasos resultados. En 1771 se hizo una reforma de la universidad, y se establecieron cátedras de astronomía, matemáticas «sublimes» y física experimental y química. No obstante, los resultados de momento fueron escasos. En 1774 todavía podía escribir don Tomás de Iriarte a su amigo José Cadalso:

¡Qué mal, qué mal penetras,
Oh mi Dalmiro, el lamentable estado
De la sabiduría en esta corte,
Dos siglos ha maestra de las ciencias,
Y en el nuestro aprendiz de las del Norte! [5].

[4] *Vida de D. Diego de Torres Villarroel*, ed. «La Lectura» (Madrid 1912) p.XVIII-XIX.
[5] Epístola primera: BAE, Rivadeneyra, 63 c.23b.

Para bien o para mal—más para lo segundo—, el siglo XVIII es el que marca la orientación y plantea los problemas con que tendrá que enfrentarse la España posterior. La unidad interna de espíritu y de acción que en el siglo XVI había agrupado los esfuerzos de todos contra adversarios exteriores, se convierte en el XVIII en escisión, primero científica, y después política y religiosa entre los mismos españoles, que se disgregan y enfrentan unos con otros en antagonismos que se prolongarán en facciones irreconciliables a lo largo del siglo siguiente.

Controversias sobre física y medicina.—En el primer tercio del siglo XVIII se desarrollan dos ruidosas controversias, una sobre física y otra sobre medicina, de escaso valor científico, pero que tienen el interés de testimonio del cambio de mentalidad y del choque del espíritu de apertura hacia las nuevas tendencias en el campo de las ciencias naturales y biológicas contra los representantes de las doctrinas escolásticas reputadas como tradicionales. En ambas, el lenguaje adquiere tonos muy vivos, dejando mucho que desear en cortesía y degenerando en insultos, con frecuencia soeces. Los partidarios de la nueva filosofía tratan a los adversarios de anticuados y cerrados y les recriminan su aristotelismo trasnochado y las sutilezas y vacuidades de su lógica. «Esto de filosofía se mira como una nueva secta a que se han de cerrar los ojos y el entendimiento..., nos quebramos las cabezas y hundimos con gritos las aulas, sobre si el ente es unívoco o análogo, sobre si trascienden las diferencias, sobre si la relación se distingue del fundamento». «En cuanto a los sistemas nuevos, confesamos que son unas voluntarias hipótesis; pero en este defecto son y serán infinitamente más útiles, fuera de las cátedras, que el aristotelismo, porque han dado la ocasión de innumerables observaciones y conocimiento de las cosas naturales. El aristotelismo es un arenal que no fructifica cosa alguna; antes bien, ha sido causa de que en todos los siglos pasados se esterilizasen tan infinito número de almas aplicadas a sus abstractos, a reserva de que ha servido a la teología escolástica o le han hecho servir por los motivos que constan a los eruditos» [6]. Por su parte, los escolásticos no se quedan atrás. Serrada, en la censura a los *Diálogos*, de Palanco, dice que hay que guardarse de la nueva filosofía como de una guerra perniciosa, como de una disimulada Escila, de una quimera que vomita fuego, como de una úlcera traidora para la fe, como de una hidra venenosa, como noche sin luna, como un escorpión guardado en el pecho, como mala raíz, como peor sarmiento, montón informe de palabras y ausencia absoluta de verdad [7].

La apertura hacia las nuevas tendencias en física y matemáticas puede apreciarse ya en JUAN CARAMUEL († 1682), que mantuvo co-

[6] *Diario de los Literatos de España* VI p.98-99.

[7] M. MINDÁN, *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII*: RevFil Madrid 12 (1953) 440.

rrespondencia con Descartes, Gassendi y el P. Kircher [8]. Califica la filosofía aristotélica de «quernea et rustica». «No se cree a los ojos por no descreer de Aristóteles». En la dedicatoria de su *Rationalis et realis philosophia* declara: «Instituo novam academiam contra Aristotelicam». Una orientación semejante, aunque más prudente y moderada, representa el jesuita valenciano JOSÉ ZARAGOZA († 1679), notable matemático y astrónomo, autor de una *Aritmética universal* (1669) y de un tratado sobre la *Esphera en común celeste y terráquea* (1675).

La polémica sobre las doctrinas atomistas o corpusculistas surgió entre los hermanos de hábito españoles del mínimo P. Maignan. El P. FRANCISCO PALANCO († 1720), natural de Campo Real, obispo de Jaén, las había criticado ya en su *Cursus philosophicus iuxta miram Angelici Praeceptoris doctrinam digestus* (Madrid, I, 1695; II, 1696; III, 1697, reeditado en 1705-1718). En 1714 añadió un *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas*, en que combate expresamente a Descartes, pero extendiendo su refutación a todos los atomistas, y de manera especial a los seguidores de las teorías de Maignan. Los *novatores*, como los llama el P. Palanco, centran sus ataques contra la física escolástico-aristotélica, dejando a salvo las restantes partes de la filosofía. Sus innovaciones consisten en rechazar el concepto de pura potencialidad de la materia prima, las formas sustanciales y accidentales, las cualidades ocultas, el horror al vacío, sustituyéndolos por una física corpuscular en que unos siguen a Gassendi (atomismo homogéneo), otros a Maignan (atomismo heterogéneo) y pocos o ninguno a Descartes (torbellinos). La alusión fue recogida por los corpusculistas españoles. Diego Mateo Zapata († 1738) envió un ejemplar al P. Juan Saguens, el cual replicó con su *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis Rev. P. Francisci Palanco* (Toulouse 1715). Animados por este refuerzo, los maignanistas españoles se animaron a intervenir en la contienda. El P. JUAN DE NÁJERA, mínimo, natural de Sevilla, bajo el seudónimo de «Alejandro de Avendaño» publicó *Diálogos philosóphicos en defensa del atomismo y respuesta a las impugnaciones aristotélicas del R. P. M. Francisco Palanco* (Madrid 1716). Iban precedidos de una larga censura de Zapata, en la cual se declara admirador de Descartes, pero protesta que no es cartesiano, sino maignanista. A favor de Palanco entró en liza el doctor JUAN MARTÍN DE LESSACA, profesor en Alcalá, con su libro *Formas ilustradas a la luz de la razón, con que se responde a los Diálogos de Don Alejandro de Avendaño y a la Censura del Doctor Don Diego Mateo Zapata* (1717). Tres años tardó en contestar Juan de Nájera, y esta vez lo hizo con su propio nombre, publicando *Maignanus redivivus, sive de vera quidditate Accidentium manentium in Eucharistia, iuxta novo-antiquam Maignani doctrinam* (Toulouse 1720). Lessaca volvió a insistir con su *Colirio philosóphico aristotélico thomístico con un*

[8] R. CEÑAL, S. I., *Juan Caramuel. Su epistolario con Atanasio Kircher*: RevFil Madrid 12 (1953) 101-147.

discurso philosóphico médico en respuesta de otro (Madrid 1724). Zapata intervino a su vez con su *Ocaso de las formas aristotélicas, que pretendió ilustrar a la luz de la razón el doctor Don Juan Martín de Lessaca*, escrito en 1725, pero cuya publicación se retrasó hasta 1745, quizá por el proceso de judaizante a que fue sometido su autor por la Inquisición de Cuenca [9]. Años después, Juan de Nájera cambió de opinión, retractándose en sus *Desengaños philosóphicos... en que se reducen los nuevos sistemas philosóphicos, excepto el cartesiano, a el aristotélico de las Escuelas, por la clave de la famosa distinción de potencia y acto... en que se concluye que la philosophia de las Escuelas obtiene de justicia la primacía* (Sevilla 1737).—El jerónimo P. VICENTE LANGA († 1759) combate el cartesianismo y el atomismo de Gassendi y Maignan en el mismo sentido que Palanco y Lessaca, en un apéndice que añadió al *Artium Cursus* del P. Buenaventura de San Agustín, titulado *Contra novam Cartesii et atomistarum doctrinam* (1739).

Adoptaron el atomismo: MIGUEL JIMÉNEZ DE MELERO, en su *Tractatus de generatione et corruptione* (Sevilla 1706). GABRIEL ALVAREZ DE TOLEDO Y PELLICER, poeta y bibliotecario del rey, escribió una *Historia de la Iglesia y del mundo* (1713) en que expone los primeros capítulos del Génesis conforme a la física cartesiana y corpuscular [10]. El presbítero ANTONIO DE RON es un admirador del empirismo baconiano. El también presbítero EUGENIO NICOLÁS DE GUZMÁN escribió un *Diamantino escudo atomístico*, a propósito del *Ocaso de las formas aristotélicas* de Zapata, defendiendo el atomismo gassendista.

Terció en la controversia, un poco tardíamente, el P. FRANCISCO ISLA en su *Fray Gerundio de Campazas* (1757), tomando partido a favor de la física aristotélica y haciendo notar la poca consistencia de las nuevas teorías físicas [11]. Sus frases, de estilo un poco hiriente, dieron lugar a una fuerte réplica del conde de Peñaflorida en el folleto titulado *Los Aldeanos críticos* [12], que envió al P. Isla, y a los que siguió

[9] M. MINDÁN, *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII*: RevFil Madrid 18 (1959) 477.

[10] «La materia del mundo sensible era en el principio una masa confusa de imperceptibles cuerpecillos que fueron término primitivo de la acción creativa de la sustancia material. Eran éstos diferentes en sus figuras; por ellas, mediante el movimiento, capaces de formar los mixtos que habían de contener esta fábrica tan variada como hermosa» (p.12.)

[11] «Aquí se descalzaba de risa el bueno del beneficiado, porque decía que, a excepción de tal o cual fruslería de poca consideración, tan en ayunas se estaba el mundo de las verdaderas causas de casi todos los efectos de la naturaleza con la física de Descartes, de Newton y de Gassendo como con la de Aristóteles; y que para él tan inconcebibles eran los torbellinos o turbillones y materia etérea del primero como la materia prima y las formas sustanciales del último, protestando que ni con una ni con otra explicación veía gota... La aristotélica siquiera ya dice una verdad de Perogrullo, con la cual modestamente viene a confesar su ignorancia; mas la de nuestros físicos a la Chamberí, entre un gran follaje de palabras, sólo nos vende unas purísimas arbitrariedades» (*Fray Gerundio* II 6,3-4).

[12] *Los Aldeanos críticos, o Cartas críticas sobre lo que se verá, dadas a luz por Don Roque Antonio de Cogollor, quien las dedica al príncipe de los peripatéticos Don Aristóteles de Estagira, impreso en Evora año de* 1758. Las dedica: «Al vetustísimo, calvísimo, arrugadísimo, tremulísimo, carcuesísimo, carriquísimo, gangosísimo y evaporadísimo señor, el señor Don Aristóteles de Estagira, príncipe de los Peripatos, margrave de Antiperistasis, duque de las Formas sustanciales, conde de Antipatías, marqués de Accidentes, barón de las Algarabías, vizconde de los Plenistas, señor de los lugares de Tembleque, Potrilea y Villavieja, capitán general de los flatulentos ejércitos de las cualidades ocultas y alcalde mayor perpetuo de su praeadamítico mundo». Imitando el estilo gerundiano, le dispara esta dedicatoria: «Vetustísimo señor: No

una correspondencia en tonos bastante vivos que acabó haciendo las paces.

La antigua división de los médicos en latinistas, o de facultad, y romancistas, que no habían cursado en universidades ni adquirido grados superiores, cuya profesión solía ir vinculada al oficio de barbero, se agrava en el siglo XVII, convirtiéndose en una escisión entre los partidarios de la medicina teórica y libresca, basada en los textos clásicos de Hipócrates y Galeno, y los de la práctica, experimental o «espargírica», abierta a las nuevas corrientes y descubrimientos, en concreto el de la circulación de la sangre. La actitud antiaristotélica aparece ya en los médicos portugueses LUIS RODRÍGUEZ DE PEDROSA († 1673) e ISAAC CARDOSO († 1680), pero en el fondo siguen siendo escolásticos. La renovación va vinculada al médico italiano afincado en España JUAN BAUTISTA JUANINI, o Giovannini (1636-91), autor de un *Discurso político y physico, que muestra los movimientos y efectos que produce la fermentación y materias nitrosas* (1679) y de una *Nueva Idea Physica Natural demostrativa* (1685). «La obra de Juanini constituye la primera manifestación pública del movimiento renovador de los saberes químicos, biológicos y médicos en nuestro país» [13]. JUAN DE CABRIADA publicó en un sentido semejante su *Carta filosófico-médico-chymica* (1687), contra la cual escribió el médico murciano Diego Mateo Zapata *Verdadera apología en defensa de la verdadera medicina racional filosófica*, en la cual se manifiesta galenista, pero después se convirtió a las nuevas «doctrinas químicas y filosóficas que llaman experimentales», y fue presidente de la Regia Sociedad de Sevilla en 1702.

La controversia estalló a propósito de un libro del médico madrileño MARTÍN MARTÍNEZ (1684-1734), titulado *Medicina sceptica y cirugia moderna con un tratado de operaciones quirúrgicas* (Madrid 1722) [14]. El escepticismo del doctor Martínez no es el absoluto de Sexto Empírico, sino el relativo, referente a los conocimientos que pueden obtenerse en el campo de las ciencias físicas, y en concreto de la medicina [15]. Adopta el método experimental y califica la escolás-

se atrabilice V. V. de que ante vuestras arrebólicas aras se holocausten mis incoantes producciones, para que, metamorfoseadas en categoremáticas exhalaciones, escalen la antiperistática región del fuego. Inadecuadamente propenso por una simpática cualidad que me predetermina *in acto secundo* a recurrir bajo la sustancialísima forma cadavérica concomitada de una insustancialísima caterva de accidentes universales *a parte rei* por ser aptos *esse in multis univoce et divissim*... solicito su pavorosa influencia para lograr una conglomerada beatitud en los undosos y encrespados antros de vuestros pirofilacios, donde los tendré por tan seguros como si me los viera en los cacuminosos coluros del Pindo. Vuestro más adherente, inherente y coherente servidor» (BAE t.15 p.367).

[13] J. M. LÓPEZ PIÑERO, *La introducción de la ciencia moderna en España*: RevOcc 2.ª n.35 (Madrid 1966) p.146.

[14] Es autor de otras muchas obras: *Noches anatómicas o Anatomia compendiosa* (Madrid 1716, 1750), *Anatomia completa del hombre* (Madrid 1728, 1775), *Philosophia scéptica, extracto de la Physica antigua y moderna* (M. 1730, 1750), *Juicio final de la Astrologia, en defensa del Teatro critico universal* (Madrid s. f.).

[15] Refiriéndose a Descartes, dice: «Con mucha razón los Scépticos despreciamos estas Físicas ideales, que no se fundan en observación y experiencia como inútiles para adelantar las Ciencias naturales... Estos no son más que ingeniosos delirios». Por el contrario pondera al «insigne Francisco Bacón de Verulamio, el hombre, entre los Naturalistas, de mejores entrañas y talentos que ha parido la naturaleza, y a quien deben el aumento que hoy tienen todas las Artes naturales» (*Carta defensiva* sobre el primer tomo del *Teatro crítico*, en *Obras* de Feijoo [Madrid 1779] t.2 p.322.333; FEIJOO, *Apología del scepticismo médico. Ilustración apologética*, en *Obras* [Madrid, Ibarra, 1777] t.8 p.203ss).

tica de contenciosa y vociferante. Fue impugnado por Bernardo López de Araújo y Azcárraga en su libro *Centinela médico-aristotélica contra scéticos, en la qual se declara ser más segura y firme la doctrina que se enseña en las universidades españolas y los graves inconvenientes que se siguen de la secta scéptica pyrrhónica* (Madrid 1725). El P. Feijoo había guardado un cauto silencio en la primera controversia, aunque adopta una actitud ecléctica, favorable a la «filosofía nueva», pero esta vez salió en defensa de su amigo Martínez con su primer libro: *Aprobación apologética del scepticismo médico del doctor don Martín Martínez* (Oviedo 1725), donde lo califica de hombre de «sutilísimo ingenio, solidísimo juicio y admirable erudición», haciendo notar que su escepticismo—que comparte—se refiere tan sólo al campo de las ciencias físicas. Un año después apareció el primer tomo del *Teatro crítico*, en que Feijoo trata temas de medicina. Su amigo Martínez le correspondió con una *Carta defensiva que sobre el primer tomo del Teatro crítico*, etc. (Madrid 1726). Con esto se generalizó la polémica entre los defensores de la medicina galénica y la experimental, cruzándose de una y otra parte una nube de escritos entre 1726 y 1727, en general de tono muy violento. Su interés científico es casi nulo, pero lo tienen como testimonio de un estado de ánimo y del choque entre los aferrados a las posiciones antiguas y los defensores de nuevos horizontes, que en realidad en aquellos momentos eran todavía muy reducidos. Baste una ligera mención de los que tomaron partido en pro o en contra de la actitud que representaban Martínez y Feijoo. Pedro Aquenza escribió *Breves apuntamientos en defensa de la Medicina de los Médicos contra el Theatro Crítico Universal* (1726), al cual contestó Francisco Suárez de Ribera con un *Templador médico de la furia vulgar* (1726), en que defiende a Martínez y Feijoo, al mismo tiempo que hace algunas observaciones acerca del segundo. Contestó el P. Feijoo con una *Respuesta a los doctores Martínez, Aquenza y Ribera* (1726). Ribera se dio por satisfecho en un folleto titulado *Medicina cortesana satisfactoria... que consagra al Infante Dios, máximo médico de almas y cuerpos* (1726). El mismo Ribera escribió *Teatro de la salud o experimentos médicos* (Madrid 1726) y *Escuela médica convincente, triumphante, scéptica, dogmática, hija legítima de la experiencia y razón* (1727). Contra Martínez escribieron Francisco Antonio Solís y Herrera: *Destierro de fantasías y caritativas advertencias* (Salamanca 1727), y Torres Villarroel: *Postdatas de Torres a Martínez* (1726). En contra escribieron también: José Angel Conde: *El médico común, en defensa de la Medicina y sus profesores* (1727), Francisco Lloret y Martí: *Apología de la Medicina y sus doctos profesores contra los críticos, y defensa de la doctrina de Hipócrates y Galeno contra los errores vulgares* (1726), Francisco García Cabero: *Templador veterinario de la furia vulgar* (1727), al que contestó Antonio Fonlazo de Arenyz: *Desagravio de la Medicina y fuga de las sombras* (1727). Algunos recurren nada menos que a la Sagrada Escritura para demostrar la certeza infalible de la medicina. Así, Ignacio

García Ros: *Medicina vindicata, discursus apologeticus nobilissimae, necessariae, omnibusque titulis commendabilis scientiae medicae* (1727). Francisco Sueyras: *Thesoro phisico, médico theológico, hallado en las verdades infalibles de la Sagrada Escritura*. José Dorado: *Manifiesto precautorio médico en defensa de la Medicina y Médicos* (Oviedo 1727), al que contestó Feijoo con *Respuesta al discurso fisiológico-medico del doctor don Francisco Dorado* (1727). López de Araújo y Azcárraga atacó a Feijoo con su *Residencia médico cristiana en honor de la medicina, lustre de los profesores y desengaño del vulgo, quien inducido a desconfianza del médico y sus remedios por la perjudicial doctrina del Theatro, puede caer fácilmente en graves y supersticiosos errores* (Madrid 1727). Le replicó un folleto anónimo (¿P. José Francisco Isla?): *El Tapa boca. Papel respondiendo a otro con que el doctor Araújo criticó los discursos del reverendísimo Feijoo sobre la Medicina* (1727). Más tarde intervino en la contienda Juan Martín de Lessaca, con su *Apología escolástica en defensa de las universidades de España, contra la medicina escéptica del doctor Martínez* (1729). Le contestó Feijoo con un *Apéndice contra el doctor Lesaca*. Este replicó con una *Defensa de la Apología escolástica*, a la que volvió a contestar Martínez con una *Apología contra la del doctor Lesaca* (Madrid 1730) [16]. El médico Antonio María Herrero (1714-67) impugnó a la vez a Losada, Tosca, Martínez y Feijoo en su *Physica moderna, experimental y systemática* (Madrid 1738). Poco es lo que en todos estos escritos hay de aprovechable, fuera de su significación como indicios de un cambio profundo de mentalidad en el orden de las ciencias experimentales.

Eclecticismo.—Es una actitud muy difundida entre muchos que, aun estimando las doctrinas antiguas, las consideran insuficientes en física y tratan de completarlas o sustituirlas por las nuevas teorías corpusculistas de Gassendi o Maignan. Es importante el grupo de Valencia. Jaime Servera († 1722), autor de una *Metaphysicologica, seu Disputationes in Logicam et Metaphysicam iuxta methodum valentinam distributae*, en el fondo se mantiene dentro de la escolástica. Define la sustancia «ens per se, quia est independens a subiecto». Pero se inclina a Maignan, negando las formas sustanciales materiales independientes del sujeto que las sustenta. Niega la distinción real de la cantidad respecto de la sustancia material y para explicar la Eucaristía acude a las «especies intencionales».—Tomás Vicente Tosca (1651-1723), del Oratorio de San Felipe Neri. Eminente matemático. Compuso un *Compendio Mathemático en que se contienen todas las materias principales de las ciencias que tratan de la cantidad*, 9 vols. (Valencia 1757³). En filosofía adopta una actitud independiente, claramente inclinada en física al mecanicismo y atomismo de Gassendi. Escribió un compendio de filosofía en cinco volúmenes, en que predominan las materias referentes a la física: *Compendium philosophicum praecipuas Philosophiae partes complectens, nempe Rationalem, Naturalem et*

[16] A. Millares Carlo, *Teatro crítico universal*, ed. «La Lectura» (Madrid 1923) p.63-70.

Transnaturalem, sive Logicam, Physicam et Metaphysicam (1721). «Hoy día aparecen hasta el cansancio libros que persiguen hasta las últimas cimas del ente de razón, sumergiéndose en el estudio de las cosas posibles y pasando de largo ante la naturaleza y las causas de los admirables hechos que diariamente ocurren ante los ojos». «¿A qué autor seguiré yo al tratar de las cosas naturales? A ninguno enteramente, sino más bien a todos, en aquellas cosas, sin embargo, que ni la fe católica, ni la razón, ni la experiencia parezca contradecir». Admite un atomismo homogéneo semejante al de Gassendi. Niega la distinción de los accidentes físicos respecto de la sustancia. Reduce las cualidades a efectos mecánicos. Niega las formas sustanciales y solamente admite como tal el alma racional humana. Sustituye la teoría de las especies intencionales de Maignan por las especies «objetivas». Admite el argumento de San Anselmo para probar la existencia de Dios. Escribió además: *Apparatus philosophicus, sive Encyclopaedia omnium scientiarum, de scibili in communi pertractans*.—Su discípulo JUAN BAUTISTA BERNI († 1738) escribió *Philosophia Racional, Natural, Metaphysica y Moral* (Valencia 1736) e introdujo las doctrinas de Tosca en la Universidad de Valencia.—JUAN BAUTISTA CORACHÁN († 1741) es autor de unos *Rudimentos filosóficos, o idea de una filosofía muy fácil de aprender, Avisos del Parnaso* (1690), *Arithmética demonstrada theórico práctica para lo mathemático y mercantil* (Barcelona 1699).—GREGORIO MAYÁNS Y SISCAR (1694-1781), el «Néstor de los literatos de España» (Voltaire), fue director de la Academia de Valencia. Editó las obras de Vives y escribió unas *Institutiones philosophiae moralis* (1777) para completar el compendio de Tosca. Adopta una actitud humanista y ecléctica, calificando a los escolásticos de pestilentísimos aborrecedores de todas las ciencias. Prefiere una filosofía práctica, «que es conocida y confirmada con experimentos y que es útil para la vida civil» [17].—MANUEL BERNARDO DE RIVERA escribió unas *Instituciones filosóficas* en sentido ecléctico.—JUAN BAUTISTA MUÑOZ († 1799) es un humanista adversario de la escolástica. Editó y antepuso un prólogo a la *Lógica* de Verney (Valencia 1769), aunque más tarde escribió un *Juicio del tratado de la educación* contra el *Saggio di educazione claustrale* del benedictino italiano Cesáreo Pozzi [18]. Su eclecticismo se manifiesta en sus obras: *De recto philosophiae recentis in Theologia usu dissertatio* (1767) y *De bonis et malis peripateticis* (1768). Se distinguió como americanista y se le encomendó traducir al español la *Historia de América* de Robertson.—Más moderado es el eclecticismo del aragonés ANDRÉS PIQUER Y ARRUFAT (1711-72), médico de cámara de Fernando VI y Carlos III, que sigue una orientación semejante a la de Vives. Escribió: *Institutiones medicae ad usum scholae valentinae. Medicina vetus et nova secundis curis retracta et aucta*. Compuso además *Física moderna racional y experimental* (1745). *Lógica moderna o arte de hallar la verdad y perfec-*

[17] Biografía del P. Tosca, en el *Compendio de Filosofía*.

[18] C. POZZI, *Saggio di educazione claustrale per li giovanni, che entrano nei Noviziati Religiosi, accomodato alli tempi presenti* (Madrid, Sancha, 1778).

cionar la razón (1747). *Philosophia moral para la juventud española* (Madrid 1755). *Discurso sobre el uso de la lógica en la teología. Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de Religión, para la juventud española* (1757). *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768). Piensa que «la verdad no está vinculada a un solo sistema filosófico», y entiende por filosofía ecléctica «un modo de filosofar en que el entendimiento no se dedica ni se empeña en seguir a un filósofo, formando sistema de su secta, sino que toma de todos aquello que en cada uno de ellos le parece verdadero». Por esto la filosofía es una obra colectiva de muchos y no de uno solo, como pretendía Descartes. Como principio pedagógico establece que es conveniente que los jóvenes comiencen por formarse en la filosofía escolástica y después vean «toda suerte de filosofías», a fin de escoger las verdades que en ellas hallaren para ilustrar las de la religión [19]. «El eclecticismo es necesario en la filosofía y demás ciencias humanas; pero de la teología debe apartarse siempre, porque los certísimos principios de la Escritura y Tradición, en que ha de fundarse, no dan lugar al teólogo, como tal, para hacerse ecléctico» [20]. En medicina opina que hay que conservar lo antiguo (Hipócrates, Galeno, Aristóteles), pero completándolo con lo moderno y acentuando el carácter práctico de la filosofía, especialmente la lógica y la moral. En física rechaza el hilemorfismo y acepta el atomismo de Gassendi, inclinándose a un cierto mecanicismo, si bien reconoce que los animales brutos están dotados de potencia sensitiva e imaginativa. Contra el discurso de Piquer sobre la aplicación de la filosofía en asuntos de religión escribió el P. VICENTE CALATAYUD († 1771), oratoriano, una serie de doce pesadísimas *Cartas eruditas por la preferencia de la Philosophia aristotélica para los estudios de religión* (Valencia 1758-1760). Su criterio puede apreciarse por el siguiente párrafo: «Mi dictamen, pues, ha sido siempre leer con mucha cautela los Autores Estrangeros, esto es, Hereges (y aun Gentiles, que se tienen por menos perniciosos) no sólo quando tratan de Religión, o puntos que pueden pertenecer a ella: sino también de ciencias inferiores... En fin, yo considero que las verdades que dicen los Hereges, por exemplo en la Filosofía, y Medicina, son frutos de Herege enxerto en Filósofo; y todos sabemos que los frutos del enxerto siempre saben al tronco o árbol en

[19] «No sólo es conducente, sino utilísimo, que la juventud que haya de dedicarse al estudio de la religión aprenda primero la Filosofía aristotélica que se enseña en las escuelas, y vea el modo justo con que se aplica a las cosas teológicas... Mas una vez enterada de estos principios que le sirven de base, conveniente puede ser también que vea toda suerte de Filosofías y escoja las verdades que hallare en ellas, para ilustrar las de la religión, porque, además de que la verdad no está vinculada a un sistema filosófico, podrá así combatir más fácilmente los errores de cualquiera Filosofía que de ésta dimane o con quien tenga manifiesta conexión» (*Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de religión*, prólogo).

[20] *Lógica* (Madrid, Ibarra, 1771²) introducción p.XXXVIII. Sobre la *Lógica* de Verney dice lo siguiente: «Sigue las pisadas del Genuense, con quien tenía comunicación, de manera que en el método, asuntos, materias y modo de tratarlas son muy semejantes, bien que con la diferencia de que el Genuense muestra estar más instruído en la antigüedad que Vernei. Nada nuevo hay en esta *Lógica* voluminosa..., no hubo otro trabajo que el de copiar a otros modernos que han hecho lo mismo» (p XXXIX). En cuanto a la suya, declara: «Considerando que la única y verdadera Lógica es la de Aristóteles, he procurado hacer el principal fondo de la mía aristotélico».

que se puso el enxerto... De todo lo qual infiero la cautela con que se deven leer semejantes libros» (p.8-9). Es autor también de una *Teología escolástico-mística y dogmática* 5 vols. (Valencia 1758).

A mediados del siglo el «eclecticismo» acentúa cada vez más sus notas como un movimiento caracterizado por su proclamación de la libertad de pensar frente a toda autoridad, especialmente la de Aristóteles, por la repulsa de la escolástica y su adhesión a la filosofía «moderna», representada entonces por Descartes, Gassendi, Locke, Newton o Genovesi. A esta fase responden las *Cartas aristotélicas* del P. Francisco Alvarado, el «Filósofo Rancio», compuestas entre 1786-7 con ocasión de un choque con algunos representantes del eclecticismo en Sevilla. Bajo su tono irónico y burlón se deja ver perfectamente la gravedad del encuentro entre dos corrientes—antigua y moderna—, que irá en aumento hasta finales del siglo [21].

Escepticismo.—Algunos, como el doctor Martínez *(Filosofía escéptica, Medicina escéptica)* y el P. Feijoo, declaran hacer profesión de escepticismo. Pero no lo entienden en el sentido pirrónico de duda universal, sino simplemente como una prudente actitud de cautela, de reserva mental y de retención del juicio ante la incertidumbre de las ciencias físicas, y en concreto de la medicina. Así aparece en este párrafo de ANTONIO SEBASTIÁN CORTÉS: «Flójese la rienda al raciocinio, póngase en libertad al discurso, dése lugar a la duda, llámense a examen los axiomas, y pesando sin adhesión las alegaciones de unos y otros partidarios, pronúnciese la sentencia en favor de las verosimilitud, reservándose el derecho de revocarla luego que se presente acreedor de mejor acción» [22]. Hay más retórica que verdadero escepticismo en esta carta de ANTONIO DONGO al gassendista Pedro Miranda Elizalde, al enviarle los Diálogos de Avendaño: «La filosofía es una deidad cuya religión, cuyo templo, cuyas aras, cuyo simulacro y cuyo culto son, en mi sentir, solamente su nombre, y la supersticiosa majestad de los velos, que fingiendo que la esconden, la fingen, y suponiendo que la manifiestan, la esconden...; tengo mejores fundamentos para creer que no se sabe lo que se presume que enseña la filosofía y que la filosofía no puede enseñar lo que se desea saber por medio suyo».—El deán MANUEL MARTÍ Y ZARAGOZA († 1737), en su libro *De animi affectionibus*, se inclina al escepticismo de Sexto Empírico. IGNACIO DE LUZÁN Y CLARAMUNT (1702-54) escribió una *Poética* (1737) inspirada en Boileau, que fue la guía de los neoclásicos. En su discurso *Dificultad de hallar y decir la verdad histórica* (1746) se muestra escéptico en cuanto a la posibilidad de averiguar la verdad histórica de los hechos.

BENITO JERONIMO FEIJOO Y MONTENEGRO (1676-1764).—Nació en Casdemiro (Orense). Hizo sus primeros estudios

[21] A. LOBATO, *Francisco Alvarado y los eclécticos:* EstFil Caldas de Besaya 9 (1960) n.21 p.265-304.
[22] M. MINDÁN, *Las corrientes filosóficas*, etc.; RevFil (1959) 483.

en el Real Colegio de San Esteban de Rivas de Sil. Tomó el hábito en el monasterio benedictino de San Julián de Samos (1690). Cursó filosofía en el de San Salvador de Lérez, y teología en el de San Vicente de Salamanca. Desde 1709 enseñó, durante veinte años, teología en su monasterio de San Vicente de Oviedo, donde siempre residió, y en la Universidad de la misma ciudad, ocupando las cátedras de Santo Tomás, de Vísperas y, finalmente, de Prima hasta que se jubiló en 1739. Fue miembro de honor de la «Regia Sociedad de Medicina» de Sevilla [23].

Por su volumen, aliento e influencia, la obra del P. Feijoo destaca notablemente en la primera mitad del siglo. En ella queda poco que haya resistido el paso del tiempo. Tiene mucho de momentáneo, de circunstancial, de ensayismo o, si queremos, de periodismo, en el buen sentido de la palabra. Pero marcó una huella profunda en la orientación de la cultura española de su tiempo. Responde a una actitud firme, madura y meditada, basada en la convicción de la decadencia de una escolástica agotada y desvitalizada, tal como subsistía en las primeras décadas del siglo, y a un propósito de reforma de sus métodos con apertura a la nueva filosofía, cuyas noticias le llegaban sobre todo a través de fuentes francesas. «El descuido de España lloro, porque el descuido de España me duele. ¡Cuán diferente es este siglo de los pasados! ¡Gotosa está España!»

Comenzó a publicar sus obras a los cincuenta años: *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (8 vols. y uno de suplementos ilustraciones y adiciones, entre 1726-1739). Después de su jubilación continuó escribiendo *Cartas eruditas y curiosas en que por la mayor parte se continúa el designio del Teatro crítico universal, impugnando o reduciendo a dudosas varias opiniones comunes* (5 vols., entre 1742-1760). En los 118 discursos del *Teatro crítico* y las 163 *Cartas eruditas* aborda sin orden preconcebido una miscelánea de las materias más variadas: historia, política, filosofía, física, medicina, astronomía, psicología, falsos milagros, supersticiones, etc. Es curioso que, habiendo sido su profesión la enseñanza de la teología

23 C. SAINZ AMOR, *Ideas pedagógicas del P. Feijoo* (Madrid, C. S. I. C., 1950); A. ARDAO, *La filosofía polémica de Feijoo* (Buenos Aires, Losada, 1962); ID., *Introducción a la lectura de las obras del P. Feijoo* (Escorial, Madrid, 1941); R. CEÑAL, S. I., *Feijoo, hombre de la Ilustración:* RevOcc II n.21 (Madrid 1964) 313-334; ID., *Feijoo y la filosofía de su tiempo:* Pensamiento 21 (1965) 215-272; ID., *Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750):* Filosofía y Letras, Rev. de la Universidad de Oviedo (1945) 5-97; E. DE FRAGA TORREJÓN, *Algunas notas pedagógicas sobre el P. Feijoo:* Estudios pedagógicos VII (Zaragoza 1950) 49-65; G. DELPY, *L'Espagne et l'esprit européen. L'oeuvre de Feijoo* (París, Hachette, 1936); ID., *Bibliographie des sources françaises de B. Feijoo* (París, Hachette, 1936); F. GARCÍA, O. S. A., *Reivindicación de Feijoo:* Cruz y Raya (1934); M. A. GALINO, *Tres hombres y un problema* (Madrid, C. S. I. C., 1953); G. MARAÑÓN, *Las ideas biológicas del Padre Feijoo* (Madrid 1962⁴); ID., *Los amigos del P. Feijoo*, en *Vida e Historia:* Colección Austral n.185 (1943²); S. MONTERO DÍAZ, *Las ideas estéticas del P. Feijoo:* Boletín de la Univ. de Santiago de Compostela 15 (1932) año 3 y 4; M. MORAYTA, *El P. Feijoo y sus obras* (Valencia 1912); J. PÉREZ DE URBEL, *Semblanzas benedictinas*. II: *Monjes ilustres* (Madrid 1926); L. SÁNCHEZ AGESTA, *Feijoo y el pensamiento político español en el siglo XVIII:* RevEstPol n.22-23 (1945) 71-130; ID., *Escritos políticos de fray Benito J. Feijoo* (Madrid, Inst. Est. Pol., 1946); F. EGUIAGARAY, *El P. Feijoo y la filosofía de la cultura de su época* (Madrid, Inst. de Est. Pol., 1964); J. VILA SELMA, *Feijoo. Ideas literarias*, Antología (Madrid 1964).

durante veinte años, apenas trata de materias teológicas propiamente tales. Sus preocupaciones van sobre todo hacia las ciencias prácticas, en especial la física y la medicina. Pero en éstas, más que sobre cuestiones particulares y concretas, se mantiene en un plano general de discusiones acerca del método con que deben estudiarse, limitándose a propugnar insistentemente el experimental de su admirado Bacón.

Feijoo siente vivamente el retraso de España en las ciencias físicas y matemáticas. Con un poco de exageración afirma: «Es preciso confesar que la física y matemática son casi extranjeras en España». Su propósito es desterrar «la ignorancia y la superstición» y renovar la filosofía, poniéndola a tono con los avances de las ciencias en su tiempo. Propugna la apertura hacia lo nuevo, trata de hacer perder el miedo a las nuevas ideas y combate la filosofía aristotélica por considerarla el principal obstáculo para el progreso de la ciencia. Pero su labor no es solamente la negativa de extirpar los «errores comunes», sino que tiene un propósito positivo más concreto, que es desterrar de las escuelas la física aristotélica para sustituirla por la nueva ciencia experimental, conforme al método baconiano.

Feijoo domina y maneja la biblioteca corriente en su siglo. Ignoraba el griego, y su conocimiento de la filosofía de Platón y Aristóteles es muy superficial. Sus referencias no revelan familiaridad con sus obras, sino con lo que entonces pasaba como aristotelismo en las escuelas. Lo estima en ética, política y retórica, menos en lógica y metafísica, y nada en física. Repite varias veces que «la física de Aristóteles no es más que metafísica». «El encuentro de los aristotélicos con los nuevos filósofos no es sobre metafísica y dialéctica, sino sobre la física» [24]. Manifiesta un declarado desdén hacia la escolástica de su tiempo. «El que estudió lógica y metafísica, con lo demás que debajo del nombre de filosofía se enseña en las escuelas, por bien que sepa todo, sabe muy poco más que nada; pero suena mucho. Dícese que es un gran filósofo, y no es filósofo grande ni chico» [25]. «Los aristotélicos, desde la alta atalaya de sus abstracciones metafísicas, miran de lejos y sólo debajo de razones comunes la naturaleza de las cosas, con que están bien distantes del conocimiento real y físico de ellas» [26]. A la esterilidad del aristotelismo contrapone la fecundidad de los descubrimientos hechos por la física experimental: «¿Qué descubrimientos útiles en orden a la práctica se hicieron por espacio de tantos siglos en virtud de la filosofía aristotélica, cuando (entre los extranjeros), en virtud de la experimental, se han hecho tantos, y se están haciendo cada día?» [27] «Yo convengo en que la filosofía de Aristóteles, como más abstracta, y (digámoslo así) más espiritualizada, es también más oportuna para el uso de la teología... Pero, para examinar la

[24] TC IV 7,16.
[25] TC II 8,19.
[26] *Apología del scepticismo médico* 53.
[27] *Cartas eruditas* III 31,82.

naturaleza sensible, creo que las reglas mecánicas son más acomodadas, y las ideas abstractas serán siempre, como hasta ahora lo han sido, inútiles; porque, según el célebre dicho de Bacon de Verulamio, *natura non abstrahenda est, sed secanda*» [28]. La física que se enseñaba en las escuelas no era más que un cúmulo de palabras que de nada servían para explicar los fenómenos de la naturaleza. «Con que sacamos en limpio que, apartada a un lado la metafísica, la física de la Escuela se puede enseñar a cualquiera rústico en menos de medio cuarto de hora. Es verdad que tendrá algún trabajo en tomar de memoria las voces de *cualidad, virtud, facultad, esencia, forma, dimanación, radicación, exigencia*, etc., en cuyo uso consiste toda la ciencia de nuestra filosofía natural» [29]. «Cuanto hasta ahora escribieron y disputaron los peripatéticos acerca del movimiento no sirve para determinar cuál es la línea de reflexión por donde vuelve la pelota tirada a una pared, o cuánta es la velocidad con que baja el grave por un plano inclinado» [30]. Lo mismo sucede con la medicina. «Si cuantos filósofos hay y hubo en el mundo se juntasen y estuviesen en consulta por espacio de cien años, no nos dirían cómo se debe curar un sabañón... El buen entendimiento y la experiencia (o propia o ajena) son el padre y la madre de la medicina, sin que la física tenga parte alguna en esta producción. Hablo de la física escolástica, no de la experimental» [31]. «La experiencia ha sido el único juez árbitro que ha terminado algunas lides o desterrado algunos errores de las aulas» [32]. En su juicio pesa poco el argumento de autoridad y la antigüedad de los autores. «La senectud de los hombres puede hacer los hombres más sabios; pero no a los escritos la senectud de los mismos escritos. En ningún libro se hallará más ciencia diez siglos después que se escribió que la que contenía en aquel momento en que acabó de formarle su artífice» [33]. De aquí su escasa estima o, mejor dicho, su repulsa de una filosofía que considera una de las principales rémoras en el avance de la ciencia durante veinte siglos. Conoce los sistemas de Descartes, Malebranche, Gassendi y Maignan. Maneja los diccionarios de Bayle y de Moreri y las *Mémoires de Trévoux*. No parece conocer directamente a Locke y menciona el *Chymista scepticus* de Boyle. Pero su ídolo es Bacon, cuyo nombre aparece siempre aureolado por los epítetos más encomiásticos: «Bacon marca una época absolutamente nueva en la orientación de la ciencia». El fue

[28] *Apología* 50. «Y si los aristotélicos encuentran en los corpusculistas rígidos algunos tropiezos para los dogmas católicos, acuérdense que sobre este capítulo más tuvo que expurgar Aristóteles que Descartes» (ib.).

[29] TC III 3,8. «Toda la Física de la Escuela, para dar razón de cualquiera efecto natural, está reducida puramente a decir que hay una cualidad que la produce. Esta es toda la Filosofía peripatética, y no hay otra» (ib.).

[30] *Sabiduría aparente:* TC II 8,19.

[31] TC II 8,22.—El P. Isla publicó: *Cartas de Juan de la Encina. Contra un libro que escribió D. Joseph de Carmona, cirujano de la ciudad de Segovia, intitulado: Método racional de curar sabañones* (Madrid 1792).

[32] *Scepticismo filosófico:* TC III 13,87. «La experiencia es el único conducto para saber algo de la Naturaleza; y sólo experimentan la naturaleza los que en varios ministerios mecánicos manejan varios entes naturales; no los que, divertidos en especulaciones, viven retirados en las Escuelas» (ib.).

[33] *Argumentos de autoridad:* TC VIII 4,5.

el que «en varias obras suyas mostró a los filósofos la senda por donde debían caminar» [34]. En sus escritos, «además de un sutil ingenio, una clara penetración y una amplísima capacidad, resplandece un genio sublime, una celsitud de índole noble, que, sin afectar superioridad al lector, le representa tener muy debajo de sí a todos los que impugna. No fundó Bacón nuevo sistema físico, conociendo sus fuerzas insuficientes para tanto asunto; sólo señaló el terreno donde se había de trabajar y el modo de cultivarle para producir una filosofía fructuosa» [35]. El gran mérito de Bacón fue haber rechazado todos los sistemas, pues «era menester empezar de nuevo sobre cimientos sólidos esta gran fábrica de la filosofía, echando por el suelo como inútil todo lo edificado hasta ahora» [36]. «Lo primero que a la consideración se ofrece es el poco o ningún progreso que en el examen de las cosas naturales hizo la razón, desasistida de la experiencia por el largo espacio de tantos siglos» [37]. «Es imponderable el daño que padeció la filosofía por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era ésta, en el modo que se usaba de ella, una tirana cruel que a la razón humana tenía vendados los ojos y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso y de la experiencia. Cerca de dos mil años estuvieron los que se llamaban philósophos estrujándose los sesos; no sobre el examen de la naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles. Y como si fuese poco indecorosa para philósophos christianos la dominación de un gentil, le añadieron por ministros, o por consortes del imperio, dos mahometanos» (Avicena y Averroes). Por lo tanto, «generalmente conviene desembarazar, así los escritos como las disputas escolásticas, de todos los argumentos tomados de autoridad que no deba hacernos fuerza», y emplear ese tiempo en «apurar las pruebas *a ratione*, que son las que más eficazmente determinan a seguir o esta o aquella opinión» [38].

En el *Teatro crítico* dedica cuatro discursos a proponer una reforma de los estudios de filosofía y medicina [39]. En cuanto a la lógica, se reduce a simplificar el curso de *Súmulas*: «¡Qué tiempo tan perdido! En dos pliegos puede comprenderse quanto hay útil en las *Súmmulas*. Dos y medio gasté yo en las que formé para mi *Curso de Artes* quando las leí; y pude ahorrar algún papel, sin que por eso dejase de tener entre mis discípulos tan buenos lógicos como los mejores que hubo en aquel tiempo en la Religión» [40]. Su opinión es que, con unos «poquísimos preceptos generales, que se reducen a dos pliegos», y con «una buena lógica natural, se puede cualquiera andar arguyendo por todo el mundo. Y si la lógica

[34] CE II 23,5.
[35] *Mérito y fortuna de Aristóteles*: TC IV 7,40.
[36] TC IV 7,30: El fue quien «advirtió que no había Filosofía ninguna en el mundo; que la Física de Aristóteles era pura Metafísica; que en los escritos de Platón no se hallaba más que una mera Teología natural; que la Filosofía de Telesio era sólo instauración de la de Parménides; la de Ramo, una despreciable quimera» (ib.).
[37] *El gran magisterio de la Experiencia*: TC V 11,10.
[38] *Argumentos de autoridad*: TC VIII 4,30-31.
[39] TC VII 11,14.
[40] *De lo que conviene quitar en las Súmulas*: TC VII 11,2.

natural no es buena, no sirve la artificial sino para embrollar y confundir»[41].

Tampoco muestra ideas muy claras acerca de la «metafísica abstracta», en la cual «también hay harto que cercenar»[42]. Le dedica cinco páginas escasas (372-377), que se reducen a lamentar que algunos «se extienden latísima y fastidiosísimamente en las cuestiones de si el ente trasciende las diferencias, si es unívoco, equívoco o análogo, y otras aun de inferior utilidad»[43]. Por su parte opina que debe darse «una noticia clara de las propiedades del ente», singularmente de la bondad, y que se explique el ente infinito, o sea Dios, pues «ni tiene duda que la metafísica es verdaderamente teología natural»[44]. Y puesto que «el objeto de la metafísica comprehende todo lo que abstrahe de materia singular, sensible e inteligible, se infiere que a esta ciencia toca tratar no sólo de Dios, más de todas las sustancias espirituales, por lo menos de las completas y separadas essencialmente de la materia, como son los ángeles», a lo cual añade Feijoo que se debe tratar en ella también del alma racional, sus potencias y operaciones[45].

Más acertado es el discurso 13, dedicado a *Lo que sobra y falta en la Física*. En él nos explica que la filosofía natural tiene por objeto el «ente moble», o la realidad sensible, y que, por lo tanto, su método legítimo debe consistir sobre todo en la observación y la experiencia[46]. Es preciso atenernos a la experiencia si no queremos abandonar el camino real de la verdad. Hay que huir de todo apriorismo y del «encapuchamiento de los sistemas»[47]. En lugar de basar la filosofía sobre principios generales hallados por la sola razón, debe partirse de la experiencia y la observación de las cosas tal como son en la realidad. «Donde todo se deja a la especulación y al raciocinio, siempre el pleito está pendiente. Pasan un siglo y otro siglo oyéndose los mismos gritos, los mismos argumentos, las mismas distinciones; y el tesón de las partes contendientes se va transfiriendo, como sucesión hereditaria, de unos en otros profesores, sin que haya esperanza ni de victoria ni de ajuste»[48]. «¿Qué utilidad produjeron en el mundo las prolijas especulaciones de tantos excelentes ingenios como cultivaron la filosofía por la vía del raciocinio?» Poca

[41] TC VII 11,19.
[42] *De lo que conviene quitar y poner en la Lógica y Metafísica*: TC VII 12,11.
[43] TC VII 12,15.
[44] TC VII 12,16.
[45] TC VII 12,19.
[46] «El sistema aristotélico, como lo propuso su autor, nadie puede condenarle como falso, sí sólo como imperfecto y confuso: porque conteniéndose en unas ideas abstractas, no desciende a explicar físicamente la naturaleza de las cosas. Y verdaderamente, en lo poco que cuesta la explicación de los efectos naturales, que se logra con este sistema, se conoce lo poco que vale. Juzgo que en el espacio de media hora, o una hora, cuando más, haría yo filósofo al modo peripatético a un hombre de buena razón que jamás hubiese estudiado palabra de facultad alguna. Con explicarle lo que significan estas voces, materia prima, forma sustancial, accidental, potencia o virtud radical y remota, próxima y formal, cualidad, y muy pocas más, ya no queda qué hacer sino instruirle en que, cuando le pregunten por qué tal cosa produce tal efecto, responda que porque tiene una Virtud o cualidad productiva de él... ¿Y qué sabe el que sólo sabe esto? Nada sino unas voces particulares de la Escuela y unas nociones comunísimas, como dice el sapientísimo Padre Dechales» (TC VII 13,35-36).
[47] CE II 23,4.
[48] *Scepticismo filosófico*: TC III 13,87.

o ninguna, porque «tan ignorada es hoy la naturaleza en las aulas de las escuelas como lo fue en la Academia de Platón y en el Lyceo de Aristóteles. ¿Qué secreto se ha averiguado? ¿Qué porción, ni aun pequeñísima, de sus dilatados países se ha descubierto?» [49]. «Todos esos siglos se perdieron para la filosofía» [50]. «Creo que generalmente se puede decir que no hay conocimiento alguno en el hombre el cual no sea mediata o inmediatamente deducido de la experiencia» [51]. Todo escolar sabe, como dijo Aristóteles, que *Nihil est Intellectu, quin prius fuerit in Sensu.* «¿Qué quiere decir esto, sino que el entendimiento no tiene conocimiento alguno que no sea experimental o deducido a lo menos por ilación de la experiencia de los sentidos?» [52]. Sin embargo, Feijoo no es un puro empirista ni niega que haya demostraciones racionales válidas y legítimas en el orden matemático y metafísico. El doctor Lessaca le «atribuye haber dicho que la medicina se funda en la experiencia sin el concurso de la razón. Y ni yo he dicho ni podía decir tan monstruoso disparate. La experiencia sin la razón es cuerpo sin alma. El caso está en saber qué razón ha de ser ésta. Lo que yo condeno son aquellos discursos ideales, deducidos de cualquiera de los sistemas filosóficos; porque como éstos todos son inciertos, es fundar en el aire el método curativo. Pero admito como precisas las ilaciones de las mismas observaciones experimentales, bien reflexionadas y combinadas» [53]. Así, pues, «no bastan los sentidos solos para el buen uso de los experimentos; es menester advertencia, reflexión, juicio y discurso; y a veces tanto, que apenas bastan todos los esfuerzos del ingenio humano para examinar cabalmente los fenómenos» [54]. «La experiencia abre en muchos objetos un dilatadísimo y fertilísimo campo al ingenio del hombre», pero también es cierto que «aun a quien la busca por este camino, es en varios casos inaccesible» [55].

No hay que partir de ideas abstractas o generales para llegar a la experiencia, sino al revés: hay que partir de la experiencia particular para llegar a formar las ideas generales. «Hay un gran cuerpo de filósofos experimentales, los cuales, trabajando conforme al proyecto de Bacón, examinan la naturaleza en sí misma, y de la multitud de experimentos, combinados con exactitud y diligencia, pretenden deducir el conocimiento particular de cada mixto sin meterse en formar sistema universal, para el cual son insuficientes los experimentos hechos hasta ahora, aunque innumerables; y acaso lo serán todos los que en adelante se hicieren». «El designio de Bacón era formar por la combinación de experimentos axiomas particulares, por la combinación de axiomas particulares otros axiomas más comunes, y de este modo ir ascendiendo poco a poco a los generalísimos» [56].

[49] *El gran magisterio de la experiencia:* TC V 11,10.
[50] CE II 23,4.
[51] TC VII 13,11.
[52] TC VII 13,9.
[53] *El médico de sí mismo:* TC IV 4,62.
[54] TC V 11,41.
[55] TC V 11,41.—A propósito de la creencia popular en los duendes, hace amenas alusiones al libro del P. Antonio de Fuente la Peña *El ente dilucidado, o discurso único novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales, invisibles y cuáles sean* (Madrid 1676).
[56] *Mérito y fortuna de Aristóteles:* TC IV 7,42.

Feijoo distingue entre filósofos *sistemáticos* y *experimentales*. Dentro de los primeros agrupa a los pitagóricos, platónicos y peripatéticos, con la añadidura de Paracelso, Campanella, Descartes y Gassendi. Los experimentales son aquellos que, «siguiendo las luces de Bacón y uniendo las experiencias con las especulaciones, trabajan utilísimamente incorporados en algunas Academias», como la Sociedad Regia de Londres y la Real Academia de Ciencias de París [57]. Utilizando un símil baconiano, compara a los puros empíricos con las hormigas, que acumulan materiales desordenadamente sin poner nada de su discurso; a los puros racionales, con las arañas, que de las entrañas de su mente fabrican sutiles telas de vanos raciocinios sin solidez ni utilidad; en cambio, los experimentales son como las abejas, que reúnen sus materiales mediante la observación, pero los preparan y digieren en los senos mentales para sacar de ellos néctar saludable, según las ocurrencias [58].

En física se inclina a un mecanicismo moderado. «No es negable que el mecanicismo es sin comparación más apto para explicar los fenómenos naturales que el sistema de la filosofía vulgar; pues aquél con materia, figura y movimiento lo compone todo, ahorrando la inmensa multitud de entidades que éste agrega». Lo cual equivale a preferir la nueva física cuantitativa a la antigua, basada en las cualidades y en las formas sustanciales aducidas de la potencia de la materia. Pero advierte que «es preciso tener cuenta con no exceder el mecanicismo fuera de los debidos límites, en que pecó gravísimamente Descartes».

Feijoo expresa su actitud filosófica en una fábula con que comienza su discurso sobre *El gran magisterio de la experiencia*. Al reino de *Cosmosia* (el mundo) «arribaron» dos mujeres mal avenidas entre sí, pero dispuestas a lograr cada una el dominio de aquel imperio. Estas son *Solidina* (la experiencia) e *Idearia* (la imaginación). La primera representa la filosofía baconiana experimental, y la segunda el peripatetismo. Triunfa mucho tiempo la segunda, mientras que la primera queda excluida de las personas cultas y tiene que refugiarse entre los rústicos. Sobreviene después un cisma entre los partidarios de la filosofía Idearia, promovido por *Papyráceo* (Descartes, Cartes = Papyrus), y el resultado es que los doctos se dieron cuenta de la falta de solidez de ambos sistemas y volvieron a Solidina, es decir, a la experiencia, favorecida por los príncipes Galindo (Gallia) y Anglosio (Anglia). La fábula no es de gran valor literario, pero manifiesta bien la actitud de Feijoo, enemigo de toda filosofía sistemática, tanto peripatética como cartesiana o gassendista, y partidario de la basada en el método experimental de Bacon. La admiración incondicional que siempre demuestra hacia el que los lulistas Tronchón y Torreblanca califican del «Adonis del padre maestro, el hereje Bacón de Verulamio», no se extiende a otros representantes de la «nueva filosofía», Descartes y Gassendi. Declara su admiración hacia el primero, pero le refuta en numerosas ocasiones. Al P. Jacinto

[57] *Simpatía y antipatía:* TC III 3,5.
[58] *Apología* 42.

Segura, O. P., que lo inculpaba de cartesiano, responde con razón: «¿Yo cartesiano, ni siempre ni a tiempos? ¿No están viendo todos que en ninguna parte de mis escritos encuentro con Descartes que no le impugne a viva fuerza?»[59]. Así es la verdad. Una y otra vez repite sus impugnaciones, unas veces de pasada y otras *ex profeso*[60]. «Gassendo es venerado como hombre sapientísimo; y dejando aparte el sistema de los átomos, en quien se encuentran muchas arduidades, en todo lo que pudo prescindir del sistema, es reconocido por un filósofo excelentísimo y absolutamente admirable»[61]. «Y si he de decir lo que siento, yo hallo mucho más defensable el sistema de Gassendo que el de Descartes, especialmente después que el famoso P. Maignan le quitó algunas espinas que tenía hacia los dogmas teológicos»[62]. Tanto uno como otro los prefiere al sistema peripatético, pero les reprocha que, en lugar de seguir el procedimiento experimental de Bacón, elaboraron nuevos sistemas racionales, basados más en la razón que en la experiencia, con los mismos inconvenientes que el apriorismo racional de los antiguos. Tanto el mecanicismo de Descartes como el atomismo de Gassendi llevan «al precipicio del materialismo, aunque por distinto rumbo»[63]. Descartes, «como fue soldado y filósofo, a las especulaciones de filósofo juntó las osadías del soldado. Pero en él lo animoso degeneró en temerario»[64]. Rechaza expresamente su procedimiento de la duda universal, su concepto de la extensión como esencia constitutiva de los cuerpos, cosmogonía, sus «turbillones» y, sobre todo, su mecanicismo extendido a los animales, convirtiéndolos en meras máquinas. Rechaza también su dualismo entre espíritu (res cogitans) y materia (res extensa), cuya consecuencia es el materialismo más completo, ya que, si los brutos no tienen alma y son pura materia, y, sin embargo, tienen vida, esto quiere decir que la materia es viva por sí misma. Ante esta consecuencia, Feijoo se refugia en el hilemorfismo, admitiendo que los seres vivientes tienen una forma sustancial distinta de la materia[65]. Ante estas actitudes define su posición independiente: «Así yo, Ciudadano libre de la República Literaria, escucharé siempre, con preferencia a toda autoridad privada, lo que me dictaren la Experiencia y la Razón»[66].

No obstante las garantías que le ofrece el método experimental, Feijoo piensa que la filosofía natural no puede pasar más allá del aspecto fenoménico de la realidad sensible, pero no puede llegar a la certeza, ni menos conocer los principios, las esencias ni las causas últimas de los fenómenos naturales[67]. Como actitud adopta un escepticismo ecléctico, que consiste en «remirar la naturaleza en sus

[59] TC III p.XXVI 9.
[60] *Comentario . contra los filósofos modernos:* TC I 13.
[61] TC VII 13,32.
[62] *Comentario:* TC I 13,34.
[63] CE V 4,57.
[64] CE I 16,17.
[65] CE V 2,8. «Por mal hado de la Filosofía, al mismo tiempo que acabó de vivir Bacón empezaron a filosofar Renato Descartes y Pedro Gassendo, produciendo cada uno su sistema... Pero en la realidad su fábrica era muy opuesta a la idea de Bacón» (TC III 3,4).
[66] TC VII 13,35.
[67] CE II 23,3.

fenómenos, suspendiendo el asenso hasta que experiencias reiteradas los relevan de toda duda»[68]. El sistema escéptico físico afirma que «en las cosas físicas y naturales no hay demostración o certeza alguna científica, sí sólo opinión. Por consiguiente, a la filosofía natural no se debe dar el nombre de ciencia, porque verdaderamente no lo es, sí sólo un hábito opinativo, o una adquirida facilidad de discurrir con probabilidad en las cosas naturales». Es lo que expone largamente en su discurso sobre el *Escepticismo filosófico* y lo que sobre la física y la medicina afirma en sus respectivos planes de reforma. Tiene razón Feijoo en su crítica de muchos defectos que tenía la escolástica de su tiempo y en su proclamación de la necesidad del método experimental para el cultivo de las ciencias referentes al mundo físico, aunque esto, en la fecha en que escribe, ya no podía calificarse de novedad, ni siquiera entre los escolásticos. Pero en su aplicación positiva le sucedió lo mismo que a su mentor Bacon. No supo descender de la región de unos cuantos principios y reglas generales, muchos de puro sentido común, a su aplicación práctica a la realidad concreta, cosa que requería un desarrollo de la ciencia que todavía resultaba prematuro en el tiempo en que escribía el erudito benedictino.

En el *Teatro crítico* predominan los temas físicos y médicos, pero las *Cartas eruditas*, escritas en sus últimos años, ceden el paso a otras preocupaciones sobre cuestiones éticas, sociales y religiosas. Si la vida de Feijoo se hubiese prolongado unos años más, es indudable que su gloria, en vez de ir ligada a sus campañas en pro del experimentalismo baconiano, habría ido unida a la empresa con que tuvieron que enfrentarse otros, con menos talento que él y plumas peor cortadas que la suya, en la segunda fase de la Ilustración. Todavía tuvo tiempo de alcanzar a percibir «el sordo mugido de las olas que en Francia comenzaban a levantarse»[69]. No acertó a adivinar lo que en el pensamiento de la segunda mitad del siglo iba a significar el «delicado» Voltaire, aunque su buen sentido le dio tiempo a hacer una crítica certera de la hueca retórica declamatoria del primer discurso de Rousseau. Algo, sin embargo, debió de prever de la tempestad que se avecinaba, pues la muerte interrumpió su último discurso *Sobre las raíces de la incredulidad*.

El éxito de Feijoo fue extraordinario. Las ediciones de sus obras se multiplicaron en pocos años y penetraron en todas partes, siendo traducidas al francés, italiano, inglés y alemán, caso insólito en autores españoles de su tiempo. Tuvo admiradores incondicionales, como el P. MARTÍN SARMIENTO († 1772), cuyo verdadero nombre era Pedro José García Balboa, el cual lo defendió en una *Demostración crítico-apologética del Teatro crítico universal* (Madrid 1732). Pero las materias tratadas por el escritor benedictino eran muchas y muy diversas para no dar lugar a fuertes oposiciones. Algunas hemos indicado a propósito de la controversia sobre medicina. JERÓNIMO ZAFRA escribió un *Antiteatro* (1727); SALVADOR JOSÉ MAÑER, *Antitea-*

[68] *Apología del scepticismo médico* n.77.
[69] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* VI c.1 (ed. BAC II p.443).

tro crítico (3 vols., 1729-31), al que Feijoo contestó con una *Ilustración apologética*. El mismo Mañer escribió: *Crisol crítico, teológico, histórico, político, físico y matemático* (2 vols., 1734) contra el P. Sarmiento; MANUEL BALLESTER, *Combate intelectual contra el Teatro crítico* (1733); P. JACINTO SEGURA, O. P., *Vindicias de Savonarola* (1735); IGNACIO ARMESTO Y OSSORIO, *Theatro anticritico universal* (2 vols., 1735-37). Feijoo había hablado despectivamente del *Arte Magna* de Raymundo Lulio, diciendo que, «con todo su epíteto de magna, no viene a ser más que una especie nueva de lógica que, después de bien sabida toda, deja al que tomó el trabajo de aprenderla tan ignorante como antes estaba». Los lulistas reaccionaron fuertemente. P. ANTONIO RODRÍGUEZ, *Carta respuesta a la XVII de las eruditas del P. Feijoo* (1746); BARTOLOMÉ FORNÉS, *Liber apologeticus artis magnae P. Raymundi Lulli* (1746); P. ANTONIO RAYMUNDO PASCUAL, *Examen de la crisis del P. Feijoo sobre el Arte luliana* (1749). Pero la impugnación contra la que Feijoo reaccionó con más violencia fue la del P. FRANCISCO DE SOTO Y MARNE, O. F. M., de Ciudad Rodrigo: *Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras del P. Feijoo* (Salamanca 1748), a que el aludido contestó con *Justa repulsa de inicuas acusaciones*[70].

En las controversias suscitadas por el *Teatro crítico* intervino también DIEGO DE TORRES VILLARROEL (1693-1770), personaje pintoresco, aunque de escaso interés para la historia de la filosofía. Nació en Salamanca. Su primera formación se redujo a unas pocas nociones de lógica, física, filosofía y un poco de matemáticas. Se ordenó subdiácono en 1715 y de presbítero en 1745. Se doctoró en medicina en Avila, aunque nunca la ejerció. Fue catedrático de matemáticas en Salamanca (1726-51), pero él mismo reconoce que «nunca tuve traza, inclinación ni sosiego para ser estudiante; siempre caminé vago, sin sujeción, sin libros y sin maestro, que son las muletas que sostienen y dirigen a los hombres a la sabiduría». Sus obras comprenden 14 tomos en la edición de Salamanca (1752) y 15 en la de Madrid (Ibarra, 1794-99). El mismo confiesa que les falta «estudio, quietud, advertencia y meditación». La mejor es su autobiografía, en que narra sus andanzas con un ingenio vivo, chispeante y burlón, y con una sinceridad rayana en el cinismo: *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del doctor Don Diego de Torres Villarroel* (Madrid 1743; Salamanca 1752). Se pinta como una personalidad libre, original y extravagante, pero es posible que tenga mucho de exageración y de caricatura a imitación de Quevedo, encubriendo su verdadero carácter entre sus bufonadas[71]. Bajo el

[70] El P. Soto Marne—a quien algunos suponen haber servido de modelo para el Fray Gerundio del P. Isla—es autor de una colección de sermones titulada: *Florilogio sacro que en el celestial ameno frondoso Parnaso de la Iglesia riega mysticas flores la Aganipe sagrada, fuente de gracia y gloria de Christo. Dividido en discursos, panegyricos, anagógicos, tropologicos y alegóricos, fundamentados en la Sagrada Escritura* (Salamanca 1738). Del mismo estilo son las *Reflexiones crítico-apologéticas* en que declara que «toma la pluma para resistir la fuerza con la fuerza, disipando a fogosas radiaciones de la verdad las densas nubes, que compactadas a vaporosas preocupaciones del engaño, vaguean sostenidas del más injustificable empeño». A Feijoo, que calificó el *Florilogio* de «floriloco», se le corrió bastante la pluma en su violentísima refutación.

[71] A. GARCÍA BOIZA, *Don Diego de Torres Villarroel*, ensayo biográfico (Salamanca 1911).

nombre de *El Gran Piscator de Salamanca* publicó durante treinta años (1723-53) una serie de Almanaques con pronósticos astrológicos, valiéndose para hacerlos de su ingenio penetrante, su agudeza y su conocimiento de los sucesos de la corte. Pronóstico la muerte de Luis I, el motín de Esquilache (que le costó un proceso) y anunció la Revolución francesa en 1758 [72]. Torres guardó silencio cuando Feijoo publicó el discurso sobre la *Astronomía judiciaria y Almanaques*, pero replicó al *Juicio final de la Astrología* del doctor Martínez (1726) en su *Entierro del Juicio final y vivificación de la Astrología herida con tres llagas en lo natural, moral y político, y curada con tres parches* (1727). Intervino en la controversia sobre la medicina: *Postdatas de Torres a Martínez en la respuesta a Don Juan Barroso* (Salamanca 1726), a que contestó un folleto anónimo: *Encuentro de Martín con su rocín* (Sevilla 1727). Tomó parte también en la polémica sobre la música: *Montante christiano y político, en pendencia músico-médico-diabólica*, al que replicó Francisco de Corominas con *Cantáridas amigables para remedio de sueños desvariados y consejos de Corominas a Torres dormido sobre el Montante que manejó la pendencia música soñada* (Sevilla, s. f.).

Enciclopedismo.—En las controversias que acabamos de indicar apenas entran en juego más que cuestiones de física, medicina o renovación de métodos científicos, pero no materias teológicas y religiosas. Gran parte de los que intervienen—Caramuel, Cervera, Tosca, Corachán, Guzmán, Nájera, Alvarez de Toledo, Ron, Feijoo, Calatayud—son eclesiásticos, y todos los demás profesan un catolicismo estrictamente ortodoxo. Pero desde mediados de siglo cambia el panorama. Ya no se trata solamente de cuestiones científicas y de divergencias entre antiguos y modernos, sino que, junto con los tópicos consabidos de la Ilustración—Naturaleza, Razón, Experiencia, Virtud, Humanidad, Arte, Belleza, Progreso, Justicia, Virtud, Utilidad, Felicidad, etc.—, penetran las ideas y orientaciones deístas, ateas y antirreligiosas de la *Enciclopedia*, fomentadas eficazmente por la masonería. En las reformas de los ministros de Carlos III—Floridablanca, conde de Aranda—no entran sólo factores de índole económica y cultural, sino también propósitos netamente antirreligiosos. Aunque un poco retrasado y con referencia concreta al grupo que se forma en Salamanca a fines de siglo, vale el testimonio de Quintana: «Empezaba ya a formarse aquella escuela de literatura, de filosofía y de buen gusto que desarraigó de pronto el ceño desabrido y gótico de los estudios escolásticos y abrió la puerta a la luz que brillaba a la sazón en toda Europa. La aplicación a las len-

72
Cuando los mil contarás
con los trescientos doblados
y cincuenta duplicados
con los nueve dieces más,
entonces, tú lo verás,
mísera Francia, te espera
tu calamidad postrera
con tu Rey y tu Delfín
y tendrá entonces su fin
tu mayor gloria primera.

guas sabias, así antiguas como modernas; el adelantamiento en las matemáticas y verdadera física; el conocimiento y gusto a las doctrinas políticas y demás buenas bases de una y otra jurisprudencia; el uso de los grandes modelos de la antigüedad y la observación de la naturaleza para todas las artes de imaginación; los buenos libros que salían en todas partes y que iban a Salamanca como a centro de aplicación y de saber; en fin, el ejercicio de una razón fuerte y vigorosa, independiente de los caprichos y tradiciones abusivas de la autoridad y de las redes caprichosas de la sofistería y charlatanería. Todo esto se debió a aquella escuela, que ha producido desde entonces hasta ahora tan distinguidos jurisconsultos, filósofos y humanistas» [73].

Ya no son solamente los libros de Descartes, Bacon, Gassendi, Maignan o Newton los que entran en España, sino una multitud de autores «ilustrados» de toda clase de materias: filosóficas, políticas, jurídicas, religiosas o antirreligiosas. En política se leen con avidez de novedades Montesquieu, Rousseau, Beccaria, Burlamaqui, Hobbes, Heinecio, Vattel. En filosofía, Locke, Condillac, Destutt de Tracy. En retórica, Batteux y Marmontel. En economía, Adam Smith, Bentham y los fisiócratas franceses. Penetra la *Enciclopedia*, y con ella, Voltaire, Volney, Diderot y los autores de la Ilustración francesa.

El ansia atolondrada de renovación, junto con la aversión y el desprecio hacia la filosofía y la teología escolásticas, penetraron en los seminarios e institutos religiosos. En una carta circular de 1781, el general de los carmelitas descalzos recomendaba a sus frailes la lectura de Platón, Vives, Bacon, Gassendi, Descartes, Newton, Leibniz, Wolff, Condillac, Locke y «Cancio». El P. Trujillo, provincial de los franciscanos de Granada, arengaba en estos términos a sus religiosos: «Padres amantísimos, ¿en qué nos detenemos? Rompamos estas prisiones que miserablemente nos han ligado al Peripato. Sacudamos la general preocupación que nos inspiraron nuestros maestros. Sepamos que mientras viviéremos en esta triste esclavitud hallaremos mil obstáculos para el progreso de las ciencias» [74]. Aunque escrito en tono irónico, el siguiente párrafo refleja bien el concepto que en el último tercio del siglo se tenía de la filosofía escolástica: «En la literatura de los frayles... no se encuentra más que gerga, nenias, algarabías, ergotismo, y toda la demás broza de que abundan los escolásticos, sin que el bello gusto de las ciencias haya podido disipar las tinieblas en que se ven sumergidos, ni los gritos que dan a las puertas de sus claustros los Gassendos, los Des-Cartes, los Neutones y toda la tropa de esos hombres ilustres, a cuya penetración no se han escapado los arcanos más ocultos de la naturaleza, hayan podido despertarlos del letargo de una crasísima ignorancia, de la que los ha cubierto el Peripato, y en el que encaprichados cierran los ojos a la luz que esparcen por el mundo literario tantos genios sublimes quantos, siguiendo las ideas de aquellos grandes filósofos, ha producido la ilustración de nuestro siglo» [75].

[73] *Vida de Meléndez Valdés*: BAE, Rivadeneyra, 19 p.110.

[74] M. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos* VI c.2 (ed. BAC II p.528).

[75] *Carta refractaria del bachiller D. Juan Antonio Ramírez Claro escrita a su catedrático de Prima el Dr. D. Antonio de Vargas*, etc. (Málaga 1789) p.V. El mismo concepto aparece en

Ciertamente que hubo espíritus sensatos, nobles y bien intencionados que mantuvieron intacta su fe y sus sentimientos cristianos, al mismo tiempo que se esforzaron por fomentar el cultivo de los aspectos buenos de la Ilustración y el progreso de las artes, las ciencias y la economía. Pero en otros, la infiltración de las ideas enciclopedistas y liberales, en el mal sentido que entonces adquiere esa palabra, degeneraron en orientaciones y actuaciones de carácter netamente antirreligioso, y en concreto anticatólico. Algo hicieron reflexionar a unos pocos los horrores de la Revolución francesa. Pero ni siquiera la invasión napoleónica bastó para desengañar a otros. «Cuando sobrevino la guerra de la Independencia, España resistió físicamente a la Revolución; pero en lo que se refiere a los espíritus, las nuevas ideas triunfaron en toda la línea»[76]. Lo poco o mucho que se había ido logrando en el orden cultural en diversas ramas científicas volvió a ser arrollado por los tristes acontecimientos de la invasión francesa y las calamidades nacionales que de ella se derivaron y que llenan la historia del siglo siguiente.

Sensistas.—LUIS ANTONIO VERNEY (1713-92).—Natural de Lisboa. Hijo de padre francés. Hizo sus estudios en Roma (1736). A su regreso fue nombrado arcediano de la catedral de Evora[77]. Bajo el seudónimo de el *Barbadiño* publicó *Verdadeiro método d'estudar para ser util á republica e á Egreja, proporcionado ao estylo e necesidades de Portugal* (4 vols., Valença 1746). Está escrito en forma de cartas, en que critica acerbamente el estado de los estudios y los métodos de enseñanza seguidos en los colegios y universidades de Portugal, y dedicado a los jesuitas, de quienes había sido discípulo. Ataca la escolástica y el aristotelismo, proponiéndose desterrar las que él considera como antiguallas, para abrir los espíritus a las nuevas corrientes lógicas, físicas y matemáticas de su tiempo. A pesar de sus exageraciones y pedanterías, no le falta alguna razón en su crítica del estado de postración de los estudios. Sin embargo, no está a la misma altura al tratar de proponer remedios. Todo su plan se reduce a podar y desmochar cuestiones y materias, muchas de ellas más importantes de lo que el *Barbadiño* acierta a comprender, y sustituirlas por las doctrinas de Descartes, Bacon, Locke, Genovesi y otros «modernos». Menosprecia la filosofía y la teología escolásticas, que califica de «perjudicialísimas a los dogmas de la religión», y en su lugar propone sustituirlas por largos estudios de geografía, mapas, tablas cronológicas, lenguas, y toda clase de ciencias auxiliares, junto con el estudio directo de Santos Padres, concilios, liturgia e historia eclesiástica. Se ocupó de estas cuestiones en su libro *De coniungenda philosophia cum theologia oratio* (Roma 1747)

la proposición de unos eclécticos sevillanos impugnados por el P. Alvarado: «Tandem Aristotelis excusso iugo, nugisque derelictis, philosophia tribus superioribus saeculis multiplici observatione, et experientia novo quodam lumine perfusa, a viris sapientissimis, licet non omnino, magna tamen ex parte, ab ignorantiae tenebris fuit effosa» (*Cartas aristotélicas* 8 [Madrid, Aguado, 1825] p.95).

[76] J. M. SÁNCHEZ DIANA, *Ensayo sobre el siglo XVIII español*: Theoria 2 (1953) 70.

[77] L. CABRAL DE MONCADA, *Um «iluminista» portugués do secolo XVIII: L. A. Verney* (Coimbra 1841).

y *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam* (Roma 1751). Para reforma de la filosofía redactó un curso en tres volúmenes: *De re logica* (Roma 1751), *De re metaphysica* (Roma 1753), *De re physica* (Roma 1769). En lógica, fuera de su forma latina, ciertamente elegante, su originalidad se reduce a seguir hasta el plagio el sensismo de Genovesi[78]. Admira a Descartes, Bacon, y, sobre todo a Locke. Niega las ideas innatas. Todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos, de la reflexión y la comparación. «No tenemos otros conocimientos que los que entran por los sentidos. Algunas ideas entran en nosotros con la meditación o la reflexión... Otras entran, unas veces, por sensación, otras, por la reflexión, v.gr., el gusto, dolor, existencia, unidad, potencia, sucesión, etc. Las ideas compuestas que el alma forma se pueden reducir a tres clases: modos, sustancias y relaciones»[79]. Las ideas universales se forman «considerando una cosa que tiene otras semejantes, y considerándolas luego todas juntas en una masa, sin observar diferencia alguna particular». No tenemos ninguna idea clara y distinta del alma y sus facultades. No obstante, «al filósofo principiante le basta saber lo que de más verdadero y claro se puede extraer de las grandes disputas de los hombres para confirmar las tres cosas que la religión cristiana nos enseña, a saber: que el alma es espiritual, inmortal y libre». Desdeña el silogismo, que relega a un *Appendix de re syllogistica*. En física adopta el atomismo de Gassendi y declara «ociosa toda disputa sobre los primeros principios de los cuerpos». No podemos llegar al conocimiento de los principios y desconocemos las leyes que rigen el universo. No llegó a escribir un capítulo que al final de la física reservaba para la teología racional. Opinaba que habría que suprimir hasta el nombre de la metafísica, que no es más que un conjunto de quimeras. «Es locura separar estas metafísicas de las otras partes de la filosofía. Metafísica intencional es pura lógica; metafísica real es pura física, y todo lo demás son puerilidades. Debían quitarle el título de metafísica y unirla con la lógica y la física». «La metafísica útil se reduce a definir con claridad algunas palabras de que se sirven los filósofos, o a entender y percibir bien algunos axiomas o proposiciones claras establecidas por aquellos». En ética considera como «ridículas y metafísicas» las investigaciones sobre los fundamentos del deber. «No entiendo por ética aquella infinita especulación que no establece máxima alguna útil para la vida civil o religiosa». Todo viene a reducirse a puro derecho natural y de

[78] Opina que vale más y es más útil cualquier librillo de Heineccio o de Wolff que toda la biblioteca de Aristóteles, de Teofrasto y de Crisipo. «Fremant omnes licet, fidenter dicam: vel unus Heinecii, aut Wolfii pusillus de re Logica libellus, si ordinem, perspicuitatem, et utilitatem rerum consideramus, Bibliothecas Aristotelis, Theophrasti, et Chrysippi omnes longe videtur superare» *(De re logica*, dedicatoria al rey de Portugal, p.VIII).—Por su parte declara que, aun cuando ha tenido que disputar con varones eruditísimos, nunca ha necesitado de las reglas de la Lógica: «Deum testor, et Superos, me, et si etiam atque etiam de Philosophia, de Theologia, de Iure, de Historia in amplissimis locis, et cum viris eruditissimis et acutissimis disputaverim, numquam tamen artis regulis adiutum fuisse; sed quae memoria suppeditabat argumenta, vis quaedam naturalis mentis ad formam redigebat, iisque, quod vellem, conficiebam» *(De re logica* II 7 p.60).

[79] *Verdadero método de estudiar*, trad. de J. MAYMÓ Y RIBES (Madrid, Ibarra, 1760) II carta 8 p.298).

gentes, para lo cual recomienda a Grocio, Pufendorf, Locke y hasta Hobbes, que «fue filósofo y matemático grande, y escribió muy bien en materia de prudencia civil en sus tres libros *Elementa philosophica de cive*».

Su protector Pombal lo nombró secretario de la legación en Roma e impuso sus libros como texto en los centros docentes de Portugal. Pero el *Verdadero método de estudiar* dio ocasión a fuertes polémicas. Lo impugnaron FRAY ARSENIO DA PIEDADE, al que contestó *Un religioso de la misma provincia;* y ALETHÓPHILO CÁNDIDO DE LA CERDA, al que replicó APOLONIO PHILOMUSO LISBONENSE. El P. Isla lo ridiculizó, no con mucha fortuna, en su *Fray Gerundio* (II c.6). Le contestó JOSÉ MAYMÓ Y RIBES: *Defensa del Barbadiño en obsequio de la verdad* (Madrid 1758), replicando el P. Isla con una *Carta escrita por el barbero de Corpa* [80]. Con más seriedad lo impugnaron el P. Antonio Codorníu, en su *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño en su obra* (Barcelona 1752, 1764); el P. Francisco Alvarado, en sus *Cartas aristotélicas,* y el P. José de San Pedro de Alcántara Castro, en su *Apología de la Theología escholástica* (Segovia 1796) III 151ss.

El sensismo de Condillac tuvo partidarios en el capitán BERNARDO MARÍA DE CALZADA, que tradujo la *Lógica o los primeros elementos del Arte de pensar* (Madrid, Ibarra, 1784). Fue traducida también por VALENTÍN DE FORONDA: *La Lógica de Condillac* (Madrid 1789, 1794).—LUIS JOSÉ PEREIRA, médico portugués residente en Madrid, sigue una tendencia sensista y mecanicista en su *Theodicea, o la Religión natural, con demostraciones metaphysicas que ofrece el Systema mechánico, dispuestas con método geométrico* (Madrid 1771). Una orientación semejante sigue FRANCISCO JAVIER PÉREZ Y LÓPEZ († 1792) en sus *Principios del orden esencial de la Naturaleza* (1785), y de manera más radical, RAMÓN CAMPOS († 1808) en su *Sistema de Lógica* (1790) y *El don de la palabra* (1804). Siguen también el sensismo y la ideología de Destutt de Tracy MELCHOR IGNACIO DÍEZ y JERÓNIMO DE LA CAL, así como el argentino JUAN CRISÓSTOMO LAFINUR (1797-1824) en su *Curso filosófico* (1819; Buenos Aires 1939). De éste fueron discípulos DIEGO ALCORTA y JUAN MANUEL FERNÁNDEZ DE AGÜERO.—Refutó el sensismo, pero tiende al materialismo, el presbítero JOSÉ MIGUEL ALEA, protegido por Godoy, que lo puso al frente de un instituto pestalozziano en Madrid.—El poeta y sacerdote sevillano FÉLIX JOSÉ REINOSO (1772-1841) sigue el utilitarismo de Bentham y el materialismo de Destutt de Tracy: *Ideología de la práctica* (1816), *Sobre la influencia de las bellas letras en la mejora del entendimiento y la rectificación de las pasiones* (1816).

LOS CABALLERITOS DE AZCOITIA.—Francisco Javier de Munibe e Idiáquez, octavo conde de Peñaflorida (1729-1785), junto con otros catorce caballeros de Azcoitia y Vergara, fundó en 1764 la *Real Sociedad Vascongada de Amigos del País* con el propósito de

[80] *Obras del P. Isla:* BAE, Rivadeneyra, t.15 p.359.

fomentar las artes y las ciencias. A ella pertenecieron, entre otros, el marqués de Narros, Joaquín de Eguía, Manuel de Altuna, amigo de Rousseau, Valentín de Foronda y el fabulista Félix María de Samaniego (1745-1801), alavés, natural de La Guardia, sobrino del conde de Peñaflorida, que compuso sus fábulas para educación de los seminaristas de Vergara. Carlos III les concedió en 1769 el edificio del colegio que tenía en Vergara la suprimida Compañía de Jesús, y en 4 de noviembre de 1776 abrió sus aulas con el nombre de *Real Seminario Patriótico Vascongado*. Tuvo algunos años de esplendor. En él trabajó Proust, que hizo la primera fundición de la platina; Ignacio Zabala Zuazola consiguió fundir el acero, y los hermanos Elhúyar descubrieron el wolframio. Pero en 1794 Vergara cayó en poder de los revolucionarios convencionales franceses, los cuales destrozaron sus laboratorios. Cultivaron sobre todo las ciencias físicas y químicas, desdeñando la escolástica aristotélica. Fueron católicos, y en general se mantuvieron dentro de la ortodoxia, aunque su tendencia estaba influida por las nuevas ideas que venían de más allá de los Pirineos, y que se aprecian en otras instituciones, como la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas, cuya mentalidad contribuyó a preparar la emancipación de las colonias americanas [81].

GRUPO ILUSTRADO DE SALAMANCA.—A fines del siglo XVIII se destaca en Salamanca un grupo bastante numeroso de jóvenes preocupados por las nuevas ideas de renovación [82]. Muchos de ellos tuvieron notable influencia en la vida intelectual y política de España. No sólo se dedicaron a la literatura, sino que se preocuparon por el derecho, la política y la filosofía, si bien bajo las versiones sensistas, empiristas y enciclopedistas entonces corrientes en Francia, que era hasta donde alcanzaba el horizonte de nuestros «ilustrados». Según Menéndez y Pelayo, de Salamanca «salieron la mayor parte de los legisladores de 1812 y de los conspiradores de 1820 [83]. El visitador de la Universidad, don Jerónimo Castellón y Salas, obispo de Tarazona, decía que del claustro de Salamanca había salido la corrupción de media España [84]. Todavía persistía la prevención en 1823, pues «quedó cerrada un año entero, ella sola entre todas las escuelas del reino, por temor a las doctrinas liberales

[81] M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* VI c.3 (ed. BAC II 583ss); J. DE URQUIJO, *Menéndez Pelayo y los Caballeritos de Azcoitia* (San Sebastián 1925); R. MENDIOLA QUEREJETA, *Los estudios en el Real Seminario de Vergara* (Vergara 1961); P. GARAGORRI, *Xavier de Munibe en la filosofía española*: RevOcc 2 n.21 (1964) 335-47.

[82] J. BENEYTO PÉREZ, *La Escuela iluminista salmantina*. Discurso inaugural (Univ. de Salamanca 1949).

[83] *Heterodoxos* VI c.3 (ed. BAC II p.606).

[84] VICENTE LAFUENTE, *Historia de las Universidades* (Madrid 1889) IV p.301. Jovellanos, amigo del grupo salmantino, escribe en su *Diario* en 1795: «Toda la juventud salmantina es port-royalista, de la secta pistoyense; Obstraect, Zuola y, sobre todo, Tamburini andan en manos de todos; más de tres mil ejemplares había ya cuando vino su prohibición; uno solo se entregó. Esto da esperanzas de que se mejoren los estudios cuando las cátedras y gobierno de la Universidad estén en la nueva generación. Cuando manden los que obedecen. Cualquiera otra reforma sería vana».—Sin duda, con este propósito, en su breve paso por el Ministerio de Gracia y Justicia, propuso para obispo de Salamanca al jansenista don Antonio Tavira, de quien dice: «es nuestro Bossuet, y debe ser el reformador de nuestra Sorbona».—En Salamanca, la librería de Alegría y Clemente se dedicaba a difundir libros franceses.

que desde aquí habían tendido el vuelo por España»[85]. En 1787 fue rector de la Universidad DIEGO MUÑOZ TORRERO (1761-1829), natural de Cabeza del Buey (Badajoz), presidente de las Cortes de Cádiz, donde manifestó sus ideas jansenistas y liberales. Presentado por el rey para obispo de Guadix, fue rechazado por Pío VII por «su tenaz adhesión a reprobables y erróneas doctrinas y protestarse inflexible en ellas..., positivamente indigno por su no sana doctrina». Encarcelado en la torre de San Julián de Barra en Portugal, murió trágicamente en 1829.—El zamorano JUAN NICASIO GALLEGO (1777-1853) estudió filosofía y derecho civil y canónico en Salamanca. Fue canónigo de Cartagena, director de la Real Casa de Pajes en Madrid y presidente de la Real Academia de la Historia. Intervino en las Cortes de Cádiz y fue perseguido por sus ideas liberales. Entre sus poesías es bien conocida su engolada elegía al Dos de Mayo.—También estudió en Salamanca el bibliófilo extremeño BARTOLOMÉ JOSÉ GALLARDO (1776-1852), natural de Campanario. Manifestó sus ideas liberales y volterianas en su *Diccionario crítico-burlesco del que se titula «Diccionario razonado manual» para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España* (Cádiz 1811), y en el periódico *El Conciso*, en que colaboró el desdichado poeta salmantino FRANCISCO SÁNCHEZ BARBERO (1764-1819), natural de Moríñigo, que murió tristemente en el presidio de Melilla.—El poeta gaditano JOSÉ CADALSO (1741-82), que murió heroicamente en el sitio de Gibraltar, estuvo en Salamanca, desterrado por el conde de Aranda. Sus *Cartas marruecas* están influidas por Montaigne. Aunque declaraba «deseo sólo ser filósofo», su filosofía se reduce a la que expone en *Los eruditos a la violeta, Carta de un viajante a la violeta a un catedrático* (Madrid 1781), sátira amena e ingeniosa, pero carente de profundidad. En torno a Cadalso se formó un grupo de poetas que dieron origen a la escuela salmantina. Entre ellos destaca JUAN MELÉNDEZ VALDÉS (1754-1817), natural de Ribera del Fresno, que estudió en Salamanca desde 1772 y fue profesor de humanidades de 1778 a 1789, en que pasó a Zaragoza como magistrado de la Audiencia y después como oidor a Valladolid. En la guerra de la Independencia se afrancesó y murió expatriado en Montpellier. Fue gran amigo de Jovellanos, a quien con un poco de ingenuidad comunica sus lecturas en una carta: «Ya tenemos el *Tratado de la educación* de Locke, y acaso bien presto el *Emilio*» (que se había publicado hacía dieciséis años). Aconsejado por Jovellanos trató de ocuparse en temas más serios, haciendo hablar a la poesía española «el lenguaje de la razón y de la filosofía». Después de su muerte se imprimieron unos *Discursos forenses* (Madrid 1821)[86]. Escribió su vida el madrileño MANUEL JOSÉ QUINTANA (1772-1857), que estudió derecho civil y canónico en Córdoba y Salamanca, a quien Menéndez Pelayo califica de «poeta de las ideas del siglo XVIII».—Poeta y amigo de Cadalso fue

[85] *Reseña histórica de la universidad de Salamanca*, por MANUEL HERMENEGILDO DÁVILA, SALUSTINO RUIZ y SANTIAGO DIEGO MADRAZO (Salamanca 1849).

[86] GEORGES DEMERSON, *Don Juan Meléndez Valdés et son temps* (1754-1817) (París 1962).

también Nicasio Alvarez de Cienfuegos (1764-1809).—En la Universidad se distinguieron por sus ideas liberales: el bibliotecario Juan María Herrera y el catedrático aragonés Ramón de Sales, rector en 1778, considerado como volteriano, deísta o ateo. Tradujo el comentario de Destutt de Tracy al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu (Valencia 1822). Era partidario del utilitarismo de Bentham: *Tratados de la legislación civil y penal, obra extractada de los manuscritos del señor Jeremías Bentham por Esteban Dumont, traducida al español por Ramón Salas* (2 vols., Madrid 1821). En sus *Lecciones de Derecho público constitucional* (Madrid 1821) declara: «Yo acostumbro decir del *Contrato Social* lo que digo del *Emilio* del mismo autor; tal vez el plan de educación propuesto en éste es inaplicable en su totalidad; pero puede ejecutarse en gran parte, y sus principios fundamentales son los de la naturaleza y la razón» (p.XXXIV).—Con Salas colaboró Toribio Núñez, también catedrático de la Universidad, en el Comentario a los *Principios de legislación civil y penal*, de Bentham, de cuya doctrina hizo un resumen en el *Sistema de Ciencia social* que dedicó a las Cortes de 1820 (Salamanca 1820).—El barón de la Joyosa, Marcial Antonio López, tradujo el *Curso de política constitucional* de Benjamín Constant y unas *Instituciones de derecho natural y de Gentes de «M. R.»*. En su *Descripción de los más célebres Establecimientos penales* (Valencia 1832) revela la influencia de Beccaria.—Prudencio María Pascual escribió un *Sistema de Moral o Teoría de los deberes con Sistema de virtud y libertad que constituye la felicidad de los hombres* (Madrid 1820; Valencia 1821).—El utilitarismo de Bentham y el sensismo de Condillac y Destutt de Tracy tuvieron seguidores en los presbíteros Juan Justo García y Miguel Martel. El primero fue catedrático de matemáticas en la Universidad. Tradujo el *Compendio de Ideología* de Destutt de Tracy y escribió *Elementos de verdadera Lógica* y unos *Elementos de Aritmética, Algebra y Geometría* (Madrid, Ibarra, 1782; Salamanca 1814). El segundo, canónigo y catedrático, publicó unos *Elementos de filosofía moral* (1840). Intervino en la redacción del plan de estudios que en 1807 presentó la Universidad de Salamanca, en que se leen cosas como ésta: «Cátedra de fisiología o verdadera metafísica. En esta cátedra debe enseñarse aquella parte de la metafísica que es única y verdaderamente útil, y se ocupa en el examen analítico de las facultades del alma y la parte física del origen de ellas». En 1807 pronunció un altisonante *Elogio fúnebre* del «sacerdote ilustrado y filósofo», obispo de Salamanca, Antonio Tavira y Almazán, jansenista y afrancesado, en que propone como ideal filosófico «un sistema particular que consiste en el abandono de todos los sistemas y en adoptar la verdad doquiera que se halle» (p.XXVI).—Impregnado hasta la ridiculez de los tópicos más retumbantes de la Ilustración se manifiesta el afrancesado Francisco de Paula González de Candamo en un folleto que dedicó a José Bonaparte: *Memoria sobre la influencia de la Instrucción Pública en la prosperidad de los Estados* (Valladolid 1810).

GASPAR MELCHOR DE JOVELLANOS (1744-1811).—Es quizá la figura más representativa del cruce de tendencias y problemas que significa España en las postrimerías del siglo XVIII. Situado en los años más cruciales de una mutación profunda de ideología y de instituciones, funde en su propio espíritu el arraigo profundo de lo antiguo con la tensión de simpatía hacia lo nuevo. Ama lo tradicional y ama, admira y se esfuerza por asimilar los progresos de su tiempo. «Bajo la aparente sencillez de su perfil encierran, vida y obra, un complejo entrecruzamiento de ideas, una serie de contradicciones representativas de la encrucijada que la revolución ideológica del siglo XVIII fue para los españoles cultos y, en diferente medida, para la humanidad occidental»[87].

Nació en Gijón. Cursó las primeras letras en su ciudad natal y filosofía en Oviedo. Pensó seguir la carrera eclesiástica y se licenció en derecho civil y canónico en la Universidad de Avila. Recibió la primera tonsura y completó sus estudios durante dos años en Alcalá (1763-65). Pero se orientó hacia la vida civil y en 1768 fue nombrado alcalde del crimen en la Audiencia de Sevilla, donde frecuentó la tertulia de Olavide. En 1778 fue trasladado a Madrid con el cargo de alcalde de casa y corte. En 1789 cayó en desgracia su amigo Cabarrús, y Jovellanos fue alejado de Madrid con el pretexto de desempeñar algunas comisiones en Asturias. En 1790 se le encargó la visita del Colegio Mayor de Calatrava en Salamanca, cuyos estatutos reformó. En 1794 fundó el Instituto Asturiano en Gijón, dedicado al cultivo de las artes y ciencias prácticas, con una finalidad semejante al del Real Seminario de Vergara. En 1797 fue nombrado ministro de Gracia y Justicia, cargo que solamente ocupó siete meses. Su caída se debió tanto a las intrigas cortesanas de la camarilla de María Luisa y Godoy como a la desconfianza que sus ideas provocaban en algunos medios eclesiásticos[88]. Regresó a Asturias, pero en 1801 se recrudeció la persecución. Fue preso y conducido a Mallorca, primero en el convento de Valldemosa y después en el castillo de Bellver, hasta su liberación en 1808, después del motín de Aranjuez. Apenas recobrada la libertad sobrevino la invasión francesa. El patriotismo de Jovellanos supo sobreponerse a las presiones de sus amigos Meléndez, Moratín y Cabarrús y rechazó la oferta de un ministerio que le hizo el rey José, poniéndose al frente de la Junta Central. Murió en 29 de noviembre de 1811.

De sus numerosos escritos sobre temas muy variados y circunstanciales apenas hay ninguno que interese directamente a la filosofía, fuera de su actitud ante las nuevas tendencias en su tiempo. Por su *Diario* (1790-98) podemos apreciar las lecturas que le atraían, en las que abundan autores de tendencias modernas. Desde sus primeros años hasta el final mantuvo siempre la convicción de que la causa de la decadencia de los estudios universitarios y de

[87] A. DEL RÍO, *Jovellanos. Obras escogidas*, ed. «La Lectura» (Madrid 1935) p.9.
[88] E. LENNHOFF, O. POSNER, *Internationales Freimaurerlexikon* (Amalthea-Verlag, Wien, 1932) p.790, art. *Jovellanos*.

la ignorancia del pueblo eran los abusos del escolasticismo y el descuido de las «ciencias útiles». La culpa del retraso de España la tiene el aristotelismo, cuyo «método de investigación extravió la filosofía del sendero de la verdad». En su *Diario* piensa que «hace falta todavía purgar el estudio teológico de las heces que quedan en él de escolásticos y casuistas». Aprecia la *Suma* de Santo Tomás como «obra verdaderamente admirable y digna de ser conocida y manejada por todo buen teólogo», pero en lugar de ella puso como texto de teología en el Colegio de Calatrava a los *Lugdunenses*, porque aquella estaba «expuesta en el antiguo método escolástico, cuyo general destierro no puede estar muy distante» [89]. «Las ventajas del estudio sistemático de la teología desaparecieron luego que el escolasticismo mezcló a la pura y santa teología positiva las sutilezas aristotélicas». Por esto encarga a los regentes del Colegio que «alejen con el mayor cuidado a sus discípulos de la confusión y peligros del antiguo método escolástico, así como de las obras, sumas, cursos, compendios e instituciones escritas según él». Por el contrario, lo mismo que Feijoo profesa una admiración incondicional al «sublime genio de Bacón» [90]; su ideal es ante todo una ciencia práctica y útil. En su reforma de Calatrava propuso como libro de texto el *Curso teológico lugdunense* y recomienda a Van Espen, Grocio, Pufendorf y Wolff. En su *Memoria sobre educación pública o Tratado teórico práctico de enseñanza*, redactado cuidadosamente en su prisión de Bellver, hace un proyecto de estudios filosóficos divididos en dos secciones: Lógica, no al modo escolástico, sino entendida como ciencia de la sensación convertida en ideas y expresada en palabras, a la manera de Locke, Condillac y Eximeno, a quienes recomienda expresamente, y Etica, como ciencia de la conducta para formación del ciudadano, indicando como texto el insulso *Tratado de las obligaciones del hombre* (Madrid 1798) del canónigo Juan de Escóiquiz. Este mismo concepto sensista de la lógica aparece en su *Instrucción* a un joven teólogo al salir de la universidad [91]. Sobre su endeble formación filosófica prevalece, sin embargo, la fe, exagerando la impotencia de la razón, «antorcha apagada», y llevándole al extremo de una especie de tradicionalismo anticipado: «Desde Zenón a Espinosa y desde Thales a Malebranche, ¿qué pudo descubrir la ontología sino monstruos, o quimeras, o dudas, o ilusiones? ¡Ah!, sin la revelación, sin esta luz divina que descendió del cielo para alumbrar y fortalecer nuestra oscura, nuestra flaca razón, ¿qué hubiera alcanzado el hombre de lo que existe fuera de la naturaleza? ¿Qué hubiera alcanzado aun de aquellas santas verdades que tanto ennoblecen su ser y hacen su más dulce consolación?» [92]

[89] *Reglamento literario e institucional del Colegio Imperial de Calatrava* II c.3: BAE p.205.
[90] *Oración en el Instituto Asturiano sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias:* BAE p.336.
[91] BAE (1858) p.278. Las mismas ideas aparecen en su *Carta al Dr. Prado sobre el método de estudiar el Derecho.* «La lógica debería ser muy breve... A este estudio debería suceder el de la geometría, que es la verdadera lógica del hombre... La física que yo desearía debe ser experimental» (BAE 50 [1859] p.146).
[92] *Oración inaugural del Instituto Asturiano* (BAE p.320).

Estrechamente unido por vínculos de amistad al grupo de poetas de la escuela de Salamanca: Meléndez Valdés (Batilo), Diego González (Delio), Juan Fernández de Rojas (Liseno), a quienes bajo el nombre de «Jovino» escribió su famosa *Epístola*, comparte con ellos sus ideas de progreso, renovación y superación del atraso cultural de España. Quiere unir los valores de la tradición con las nuevas ideas de progreso, libertad, bienestar y mejoras económicas. Mediante el progreso llegará un día en que, «perfeccionadas la razón y la naturaleza y unida la gran familia del género humano..., se establecerá la inocencia y se llenarán los augustos fines de la creación». «¿Qué barreras podrán cerrar las avenidas de la luz y de la ilustración?» A pesar del despotismo y la ignorancia que la oprimen, «la generación que nos aguarda será más ilustrada, más libre y feliz que la presente» (*Diario* 1795). Su programa para regenerar la nación era: «Buenas leyes, buenas luces y buenos fondos», es decir, una nación apoyada sobre las bases de la Justicia, la Educación y la Economía. Estos nobles propósitos inspiraron su actuación como gobernante, si bien sus conceptos sobre economía, expuestos en el *Informe sobre la Ley agraria*, le ocasionaron seria oposición y desconfianza en los ambientes eclesiásticos. En sus ideas reformadoras entran combinadas las de los fisiócratas franceses, Quesnay y Turgot, que consideraban la tierra como fuente principal de riqueza, y las liberales de Adam Smith, para quien el trabajo era una propiedad sagrada. Hay algo de idealismo rousseauniano en su *Respuesta a una epístola de Moratín* [93]; aunque cuando leyó las *Confesiones*, declara que «hasta ahora no he hallado en Rousseau sino impertinencias bien escritas, muchas contradicciones y mucho orgullo, como de espíritu suspicaz, quejumbroso y vano».

Siempre fue buen cristiano. «Poseía las virtudes del español del siglo XVI, unidas al pensar moderno del nuestro» (conde de Toreno). «Liberal a la inglesa, innovador, pero respetuoso de las tradiciones, amante de la dignidad del hombre y de la emancipación verdadera del espíritu, pero dentro de los límites de la fe de sus mayores y del respeto a los dogmas de la Iglesia» [94]. Los años, los disgustos, las persecuciones y el espectáculo de la Revolución francesa fueron aclarando sus ideas y acendrando su fe. Reprueba con frases enérgicas los desvaríos a que llevaban a algunos los principios de la Ilustración: Locke, Juan Jacobo, Mably y «otros teoréticos no han hecho más que delirar en política». «Estos bárbaros se destruyen unos a otros y van labrando su ruina». «Un cáncer

93
... El fatal nombre
De propiedad, primero detestado,
Será por fin desconocido. ¡Infame,
Funesto nombre, fuente y causa
De tanto mal! .
Una razón común, un solo, un mutuo
Amor los atarán con dulce lazo;
Una sola moral, un culto solo
En Santa unión y caridad fundados.

94 Cándido Nocedal y Gumersindo Laverde; cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* VI c.3 (ed. BAC II p.646).

político va corroyendo rápidamente todo el sistema social, religioso y moral de Europa». El reformador del Colegio de Calatrava podía escribir en 1791 el lapsus de que «la razón pura y despreocupada es la única fuente de la ética y del derecho natural». Pero compárense con esto los elocuentes párrafos del *Tratado teórico práctico de enseñanza*, escritos al declinar de su vida [95]. ¡Qué distinta habría sido la suerte de España si el que fue fugaz ministro en 1797 hubiese suplantado al favorito real que con sus torpezas la puso al borde de la ruina!

No tiene relación con la Ilustración el teósofo español o portugués, de raza judía, MARTÍNEZ PASCUAL († 1779), que vivió y tuvo numerosos adeptos en Francia. Escribió un *Tratado de la reintegración de los seres en sus primeras propiedades, virtudes y potencias espirituales y divinas*.—En Francia vivió también durante la Revolución el extravagante «theophilánthropo» ANDRÉS MARÍA SANTA CRUZ († 1803), que escribió *Le culte de l'humanité*.—Volteriano y revolucionario fue el llamado abate JOSÉ MARCHENA RUIZ Y CUETO (1768-1821), que colocó como anunció en su casa de París: «Aquí se enseña por principios el ateísmo». Gran latinista, tradujo a Lucrecio y Ovidio y el *Origen de los cultos*, de Dupuis. Escribió un *Ensayo de Teología* (1797) y *Lecciones de Filosofía moral y elocuencia* (Burdeos 1820).—El canónigo de Burgos DON TOMÁS LAPEÑA se inspiró en los artículos de la *Enciclopedia* para escribir su *Ensayo sobre la historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días* (3 vols., Burgos 1806), aunque tuvo cuidado de suprimir los pasajes antirreligiosos.

Reacción apologética.—La difusión de las ideas enciclopedistas, liberales y antirreligiosas dio necesariamente a la teología de fines del siglo XVIII un carácter esencialmente polémico, en que se mezclaba lo religioso con lo político. Los teólogos acudieron a la brecha, y aunque sus libros no sean siempre modelo de pureza de lenguaje, abandonan los tecnicismos escolásticos para hacer frente a los ataques de sus adversarios. No obstante, muchos de ellos no fueron capaces de renunciar a las obras pesadas en numerosos volúmenes, artillería excesivamente gruesa contra los leves folletos y hojas volanderas en que difundían sus ideas los contrarios. «No conoce el siglo XVIII español—ha escrito Menéndez y Pelayo—quien conozca sólo lo que en él fue imitación y reflejo... Justo es decir, para honra de la cultura española del siglo XVIII, que quizá los mejores libros que produjo fueron de controversia contra el enciclopedismo, y, de cierto, muy superiores a los que en otros países se componían... No hubo objeción, de todas las presentadas por la falsa filosofía, que no encontrara en algún español de entonces correctivo o respuesta. Quien busque ciencia seria en la España del siglo XVIII tiene que buscarla en esos frailes ramplones y olvidados» [96].

[95] BAE (1958) p.254; LUIS SÁNCHEZ AGESTA, *Jovellanos y la crisis del despotismo ilustrado*: Arch. de Derecho Político (Universidad de Granada 1941); A. M. GABINO, *Tres hombres y un problema* (Madrid 1953); P. PEÑALVER, SIMÓ, *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos* (Sevilla 1953).

[96] *Heterodoxos* VI c.3 (ed. BAC II p.666).

El P. ANTONIO JOSÉ RODRÍGUEZ, cisterciense de Veruela, además de versado en anatomía y fisiología, sobre las que escribió *Palestra crítico-médica, Nuevo aspecto de teología moral o Paradojas físico-teológicas*, compuso contra los incrédulos y naturalistas de la *Enciclopedia El Philoteo en conversaciones del tiempo* (Madrid 1776).—El jerónimo P. FERNANDO DE CEBALLOS Y MIER (1732-1802), natural de Espeja (Cádiz), acometió la empresa de una magna enciclopedia en que impugna a Bentham, Montesquieu y Rousseau: *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de Estado contra los soberanos y sus Regalías, contra los magistrados y potestades legítimas: se combaten sus máximas sediciosas y subversivas de toda sociedad y aun de la humanidad* (6 vols., Madrid, Sancha, 1774-76). La obra quedó interrumpida, pues se le negó el permiso para imprimir el séptimo volumen. De menos calidad es el *Juicio final de Voltaire* (Sevilla 1856), *Insania, o las demencias de los filósofos* (Madrid 1878). Otras quedaron inéditas, como el *Análisis del Emilio o tratado de la educación, Causas de la desigualdad entre los hombres, Examen del libro de Beccaria sobre los delitos, las penas*, etc.—El oratoriano VICENTE DE CALATAYUD († 1771) escribió *Magisterio de la razón y la fe*.—El P. RODRÍGUEZ MARZO combatió a Voltaire y Rousseau en su *Oráculo de los nuevos filósofos impugnado* (1776).—El deán de Palencia VICENTE FERNÁNDEZ VALCARZE (1723-98) expone y rebate a Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Locke en su libro *Desengaños filosóficos que en obsequio de la verdad, de la religión y de la Patria da al pueblo*, etc. (4 vols., Madrid 1787).—El canónigo gallego JUAN FRANCISCO DE CASTRO escribió *Dios y la Naturaleza. Compendio histórico, natural y político del universo, en que se demuestra la existencia de Dios y se refiere la historia natural y civil, la religión, leyes y costumbres de las naciones antiguas y modernas más conocidas del orbe* (10 volúmenes en 4.°, Madrid, Ibarra, 1780 y ss).—El jurista sevillano ANTONIO JAVIER PÉREZ Y LÓPEZ expone una especie de armonismo onto-cosmológico a la manera de Sabunde y Leibniz en su obra *Principios del orden esencial de la Naturaleza establecidos por fundamentos de la moral y por pruebas de la Religión. Nuevo sistema filosófico* (Madrid 1785).—El obispo de Santander D. RAFAEL TOMÁS MENÉNDEZ DE LUARCA combatió a los enciclopedistas con excelente intención, aunque con pésimo estilo: *Remedio fumigatorio, igneo, fulminante, extremo, que el obispo de Santander procura... a los que hay en España enfermos, pestíferos, moribundos, víctimas de la infernal filosofía volteriana.*

Se opuso a las ideas de la Ilustración JUAN BAUTISTA PABLO FORNER Y SEGARRA (1756-97), natural de Mérida y sobrino de Andrés Piquer, bajo cuya dirección hizo sus primeros estudios [97].

[97] Piquer califica de esta manera los escritos de Montaigne, St. Evremond, La Bruyère, Voltaire y «Roseaux», como él escribe: «Piezas sueltas, pensamientos vagos, reflexiones volantes, mezclas de todas las cosas, discursillos de quanto hay en el mundo, hacen el caudal de estos escritores» (*Discurso sobre el uso de la Lógica* [1771] p.234). Véase también cómo califica a Rousseau: «Uno de aquellos escritores *heteróclitos*, es decir, *vagos, inciertos*, que se andan de cosa en cosa, sin fijarse en nada, que sin haber hecho profesión fundamental de las ciencias las quieren manejar todas gobernando por las solas luces de su comprehensión. Muestra este escritor ingenio perspicaz y vivo, imaginación abundante y acalorada; el juicio, desigual; pues

Cursó nueve años en Salamanca filosofía y derecho, llegando a ser un excelente humanista. Fue fiscal en la Audiencia de Sevilla (1790) y murió poco después de ser trasladado a Madrid como fiscal del Supremo Consejo de Castilla. Su carácter violento y agresivo le hizo despilfarrar su talento en una serie interminable de polémicas. Fue amigo de los poetas José Iglesias, Meléndez Valdés, Moratín y del ex escolapio secularizado Pedro Estala. Combatió a Tomás de Iriarte (fábula de *El asno erudito)*, Trigueros, Ayala, Valladares, García de la Huerta, Sánchez Barbero y otros. Califica su tiempo de esta manera: «Estamos en un siglo de superficialidad. Oigo llamarle por todas partes siglo de la Razón, siglo de luces, siglo ilustrado, siglo de la filosofía. Yo le llamaría mejor siglo de ensayos, siglo de diccionarios, siglo de diarios, siglo de impiedad, siglo hablador, siglo charlatán, siglo ostentador». El abate italiano Carlos Denina había contestado ya a la impertinente pregunta lanzada por un tal Masson de Morvilliers, geógrafo y un poco poeta, en la *Enciclopedia metódica* (París 1782): «Mais que doit-on a l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?» Forner, por encargo del conde de Floridablanca, escribió su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Madrid 1786), que completó con unas eruditas *Cartas críticas* publicadas el mismo año. Con el seudónimo de «Pablo Ignocausto» publicó sus *Exequias de la lengua castellana.* Escribió también *Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España. Nuevas consideraciones sobre la perplejidad de la tortura. Discursos filosóficos sobre el hombre*, en verso, con amplias *Ilustraciones* en prosa (Madrid 1787). Contra las ideas enciclopedistas escribió: *El Ateísta* (comedia) y *Preservativo contra el Ateísmo* (1795).—El peruano PABLO OLAVIDE (1725-1804), desengañado y arrepentido al fin de su vida, publicó *El Evangelio en triunfo* (4 vols., Valencia 1798).—Fueron muy leídas las obras del oratoriano portugués TEODORO DE ALMEIDA (1722-1803), natural de Lisboa, que tuvo que huir a Francia perseguido por Pombal. Sigue una tendencia espiritualista de fondo cartesiano. Escribió *Recreaciones filosóficas, Armonía de la razón y de la religión o teología natural* (trad. esp. Madrid 1798).

Mención especial merece el P. FRANCISCO ALVARADO, O. P. (1756-1814), que popularizó el apelativo de «El Filósofo Rancio». Nació en Marchena y enseñó en el convento de San Pablo de Sevilla [98]. Ya hemos indicado su intervención con sus *Cartas aristotélicas* frente a las corrientes eclécticas adversas a la escolástica [99]. Vi-

dado que en algunas cosas es firme, en muchas otras y más principales es flojo y sin fuerza» (ib. 251); M. JIMÉNEZ SALAS, *Vida y Obras de D. Juan Pablo Forner y Segarra* (Madrid 1945); N. GONZÁLEZ RUIZ, *Juan Pablo Forner, Antología* (Madrid 1952).

[98] L. GETINO, *El Filósofo Rancio:* Ciencia Tomista 5 (1912); J. FERNÁNDEZ LARGO, O. F. M., *Introducción al estudio del Filósofo Rancio* (Madrid, Ed. Cisneros, 1955); J. M. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El Filósofo Rancio. Antología* (Madrid 1947); A. LOBATO, O. P., *Vida y obra de Francisco Alvarado* (Sevilla 1955); ID., *Francisco Alvarado y los eclécticos:* EstFil n.21 (1960) 265-304; J. M. MARCH, S. I., *El Filósofo Rancio según nuevos documentos:* RazFe 34 (1912) 141-154.316-328.425-433; 35 (1913) 17-29; R. DE MIGUEL LÓPEZ, *El Filósofo Rancio: sus ideas políticas y las de su tiempo:* Burgensis n.5 (1964) 57-253 (Burgos 1964).

[99] «Para nosotros, componer una obra era obra de toda la vida; pero ahora no hay cosa más fácil. En media hora se escribe un curso de filosofía *ecléctica*, pues en haciendo un prólogo con

vió lo suficiente para alcanzar a ver cumplidas, en Francia y en España, las consecuencias que anunciaba en su juventud. Anciano y enfermo, todavía le quedaron alientos y buen humor para enfrentarse desde Portugal, sin libros y sin más armas que su pluma y su ingenio, contra los constitucionalistas de las Cortes de Cádiz en sus *Cartas críticas* (1811-13), sin encontrar adversario capaz de medirse con él [100]. «Yo nada tengo contra nadie, pero contra el error lo tengo todo». Expatriado en Tavira, para evitar ser fusilado por los franceses, tiene después que «resistir errores que iban a quitarnos de un golpe nuestro Dios, nuestra fe, nuestros altares, nuestro trono, nuestras leyes, nuestra razón, nuestra vida y nuestros caudales». Para comprender sus *Cartas* es preciso situarlas en el momento y el ambiente en que fueron escritas. El lenguaje empleado por el «Rancio» era el único que eran capaces de entender y de respetar aquellos a quienes iban destinadas. Pero debajo de sus burlas, de sus sátiras, de su gracia andaluza, de sus cuentos a veces un poco chocarreros, no es difícil adivinar una rectitud inflexible de alma, una clarividencia de ideas y de hechos, una inteligencia privilegiada, una vasta y sólida información teológica y filosófica y una lógica implacable de cuyas mallas era muy difícil desenredarse. Sus escritos, por razón de su destino, tenían una finalidad muy concreta y circunstancial, pero conservan, no obstante, un vigor y una frescura muy superiores a los de la mayor parte de los de su siglo. Mantiene todo su valor la apreciación de Menéndez y Pelayo: «No hay en la España de entonces quien le iguale, ni aun de lejos se le acerque, en condiciones para la especulación racional. Puede decirse que está solo y llena un período de nuestra historia intelectual. Es el último de los escolásticos puros y al modo antiguo. Educado en el claustro, no tiene ni uno solo de los resabios del siglo XVIII... El solo piensa con serenidad y firmeza, mientras que todos saquean a Condillac y Destutt-Tracy. En él solo y en el P. Puigserver vive la tradición de nuestras escuelas» [101].

La reacción apologética continúa en el primer tercio del siglo XIX. FELIPE PUIGSERVER, O. P. († 1821), escribió contra J. L. Villanueva *El teólogo democrático ahogado en las angélicas fuentes* (Mallorca 1815). Es también autor de un curso filosófico: *Philosophia S. Thomae Aquinatis auribus huius temporis accomodata* (1817-1820) (3 vols., Madrid 1824).—El valenciano JOSÉ VIDAL, O. P. († 1824): *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio* (Valencia 1827).—RAFAEL VÉLEZ, O. F. M. Cap., obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago: *Preservativo contra la irreligión y los errores del siglo, o los planes de la filosofía contra la religión y el Estado* (1812), *Apología del Altar y el Trono* (3 vols., 1818).—FRANCISCO DE LOS REYES SÁNCHEZ Y SOTO, cura párroco del Castañar de Ibor, *El filósofo cristiano impugnando al libertino* (4 vols., Madrid 1826).—

todas las desvergüenzas que quepan contra ti, maestro mío [Aristóteles] y contra tus discípulos; en poniéndonos de bárbaros tres veces por lo menos en cada folio; y copiando ya de este, ya del otro autor los párrafos enteros, mas que no lleven conexión ni orden, sale un *ecléctico* de siete suelas» (*Cartas aristotélicas* [Madrid, E. Aguado, 1825] p.6).

[100] *Cartas críticas* 4 vols. (Madrid, E. Aguado, 1824-25).

[101] *Heterodoxos* VII c.2 (ed. BAC II p.846).

Rafael José de Crespo: *Don Papis de Bobadilla, o sea Defensa del cristianismo y crítica de la seudo filosofía* (6 vols., Zaragoza 1829).—U. F. F. (un fraile franciscano): *El Citador ante el tribunal de la Razón, o sea examen crítico del Catecismo de la impiedad* (2 vols., Cádiz 1824; contra *El Citador* de Pigault-Lebrun [París 1810], traducido y publicado falsamente a nombre del P. Alvarado).—La literatura apologética continúa a lo largo del siglo xix, pero ya no relacionada directamente con el ambiente de la Ilustración.

Italia

JUAN BAUTISTA VICO (1668-1744).—Nació en Nápoles Estudió filosofía escolástica y derecho, pero su formación fue sobre todo autodidáctica en la pequeña biblioteca de los frailes menores observantes. De 1684 a 1693 fue preceptor de los hijos del marqués Rocca en el castillo de Vatolla del Cilento y después profesor de retórica en Nápoles (1699-1741), pero no consiguió la cátedra de prima de leyes a que se presentó en 1723. Perdió la memoria en sus últimos años. Pasó su vida pobre y sin alcanzar la estimación que merecía. A esta incomprensión contribuyeron su lenguaje difícil y oscuro, su estilo pesado y excesivamente recargado de erudición, y también la originalidad de su pensamiento y el carácter intuitivo y un poco apocalíptico de sus escritos. Goethe y Jacobi comenzaron a tomarlo en consideración a fines del siglo xviii. Michelet lo tradujo al francés (*Oeuvres de Vico* 2 vols. [París 1827, 1835]). Gioberti, Rosmini, G. Gentile, B. Spaventa y B. Croce han contribuido a divulgar sus doctrinas, si bien interpretándolas en un sentido idealista y prehegeliano que está muy lejos de la mente de Vico [1].

La ciencia humana.—En el séptimo de sus *Discursos inaugurales* (*De nostri temporis studiorum ratione*, 1708) aparece esbozado el concepto de un principio que une todo el saber humano y divino. El tema de la ciencia lo desarrolla en su obra *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (Nápoles 1710), que dio ocasión a una cortés polémica con el *Giornale dei letterati d'Italia* (1711-12). Solamente publicó el primer libro (*Liber metaphysicus*), pero no llegó a escribir los dos siguientes (lógica y física). La verdadera filosofía es la antiquísima filosofía itálica, que se descubre analizando los orígenes de la lengua latina. Para deducir su contenido filosófico analiza algunas palabras latinas, remontándose

[1] *Ediciones:* G. Ferrari, 6 vols., en *Clasici italiani* (Milán 1833-37; 1852-54); F. S. Pomodoro, 7 vols. (Nápoles 1858-65); F. Nicolini Laterza, 8 vols. (Bari 1914-41); *Scienza nuova* 2.ª ed. y comentario por F. Nicolini, 3 vols. (Bari 1910-16, 1942); J. Michelet, *Discours sur le systhème et la vie de Vico* (1867); C. Cantoni, *G. B. V. Studi critici e comparativi* (Turín, Cirelli, 1867); J. Ferrari, *La mente di Vico* (Lanciano 1916); B. Croce, *G. B. Vico, primo scopritore della scienza estetica* (Nápoles 1901); Id., *La filosofía di Vico* (Bari 1911, 1933); G. Gentile, *Studi vichiani* (Mesina 1914; Firenze 1927); E. Chiocchetti, O. F. M., *La Filosofia di Giambattista Vico* (Milán, Vita e Pensiero, 1935); Id., *Saggi su G. B. Vico*: RivFilNeosc 31 (Milán 1929) 201-228; F. Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico* (Turín, S. E. I., 1946). *Principios de una Ciencia Nueva en Torno a la Naturaleza Común de las Naciones*, trad. y prólogo de José Carner, 2 vols. (México, F.C.E., 1941).

a los pueblos itálicos (etruscos y jonios). En su historia *De rebus gestis Antonii Caraphaei libri quatuor* (1716) aparecen ya las primeras ideas, que desarrolló más tarde en su obra principal: *Principi d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (Nápoles 1725), de la que hizo una nueva redacción con numerosas adiciones en 1730 y que se publicó después de su muerte (1744).

El método debe adaptarse a los objetos sobre que versa y ser variable como ellos. Primero simpatizó con Descartes, pero después le reprocha haber menospreciado la historia y la filología, pues sin ellas no es posible hacer una buena teología, buena jurisprudencia ni buena filosofía. El método geométrico es muy bueno en su propio campo, que son los números y las medidas, pero es impropio e inadecuado en todas las demás materias. A la razón demostrativa de Descartes contrapone el *ingenio*, que es una facultad de descubrir lo nuevo; el *arte crítica*, basada en la razón, y la *tópica*, que dirige la actividad inventiva del ingenio. El campo de las matemáticas es lo verdadero, y el de la filosofía lo probable. Las ciencias históricas, morales, sociales, la retórica y la poesía, que se refieren al hombre, no se basan sobre principios geométricos, sino sobre verdades probables y verosímiles. En ellas no vale la deducción, sino solamente la inducción, que permite formular leyes generales. En filosofía no pueden exigirse demostraciones rigurosas ni certezas apodícticas como en matemáticas. Es suficiente una probabilidad que tenga la suficiente verosimilitud para poder ser aceptada, aunque quepa alguna posibilidad de error. Vico se decide por Bacon, «uomo d'incomparabile sapienza e volgare e riposta», cuyo método se propone trasladar de las cosas naturales a las humanas y civiles para unir la historia *(visa)* y la filosofía *(cogitata)* en una construcción histórica e ideal, confirmando la autoridad con la razón y la razón con la autoridad.

Verum ipsum factum.—Para Vico los hechos y la verdad se corresponden exactamente: *verum et factum convertuntur*. Cada uno solamente puede entender aquello que él mismo hace. Dios es el creador de la naturaleza y por eso conoce con verdad todo cuanto ha hecho. A Dios le pertenecen la razón y el *intelligere*, o sea el conocimiento perfecto de las cosas, porque, siendo su creador, conoce perfectamente sus elementos constitutivos. En cambio, el hombre no es el creador del mundo ni de la naturaleza y, por lo tanto, no puede conocerlos perfectamente. Solamente le corresponde el *pensar* (cogitare), porque necesita ir recogiendo de fuera los elementos constitutivos de las cosas y reconstruyéndolos en imágenes. El conocimiento de Dios es una verdadera ciencia, pero el hombre solamente participa de la razón divina y no puede llegar más que a un conocimiento imperfecto. Dios crea objetos reales; el hombre produce objetos ficticios. En Dios las cosas viven, mientras que en el hombre perecen.

Tampoco puede conocer el hombre su propio ser, porque éste es una criatura de Dios. Podemos conocer perfectamente el mundo abstracto de las matemáticas, porque son creación nuestra. Pero

Descartes se equivoca cuando cree que el *cogito* es la ciencia del yo, siendo así que no es más que la conciencia de nuestra existencia. La diferencia entre el conocimiento del hombre y el de Dios está en que nosotros conocemos nuestra existencia, pero no nuestra sustancia. Tenemos conciencia de nuestra existencia, pero no tenemos ciencia de nuestro ser, porque la ciencia es un conocimiento fundado en las causas y solamente Dios es la causa del ser del hombre. Mi pensamiento no es causa de mi cuerpo ni de mi mente. Por esto Descartes, en lugar de decir: *Yo pienso, luego soy*, debió haber dicho: *Yo pienso, luego existo* [2].

Con este criterio queda limitado el campo propio de la ciencia humana. No podemos tener ciencia del mundo ni de la naturaleza, porque no es obra nuestra, sino de Dios. Los hombres han creado solamente el mundo de las naciones, y, por lo tanto, el objeto propio del conocimiento humano es el mundo de la historia, el cual es un producto de la acción humana, cuyos principios, causas y desarrollo se encuentran en el mismo hombre. En ésta se identifican el *factum* y el *verum*. El hombre es quien ha hecho la historia y, por lo tanto, puede conocerla. En vano ha buscado los principios y las leyes del orden de la naturaleza, porque no es obra suya, sino de Dios. Pero puede buscarlos con éxito en el orden de la historia, porque ésta es obra del hombre.

En realidad, la «ciencia nueva» es tan antigua como el hombre, pues comenzó en el momento mismo en que éste empezó a pensar. Solamente es «nueva» en cuanto que se basa *post factum* en una reflexión sobre la historia hecha. Todas las ciencias y las artes se derivan de la sabiduría antiquísima primitiva. Vico se propone llegar al conocimiento de los primeros principios de la humanidad (principia humanitatis), pues para conocer y entender la historia es preciso remontarnos hasta la situación primitiva del hombre.

Pero hay dos historias que corren paralelas y superpuestas, aunque las fases de su desarrollo no se correspondan perfectamente. Una es la ideal, eterna, trascendente, regida por la Providencia divina, la cual tiende a elevar al hombre de su estado inicial de naturaleza corrompida por el pecado original hasta llegar a su plena regeneración. «Sobre la historia ideal, eterna, corren en el tiempo las historias de todas las naciones, con sus levantamientos, progresos, decadencias y ocasos» [3]. La historia eterna es la norma ideal del plan providencial de Dios sobre la regeneración de la humanidad caída por el pecado, en que el hombre va ascendiendo desde su estado de naturaleza corrompida hasta la perfección a que le ha destinado Dios. Sus dos polos son «la hez de Rómulo», o el estado bestial (lo que es), y la República de Platón (lo que debe ser). Platón enseña cómo *deben ser* los hombres; Tácito refiere cómo *han sido* en la realidad. Pero el *es* o el *fue* debe ser sustituido por el *debe ser*. La historia ideal es solamente una norma trascendente, orientadora, de la cual los hombres van adquiriendo conciencia poco a

[2] F. Tocco, *Descartes jugé par Vico*: RevMétMor (julio 1896) 568-72.
[3] N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía* II p.135.

poco. No tiene partes ni cronología, ni impide la pluralidad y versatilidad de los cambios de la historia humana *(corsi e ricorsi)*. «Los hombres primeramente *sienten*, sin advertirlo; después *advierten* con ánimo perturbado y conmovido; finalmente, *reflexionan* con mente serena».

La historia comienza con el hombre en el estado de naturaleza caída y corrompida por el pecado original; pero le queda la esperanza y la tendencia *(conatus)* a un estado mejor y tiende a salir de ese estado para elevarse al orden divino. La función de la filosofía es ayudar al hombre a levantarse, proponiéndole el ideal de cómo *debe ser*. «La filosofía, per giovar al genere umano, debe sollevar e reggere l'uomo caduco e debole, non convellergli la natura, nè abbandonarlo nella sua corruzione» *(Scienza Nova*, Degnità V).

La Providencia.—Vico es profundamente católico, y en la *Ciencia nueva* se propone describir los principios de la historia eterna universal, que se realiza en el tiempo a través de las historias parciales. El orden y desarrollo de la historia está regido por la Providencia divina. Rechaza las teorías de los filósofos «monásticos» —Epicuro, Maquiavelo, Hobbes—, que atribuyeron las acciones humanas al azar y la casualidad. Rechaza también el hado de los estoicos y Spinoza. El azar destruye el orden, y el hado suprime la libertad humana. En cambio, la Providencia divina salva a la vez el orden y la libertad. «La *Ciencia nueva* será, en uno de sus principales aspectos, una teoría civil de la Providencia divina..., una demostración histórica, *de hecho*, de la Providencia, ya que debe ser una historia de los decretos por los cuales esta Providencia divina ha gobernado por encima de los hombres, y con frecuencia a pesar de ellos, la gran ciudad del género humano». La Providencia coordina las acciones más desordenadas en apariencia y orienta las cosas hacia sus fines, pero no es una causa extrínseca y necesaria, ni tampoco una necesidad intrínseca que mueva desde dentro. El agente de la historia no es sólo la Providencia de Dios, sino también la actividad libre de los hombres. Está presente en la conciencia para dirigirla sin determinarla. Las historias parciales y temporales no están determinadas a seguir el curso de la historia ideal eterna. Pocas naciones han realizado el ciclo histórico completo. Unas se detuvieron en la edad bárbara, otras en la heroica. Pero de la consideración de los hechos humanos a la luz de la Providencia resulta una visión optimista de la historia. A través de sus vicisitudes resplandece el inmenso poder y la infinita bondad y sabiduría de Dios. «La sabiduría divina no necesita de la fuerza de las leyes; ella gusta más conducirnos por medio de las costumbres que nosotros observamos libremente, ya que seguirlas es seguir nuestra naturaleza. Ciertamente que los hombres han hecho el mundo social, lo cual es el principio incontestable de la *Ciencia nueva;* pero también este mundo ha salido de una inteligencia que con frecuencia se aparta de los fines particulares que los hombres se habían propuesto, que a veces les es contraria y siempre superior. Esos fines limitados son

para ella medios de alcanzar otros fines más nobles que aseguran la salvación del género humano en este mundo».

Filosofía de la historia.—El campo propio de la ciencia humana no es la naturaleza, que es creación de Dios, sino la historia, con la sociedad, el lenguaje, la literatura, las leyes y la política, que son creaciones del hombre. Vico se propone remontarse hasta los orígenes de la humanidad y hallar las leyes generales que regulan su desarrollo, en que la dirección universalísima de la Providencia divina se combina con la libertad de los hombres y la variabilidad de las circunstancias. Pero su erudición histórica, aunque grande para su tiempo, es muy limitada y no abarca la historia universal. Ignora el Oriente y se basa principalmente en la historia de Roma, el derecho y la literatura. Dentro de esta limitación de horizontes se arriesga a trazar un esquema de filosofía de la historia, excesivamente rígido e idealista, en que trata de armonizar, a su manera, el plan general de la redención del hombre, tal como lo enseña el cristianismo, con su propia interpretación de los hechos.

La *Ciencia nueva* comprende cinco libros: en el primero expone los *principios;* en el segundo trata de la *sabiduría poética;* en el tercero aplica sus teorías al *descubrimiento del verdadero Homero.* Nos fijaremos en el cuarto, que trata *del curso que sigue la historia de las naciones,* y en el quinto, que versa sobre «el retorno de las mismas revoluciones, cuando las sociedades destruidas se levantan de sus ruinas». Vico describe el desarrollo de la historia humana conforme a un ritmo ternario, que servirá de precedente a Augusto Comte. La historia comienza en el momento en que el hombre sale expulsado del paraíso, después del pecado original, habiendo perdido todos los dones y prerrogativas con que Dios había enriquecido a nuestros primeros padres. Cae en su estado de salvajismo, semejante al que describe Hobbes, y tiene que irse desarrollando y perfeccionando en todos los órdenes: en su naturaleza, en sus costumbres, en la política, en el derecho, en el gobierno y en la religión, pasando del estado bestial al estado civil. Este tránsito se realiza a través de tres etapas. La primera es la *divina* o «edad de los dioses». En los primeros hombres, «necios insensatos y horribles bestias», con su razón oscurecida o embrutecida, sin capacidad de reflexión, predominaban la sensibilidad y el sentido común. Personificaron las fuerzas de la naturaleza en divinidades terribles, que les amenazaban con males y castigos. La sabiduría primitiva tenía una forma poética, expresada en un lenguaje sagrado y jeroglífico. Los hombres se agruparon en familias y formaron repúblicas «monásticas», bajo un régimen teocrático, basado en el temor a los dioses, en que predominaban la virtud de la piedad y de la religión. A esta etapa sucede la *heroica,* «edad de los héroes» o fabulosa. Predomina la imaginación o la fantasía, la cual prevalece sobre la razón y la reflexión. Los patricios predominan sobre los plebeyos, y el gobierno teocrático es sustituido por el aristocrático, con un derecho basado sobre la fuerza. En las costumbres prevalece el humor colérico y se desarrolla una sabiduría poética expresada en un lenguaje metafórico.

A esta etapa sucede la tercera, que es la *humana*, o «edad de los hombres», en la cual la razón y la reflexión prevalecen sobre la imaginación. En política prevalecen los plebeyos sobre los patricios, y los Estados se organizan en repúblicas democráticas e igualitarias con un derecho basado en la razón y en el predominio del deber. Su sabiduría es reflexiva, expresada en un lenguaje letrado y clásico. Pero el desarrollo de la filosofía y del puro racionalismo da lugar a la decadencia de la religión, y éste es el principio de la disolución de la sociedad, de su forma de gobierno y sus creaciones literarias, determinando un retorno al estado primitivo, en que tiene que volver a comenzar un nuevo ciclo.

Es decir, que el mismo desarrollo de la historia lleva implícita su decadencia, y con ello la repetición de sus fases, que Vico expresa en su teoría de los *corsi e ricorsi*. No hay que entenderlos en el sentido de un eterno retorno, a la manera de los antiguos griegos, ni tampoco al modo de la evolución hegeliana. El horizonte de Vico es más limitado y se mueve dentro de su interpretación de la historia romana, que termina con la corrupción del imperio y la invasión de los bárbaros; y de la del cristianismo, cuyos primeros siglos representarían una nueva «edad de los dioses», seguidos por la Edad Media, que sería otra «edad de los héroes», y el siglo XVII, que con sus filosofías sería una nueva «edad de los hombres». Prescindiendo de su apriorismo platónico o idealista, el concepto de Vico, basado principalmente en el desarrollo político, tiene antecedentes en la interpretación de la sucesión de las formas de gobierno, tal como la habían expuesto Platón y Aristóteles, y más en concreto Polibio, según el cual, las formas de gobierno se suceden conforme a un ciclo en que de la monarquía se desciende a la aristocracia; de la corrupción de ésta, a la oligarquía; de ésta, a la democracia, la cual termina en violencias y en la descomposición social hasta que la multitud retorna a un déspota o un monarca. «Este es el círculo de los gobiernos; éste el orden de la naturaleza, según el cual se cambian, se superan y retornan los Estados al mismo punto». Es la misma idea que expresa Campanella: «Republicae ex Monarchia in Tyrannidem, inde in Aristocratiam, inde in Oligarchiam, inde in Politiam, inde in Democratiam, ac denuo tandem in Monarchiam revertuntur per easdem aliasque vias». Campanella extiende su ley a las religiones: «Religiones cunctae atque sectae habent proprium circulum, velut respublicae». Incluso llega a suponer un retorno cíclico conforme a las regiones geográficas: «Camminando da levante a ponente, la Monarchia universale, per mano d'Assiri, Medi, Persiani, Greci e Romani, venne finalmente in mano de Spagnuoli, come per il circolo delle umane los toccava»[4]. Algo más que esto pretende Vico, el cual trata de reducir a leyes universales todo el complejísimo y tortuoso desarrollo de los acontecimientos humanos, aunque sin lograr más que una formulación idealista y apriorística, excesivamente esquemática, rígida y mecánica, que es la característica de todas las tentativas de filosofías de la historia.

[4] E. Chiocchetti, *La filosofia di G. Vico* p.178.

El pensamiento de Vico se mueve en una línea y en una temática muy distintas de las de la Ilustración. Su idealismo, de tendencia platónica y agustiniana, permaneció dentro de los límites de una fe cristiana sincera y profunda. Pero a mediados del siglo irrumpen en Italia las ideas peculiares de la Ilustración, procedentes de fuentes inglesas y francesas, el sensismo de Locke y Condillac, el experimentalismo de Bacon y Newton, los ideales humanitarios, que se manifiestan en el interés por el derecho, la legislación y la economía. Aparece también un anticlericalismo unido a la aversión y el repudio de la metafísica tradicional. En filosofía la nota más destacada es el eclecticismo, representado por Genovesi y seguido por muchos eclesiásticos.—PEDRO GIANNONE (1766-1748) adoptó una actitud racionalista y anticlerical. En su *Storia civile del regno di Napoli* (1723) atacó el poder temporal eclesiástico, exagerando el parangón de la Iglesia de su tiempo con el cristianismo primitivo. En el *Triregno* (póstuma, Roma 1895) describe tres edades o reinos en la historia: el del Antiguo Testamento, el del Nuevo Testamento y el de la Iglesia, con un criterio racionalista y materialista y una interpretación adversa a los dogmas cristianos.—El abate FERNANDO GALIANI (1728-87), napolitano, residió en París con una misión diplomática de 1759 a 1769. Frecuentó los salones de los filósofos y fue amigo de los enciclopedistas, aunque sin compartir plenamente sus ideas. «Señores filósofos—les decía—, si yo fuese Papa, os pondría en manos de la Inquisición, y, si fuese rey de Francia, os mandaría a la Bastilla. Pero como, por fortuna, no soy ni lo uno ni lo otro, por esto tengo el placer de mostraros cuantas tonterías decís». Escribía indistintamente en italiano y francés: *Trattato della moneta* (Nápoles 1750; ed. Nicolini, Bari 1915), *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), del cual dijo Voltaire que en él se habían dado la mano Platón y Molière. Sus ideas en muchas cuestiones no son muy claras. Refiriéndose al mundo, escribe: «Oui, sans doute, le monde est una grande machine qui se remue et va *nécessairement*: mais de combien de roues est composée cette machine?... Les dés pipés tombent necessairement autant que les non pipés; mais ils tombent différement. Il en est de même de tous les autres événements». En cuanto al hombre afirma: «L'homme est un animal absurde». En todos los problemas humanos, «todo está mezclado de bien y de mal». «La política es la ciencia de hacer el mayor bien posible a los hombres con el menor daño posible, según las circunstancias. Es una parábola, en que las abscisas son los bienes y las ordenadas los males, y hay que hallar el punto en que se encuentra el menor mal posible con el mayor bien». En su *Tratado sobre la moneda* pone por encima de todo el valor humano: «El dinero no debe ser acumulado sin medida por los príncipes, a manera de un atesoramiento, pues ello sería contrario al verdadero progreso. Lo que debe ser el objeto único de la avidez virtuosa de los príncipes, por ser la auténtica riqueza, es el hombre... Unicamente el hombre, dondequiera que esté, hace progresar el Estado».

FRANCISCO MARÍA ZANOTTI (1692-1777) fue amigo de Fontenelle y Voltaire, e introdujo en Italia las doctrinas de Descartes y Newton. Escribió una *Filosofia morale* (Bolonia 1754).—ALGAROTTI tradujo *Il Newtonismo per le dame, ovvero, Dialoghi sopra la luce, i colori e l'attenzione.*—APPIANO BUONAFEDE (en la Arcadia, Agatopisto Cromaziano) (1716-93), natural de Commachio (Ferrara), general de la Orden de los Celestinos. Buen escritor, inclinado a las ideas de su siglo. Sus *Ritratti poetici, storici e critici di vari moderni uomini di lettere* (Nápoles 1767) son una sátira a imitación de Luciano en que hace figurar a varios personajes de su tiempo, entre ellos Vico y Genovesi. Es notable su *Dell'istoria e dell'indole di ogni filosofia* (1766-81), que es el primer intento de historia de la filosofía en Italia. Complemento de ésta es *Della restaurazione di ogni filosofia nei secoli XVI, XVII, XVIII* (1786). Sobre derecho escribió: *Storia critica del moderno diritto di natura e delle genti* (1789), *Istoria critica e filosofica del suicidio* (1761).

El sensismo de Locke y Condillac tuvo numerosos seguidores: ANTONIO GENOVESI (1712-69), natural de Castiglione (Salerno), sacerdote. Enseñó moral y economía en la Universidad de Nápoles. Primero fue cartesiano, pero después siguió a Locke, aunque en forma de un eclecticismo moderado. Son muy notables sus *Lecciones de economía* (1757). *Disciplinarum metaphysicarum elementa, mathematicum in modum adornata* 5 vols. (Venecia 1764). Sigue un método geométrico, y las divide en cuatro partes: Ontosofía, Cosmosofía, Teosofía, Psicosofía. En sus *Elementorum artis logico-criticae libri* V (Bassano 1766) reduce la lógica poco más que a un método práctico. *De iure et officiis* (1764). Escribió otras muchas obras en italiano, entre ellas: *Meditazioni filosofiche su la religione e su la morale* (1758), *Sul vero fine delle lettere e delle scienze* (1753), *Diceosina, o sia filosofia dal giusto e dell'onesto* (1776), *Metafisica per li giovenetti. Logica per li giovenetti.* Su actitud ecléctica fue imitada por Verney.—Sensista también, pero en el sentido de Condillac, a quien conoció en Parma, es el somasco FRANCISCO SOAVE (1745-1806). Enseñó en Milán. Tradujo varias obras de Locke: *Saggio filosofico di G. L. su l'umano intelletto compendiato dal Dr. Wienne, tradotto e commentato da F. S.* (Venecia 1775), *Guida dell'intelletto nella ricerca della verità, opera postuma di G. Locke* (Venecia 1785), *Elementi di filosofia. Istituzioni di logica, metafisica et Etica* (1791). Sensista, pero atenuando un poco a Condillac, es P. BORELLI (1782-1849), que escribió con el seudónimo de Lallebasco: *Introducción a la filosofía natural del pensamiento* (1824), *Principios de la genealogía del pensamiento* (1825).—DELFICO (1744-1835): *Investigación sobre la sensibilidad imitativa* (1813).—MELCHOR GIOIA (1767-1828) se distinguió como economista, siguiendo el utilitarismo de Bentham: *Elementi di filosofia* (1818), *Del merito e delle ricompense* (1818), *Ideologia* (1822), *Esercizio logico sugli errori di ideologia e di zoologia* (1823), *Filosofía de la Estadística* (1826).

Sigue también la orientación sensista, aplicada al estudio del derecho, JUAN DOMINGO ROMAGNOSI (1761-1835), jurisconsulto, natu-

ral de Salso-Maggiore. Estudió en el Colegio Alberoni de Piacenza. Escribió numerosas obras sobre filosofía y derecho: *Che cosa e la mente sana* (1827), *Della suprema economia dell'umano sapere* (1828), *Genesi del diritto penale* (1791), *L'antica morale filosofia* (1832).—PEDRO VERRI (1728-1797), junto con su hermano Alejandro, fundó en Milán la *Società dei Pugni* y difundió sus ideas políticas y sensistas en una revista titulada *Il Caffè* (1764). Se distinguió como economista. Escribió: *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (1773), *Discorso sulla felicità* (1761).—MARIO PAGANO (1748-99) se inspira en Rousseau, completándolo con Vico, en sus *Saggi politici* (1783-85), en que trata de los principios, progresos y decadencia de la sociedad con una interpretación optimista de la historia. El progreso consiste en la libertad encuadrada bajo la ley. La fuerza y la violencia entran en el orden universal y vienen a ser como las disonancias en la música, que se integran en una armonía dentro del conjunto.

Las ideas humanitarias y filantrópicas de la Ilustración encontraron dos eminentes difusores en el marqués CAYETANO FILANGIERI (1752-88), natural de Nápoles, a quien B. Croce califica de «apóstol del nuevo evangelio, el evangelio de la razón». En su obra *Della scienza della legislazione* (1781-88) rechaza a Rousseau y Montesquieu. Declama contra el feudalismo, que habría sido la causa y el origen de todos los males y de la ignorancia del pueblo, y contra la superstición, «enemiga de toda reforma útil, palanca que agita la tierra entera, situando su punto de apoyo en el cielo». El humanitarismo debe inspirar buenas leyes que aseguren la prosperidad nacional sobre las bases del orden y la justicia.—Otro gran defensor de la dignidad de la persona humana y de la tolerancia es CÉSAR BONESANA, marqués de BECCARIA (1738-94), natural de Milán, profesor de economía política en su ciudad natal y colaborador con los hermanos Verri en el periódico *Il Caffè*. Escribe al abate Morellet, que tradujo su obra: «Yo lo debo todo a los libros franceses, que han desarrollado en mi alma sentimientos de humanidad ahogados por ocho años de educación fanática». La obra que le ha hecho célebre es un pequeño tratado *Dei delitti e delle pene* (1764), en que defiende la igualdad de todos ante la ley, la proporcionalidad de las penas conforme a la repercusión social de los delitos y la abolición de la pena de muerte. Sus ideas humanitarias determinaron la revisión de todos los códigos criminales de Europa. Influyeron en Filangieri, Romagnosi, Rousseau y Kant.

PABLO MATÍAS DORIA impugnó el sensismo de Locke en su *Defensa de la metafísica*.—El eminente erudito LUIS ANTONIO MURATORI (1672-1750) combatió a los pirrónicos, apoyándose en Descartes y Malebranche, aunque con espíritu independiente. Sobre filosofía escribió: *Della forza della fantasia umana; Delle forze dell'intendimento umano, ossia il pirronismo confutato; La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, en que distingue tres grados de la ciencia humana: la filosofía racional, que enseña a bien pensar y a conocer la verdad; la filosofía moral, que enseña a practicarla y a vivir

bien, y la filosofía cristiana, que enseña a vivir felizmente incluso más allá de esta vida. Sus obras completas comprenden 36 volúmenes en la edición de Arezzo (1767-80) y 48 en la de Venecia (1790-1810).

La difusión de las ideas de la Ilustración dio lugar a una reacción apologética en que se distinguieron los jesuitas P. SEGNERI, *L'incredulo senza scusa* (Venecia 1690) y MUZARELLI, *Il buon uso della logica in materia di religione* (Ferrara 1785). El dominico JOSÉ MONIGLIA escribió: *Dissertazione contro i materialisti ed altri increduli* (Padua 1750). El cardenal GERDIL (1718-1802), de quien ya hemos hablado, escribió: *Introduzione allo studio della religione* (1755). SAN ALFONSO DE LIGORIO intervino con sus obras *Verità della fede fatta evidente per li contrasegni della sua credibilità* (Nápoles 1762), *Verità della fede contro i materialisti che negano l'esistenza di Dio, i deisti che negano la religione rivelata ed i settari che negano la Chiesa cattolica essere l'unica vera* (Nápoles 1765).

CAPITULO XXXII

La escolástica en el siglo XVIII

La escolástica sigue ampliamente representada en el siglo XVIII, si bien más en número que en calidad, hasta que en el último tercio sufre las consecuencias de las conmociones políticas y antirreligiosas. En la primera mitad del siglo continúan multiplicándose los típicos comentarios, cursos, manuales y compendios, fruto de la enseñanza académica de sus autores, y a su vez con una finalidad estrictamente pedagógica y escolar. Hay en ellos más espíritu de conservación, repetición e imitación que de creación ni originalidad. Continúan las escuelas manteniendo cada una sus consabidas posiciones y refutando las de los adversarios, sin apenas interés por las nuevas corrientes filosóficas, a no ser para añadirlas a la lista de opiniones contrarias. Vuelven a reaparecer los defectos característicos de la decadencia: desinterés por la realidad, afición desmedida a cuestiones excesivamente abstractas y especulativas, afán de disputas interminables, estilo recargado y amanerado, ciencia libresca desligada de los problemas de su tiempo, etc. [1]. No obstante, todavía aparecen algunas obras apre-

[1] Como muestra del estilo gerundiano del tiempo véase un programa de fiestas en Barcelona: «*Sacros Armoniosos Ecos del Mystico Buey Mudo Quinto Doctor de la Iglesia Santo Thomás de Aquino, que en religiosos cultos desahogan los corazones rendidos de sus amantísimos discípulos cursantes en los Reales Estudios de la Casa de San Sebastián de los Padres Clérigos Regulares Menores de esta Ciudad. A los días 8 y 9 de Mayo de este presente año de 1740*». Otro programa de 1695 lleva el siguiente título: *El Sol en el signo del Tauro. El Angélico Maestro y Quinto Doctor de la Iglesia Santo Tomás de Aquino. Elogiado en proclamación evangélica Panegyrica*, etc. (IGNACIO CASANOVAS, S.I., *Josep Finestres, Estudis biografics* [Barcelona 1932] p.19,20).

ciables y figuras que se mantienen por encima de la medianía, como los dominicos Montalbán y Aliaga, los jesuitas Lossada y Camargo, el benedictino Miguel Herce, etc. No es justo cargar la culpa de la decadencia cultural de su tiempo sobre los teólogos y filósofos escolásticos. La decadencia de las universidades era entonces general, y en el mismo o mayor grado alcanzaba a todas las facultades, por ejemplo, la medicina y las matemáticas. Por lo menos los escolásticos mantuvieron la disciplina y el interés por el estudio, aunque no hayan sido capaces de abrir rumbos nuevos a la investigación. Los repetidos intentos de reformas universitarias tuvieron escasa eficacia. Por ejemplo, en teología quedaban reducidas a sustituir a Santo Tomás por Gazzaniga o los Lugdunenses, como hizo Jovellanos en su reforma del Colegio de Calatrava [2]. La oposición a la escolástica se hace cada vez más ostensible en Feijoo, Mayáns, Torres Villarroel, Jovellanos y, en general, los que adoptan una actitud ecléctica. Pero en realidad se reduce a un deseo de renovación del método y a la sustitución de la física y astronomía por las nuevas ciencias que entonces comenzaban a desarrollarse [3]. El conde de Aranda escribía a Floridablanca después de la expulsión de los jesuitas que ya era hora de prohibir en las universidades «los nombres de escuela tomista, escotista, suarista y de cualquier otro autor pelagatos» (carta de 10 de mayo de 1785). A mediados del siglo comienza a abrirse camino la tendencia a una renovación, que vemos representada sobre todo en el grupo de jesuitas de Cervera, los cuales son, en gran parte, el puente con la restauración escolástica del siglo XIX. Verdad es que, de momento, la reforma quedaba reducida a mejorar un poco el lenguaje, a aligerar algunas cuestiones, a suprimir disputas y a abrirse a las corrientes «modernas», que por entonces no eran otras que el cartesianismo, el gassendismo, el sensismo y el empirismo.

Dominicos [4].—*España:* JUAN DE MONTALBÁN (1661-1721). Natural de Hinojosos (La Mancha). Profesó en San Esteban de Salamanca, pero hizo sus estudios en Alcalá, donde enseñó. Regresó

[2] A. PÉREZ GOYENA, S. I., *La teología española en el siglo XVIII hasta las reformas de Carlos III:* RazFe 41 (1915) I 141-57; ID., *El estudio de la teología en las universidades españolas hasta la reforma de 1771:* RazFe 50 (1918) I 285-302; D. SIMÓN REY, *Catedráticos salmantinos de Teología en el siglo XVIII:* Salmanticensis 9 (1962) 1-2.243-368.

[3] Acerca de las reformas universitarias son interesantes: *Observaciones de un teólogo a otro amigo suyo sobre las utilidades que saca la Religión y el Estado del estudio de la Suma de Santo Tomás* (anónimo, pero es del dominico P. Poveda, Madrid 1795); *Estudios y libros necesarios a un teólogo*, por el P. MANUEL GIL (Madrid, Sancha, 1805); *Informe que la Facultad de Teología de la Universidad de Alcalá dirigió a su Majestad el año de 1806*, por el DR. DOMINGO DE DUTARI (Madrid 1824); *Ideas generales sobre la fundación de una Academia Real de Ciencias Eclesiásticas en Madrid*, que escribió en 1806 el DR. DOMINGO DE DUTARI (Madrid 1823).

[4] REMI COULON, O. P., *Le mouvement thomiste au XVIII siècle:* RevThom 19 (1911) 421-444.628-50; J. TUSQUETS, *El cardenal Joan Tomás de Boxadors y la seva influencia en el renaixement del tomismo:* Anuari de la Societat Catalana de Filosofía (1923) 242-304.

a Salamanca y regentó la cátedra de vísperas (1696). Fue obispo de Guadix, Baeza y electo de Plasencia. Después de su muerte, el P. Diego Raspeño publicó sus *Disputationes Theologicae in Iam Partem Divi Thomae* 4 vols. (Salamanca 1729-1731).—JUAN BOLÍVAR († 1710), del convento de San Esteban. Publicó: *Salmantinae lecturae, in quibus praecipuae, frequentioresque thomisticae scholae controversiae prompte et perspicue enodantur* (1701).—JUAN DE ALIAGA († 1735). Natural de Villaescusa (Cuenca). Profesó en San Esteban. Enseñó en Alcalá y en las cátedras de vísperas (1706) y prima de Salamanca (1711-1731). Escribió: *Quaestiones, commentaria in I-II D. Thomae Angelici Magistri, iuxta eius miram doctrinam et magni Parentis Augustini illius amantissimi Praeceptoris* 6 vols. (Salamanca 1726-32).—JOSÉ BARRIO († 1760). Natural de Simancas. Prior de San Esteban. Catedrático de vísperas (1731) y de prima (1735-44). Escribió una historia del convento de San Esteban.—Catedráticos de prima fueron SANTIAGO GARCÍA (1755-64) y CARLOS LOZANO, natural de La Alberca (1744).—Fueron confesores de Carlos II los PP. PEDRO MATILLA y FROYLÁN DÍAZ DE LLANOS († 1714), leonés, catedrático de Alcalá, cuya lamentable intervención en el asunto de los hechizos del rey Carlos II le costó ser sometido a un largo proceso [5]. Como filósofo tiene un curso completo bastante notable: *Philosophia naturalis per quaestiones et articulos divisa iuxta mentem D. Thomae* (Alcalá 1692; Valladolid 1698). *Dialectica disputata per quaestiones et articulos distincta* (Madrid 1694; V. 1701). *De generatione et corruptione tractatus* 2 vols. (V. 1699, 1732). *Brevis Explicatio Dialecticae* (V. 1745).—CAYETANO BENÍTEZ DE LUGO, obispo de Zamora (1739): *Concursus Dei praevius et efficax necessario cohaerens cum libero arbitrio humano a necessitate libero* (Roma 1730).—JACINTO SEGURA (1668-1748), alicantino: *Norte crítico con las reglas más ciertas para la discreción en la Historia* 2 vols. (Valencia 1736[2]).—JUAN BRIZ, del convento de Santo Tomás de Madrid: *Mundus peripateticus restitutus a nuperis eius Impugnatoribus vindicatus* (Madrid, Ibarra, 1758).—VICENTE FERRER († 1738), valenciano: *Epitome Cursus Theologici* 4 vols.

Francia: N. DELBECQUE († 1713).—NOËL ALEXANDRE (1639-1724), autor de una monumental historia de la Iglesia.—BERNARDO DE RABAUDY († 1731).—FRANCISCO JACQUES JACINTO SERRY (1658-1738), profesor en Padua: *Historia Congregationum De Auxiliis.*—H. R. DROUIN († 1740): *De re sacramentaria.*—Figura destacada es el belga CARLOS MARÍA RENATO BILLUART (1685-1757). Natural de Revin (Ardennes). Estudió en Charleville con los jesuitas. Ingresó en la Orden de Predicadores (1701). Enseñó en Douai y Revin. Gran predicador y polemista contra protestantes, jansenistas y bayanistas. Su gran obra es la *Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accomodata, sive Cursus Theologiae iuxta ordinem et litteram Divi Thomae in sua Summa*, etc. 19 vols. (Lieja 1746-51), que compendió en la *Summa Summae S. Thomae* 6 vols. (Lieja 1754).

[5] Tanto uno como otro sirvieron los intereses de Francia en la sucesión a favor de la dinastía de Borbón.

Italia: JUAN SIRO UVADANUS († 1730): *Universa philosophia aristotelico-thomistica. Universa thomistica theologia dogmatico-speculativa.* Expone y discute las teorías de Descartes, Gassendi y otros modernos.—VICENTE LUDOVICO GOTTI (1664-1742), cardenal: *Theologia scholastica dogmatica. La vera Chiesa di Gesù Christo dimostrata dai segni e dai dogmi* (Bolonia 1719). *Veritas religionis christianae et librorum quibus innititur, contra atheos, polytheos, idololatras, mahometanos et iudaeos demonstrata* (Venecia 1750).—JOSÉ MONIGLIA: *Dissertazione contra i materialisti ed altri increduli* (Padua 1750).—BERNARDO MARÍA DE ROSSI, O DE RUBEIS († 1755): *De gestis ac scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis Dissertationes criticae et apologeticae.*—DANIEL CONCINA (1687-1756) combatió el probabilismo: *Theologia christiana dogmatico-moralis. Storia del probabilismo e del rigorismo. Della religione rivelata contro gli atei, deisti, materialisti ed indiferenti* (Venecia 1754). *De Iure naturae et Gentium* (Roma 1773), donde impugna a Wolff (c.6 n.9 p.32).—VICENTE PATUZZI (1700-69), colaboró con Concina en la lucha contra el probabilismo: *Ethica christiana s. Theologiae moralis.*—JOSÉ AGUSTÍN ORSI († 1761), historiador: *Storia ecclesiastica.*—TOMÁS MAMACHI († 1792), arqueólogo: *Originum et antiquitatum christianarum libri XXII.*—FULGENCIO CUNILIATI († 1759).—TOMÁS RICCHINI († 1779). VICENTE DINELLI († 1779).—TOMÁS M.ª CERBONI († 1768): *Institutiones Theologiae* (Roma 1797).—ANTONIO VALSECCHI († 1791). PEDRO MARÍA GAZZANIGA († 1799): *Praelectiones de universa Theologia; Theologia polemica.*—FELIPE ANFOSSI († 1825).—Mención especial merece SALVADOR MARÍA ROSSELLI († 1785), que por encargo del Rvdmo. Tomás Boxadors escribió su *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinitatis* (Roma 1777, 1783; Madrid 1788), en que expone la doctrina tradicional, haciéndose cargo de las nuevas corrientes en física y matemáticas [6].

Alemania: SEBASTIÁN KNIPPENBERG († 1733) y WILLIBALDO MOHRENWALDER († 1762), autor de un comentario a la *Suma Teológica.*

Agustinos.—PEDRO MANSO († 1736), de Madrid, catedrático de Salamanca. Su erudición y fecundidad le merecieron el título de «Doctor fundadísimo». Disputó acremente con el benedictino P. Navarro. Entre sus muchas obras es notable el *Cursus philosophicus ad mentem Aegidii Romani* 5 vols. (Córdoba 1709-24).—JOSÉ DE AGUILERA († 1739), salmantino, discípulo del anterior: *Tractatus Summularum, pro commoda in Tyronum studio exstracta de philosophico thomistico Cursu* (Madrid 1720). *In octo libros Physicorum* (M. 1720). *Cursus philosophicus* 3 vols. (Madrid 1722).—JUAN HIDALGO († 1768): *Cursus philosophicus* (4 vols).—BUENAVENTURA DE SAN AGUSTÍN, *Artium Cursus* (1738).—JUAN FACUNDO SIDRO VILLAROIG, profesor en Valencia: *Institutionum theologiae libri viginti* (Valencia 1782-89) 4 vols.—Como historiadores se distinguieron los PP. ENRIQUE

[6] IGNAZIO NARCISO, O. P., *I «Tessari» domenicani del 1751 e l'inizio del Neotomismo:* Sapienza 15 (1962) 277-301.

FLÓREZ (1702-73) y MANUEL RISCO (1735-1801), a quienes se debe la monumental *España Sagrada*.—JUAN FERNÁNDEZ DE ROJAS (1750?-1817) [7].

Franciscanos.—*España*: JUAN DE LA NATIVIDAD († 1705), natural de Villacastín: *Cursus integer philosophiae ad mentem Subtilis et Mariani Doctoris*, editado por el P. Juan de la Trinidad, de Salamanca, 5 vols. (Segovia 1711-13).—ANTONIO PÉREZ († 1710), *Astrea theologica, staterae et dipondia... convocans ad crisim* (Zaragoza 1703).—JERÓNIMO DE SOUSA († 1711): *Scala theologica per quam ascendit creatura de non esse ad esse et descendit a Deo in mundum, cum tractatu de praedestinatione, ac etiam futurorum contingentium polysophia* (Madrid 1706).—JUAN PÉREZ LÓPEZ († 1724): *Scotus philosophicus antiquorum sapientia exquisitus et virorum nominatorum commentariis narratus* 2 vols. (Barcelona 1687). *Instantes del Héroe Subtil: Vida del V. P. y Doctor Mariano Juan D. Escoto* (Zaragoza 1683).—PEDRO DE SANTA CATALINA y TOMÁS DE SAN JOSÉ compusieron un *Cursus Philosophicus ad usum studentium totius Ordinis Minorum iuxta mentem Subtilis Doctoris Scoti* 3 vols. (Venecia 1697). JERÓNIMO DE LORTE Y ESCARTÍN († 1724), madrileño. Escribió *Mappa subtilis seu Speculum Scoticum* (Zaragoza 1693). *Mappula scotica et augustiniana* (ib. 1694). *Arithmetica seraphica innumerabilium catholicorum Doctorum elogiis omnibus referta* (1695).—MANUEL PÉREZ DE QUIROGA (h.1723): Comentó las Sentencias (1704-15). *Domestica bella philosophica* (Valladolid 1721).—CARLOS DEL MORAL († 1731), toledano: *Theologia mariana* (Madrid 1730).—JOSÉ DE CUÉLLAR († 1734): *Cursus theologicus* (Madrid 1725).—DOMINGO DE SAN PEDRO DE ALCÁNTARA escribió un curso completo de filosofía (Madrid 1729-1731).—ANTONIO BARROS († 1760), editor de las obras de Escoto, 5 vols. (Roma 1754).—JOSÉ MARÍA FONSECA FIGUEIREDO Y SOUSA († 1760), portugués, editó el *Cursus philosophicus* y el *Scotus academicus*, de Frassen.—BUENAVENTURA TELLADO, *Trutina metaphysica theologica ad mentem Scoti* (Salamanca 1744).—JUAN PICAZO compuso un curso completo de teología (Alcalá 1751).—LUCAS RAMÍREZ, sevillano: *De triplici scholastico agone specimen* (Sevilla 1748). Con el seudónimo de «Fray Columbo Serpiente de Santa Clara» defendió al P. Feijoo en *La derrota de los alanos* o *Discurso sobre las reflexiones Crítico-Apologéticas del R. P. Fr. Francisco de Soto y Marne* (1750).—El irlandés ANTONIO RUERK enseñó en España y publicó un *Cursus Theologiae scholasticae in via J. Duns Scoti decursus* (Valladolid 1746).—BARTOLOMÉ SARMENTERO († 1775) y FRANCISCO DE LA LANZA: *Cursus theologiae scholasticae* 6 vols. (1764); el P. MARCOS ORDÓÑEZ añadió los tomos 7 y 8 (1767-68).—ANTONIO LÓPEZ MUÑOZ: *Cursus Theologiae fundamentalis* 3 vols. (Madrid 1776-77).—JUAN DE URQUIZU: *Summa brevis scoticae philosophiae, elaborata ad iuventutis instructionem* 2 vols. (Pamplona 1777).

[7] Poeta y amigo de Meléndez y Jovellanos. Bajo el seudónimo de Francisco Agustín Florencio escribió una curiosa *Crotalogía o Ciencia de las castañuelas*, en que sigue un método geométrico riguroso parodiando el de la *Ética* de Spinoza (Barcelona, Subirana, 1882).

VICENTE GONZÁLEZ DE LA PEÑA: *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris Subtilis* 7 vols. (Salamanca 1765).—JUAN DE CONSUEGRA: *Cursus dogmatico-historico-polemico-scholastico-theologicus* 3 vols. (Madrid, Ibarra, 1778).—PEDRO DE MADRID.—DIEGO MATEO GONZÁLEZ: *Theologia scotica dogmatica* 4 vols. (el P. Heras le añadió dos tomos *De Sacramentis,* 1782).—JOSÉ DE SAN PEDRO DE ALCÁNTARA CASTRO († 1792) escribió una prolija *Apología por la Theologia Escholastica* 6 vols. (Segovia 1796).—El capuchino FRANCISCO VILLALPANDO adoptó una tendencia ecléctica en su *Philosophia ad usum Fratrum minorum* 3 vols. (Madrid 1777-8), que estuvo de texto en Cervera de 1779 a 1792 [8].

Francia: BARTOLOMÉ DURAND († 1720): *Clypeus scotisticae theologiae contra novos eius impugnatores* (Marsella 1685), en que impugna a Gonet.—TOMÁS DE CHARMES (1675-1765): *Theologia universa ad usum S. Theologiae candidatorum* 2 vols. (Bassani 1887).—GERVASIO BREISACH († 1797): *Cursus theologicus.*

Italia: FÉLIX ROTONDI († 1702): *Integer cursus philosophicus* (1673).—JERÓNIMO DE MONTEFORTINO (1662-1738): *Ioannis D. Scoti Summa theologica, ex universis operibus eius concinnata, iuxta ordinem et dispositionem Summae Angelici S. Thomae Aquinatis* (1728). BERNARDO TOSSELLI (1699-1768): *Institutio philosophica praemittenda theologiae, nunc Aristotelis et Ioannis Duns Scoti acumine structa* (Venecia 1766) 3 vols.—CARLOS JOSÉ DE SAN FLORIANO adopta una actitud ecléctica: *Ioannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentibus placitis accomodata* (Milán 1777).—JOSÉ ANTONIO FERRARI, de Monza: *Philosophia peripatetica firmioribus propugnata rationibus I. D. Scoti* (Venecia 1746). *Veteris et recentioris philosophiae dogmata Ioan. D. Scoti doctrinis accomodata* (Venecia 1757) 3 vols.—ANGEL TITONI († 1710): *Clypeus distinctionis scoticae sive formalis* (Palermo 1712).—LUIS DE MORANO: *Gladius utraque parte acutus, sive Scotus dogmaticus in quo agitantur omnes quaestiones contra errores haereticorum* (Padua 1700).—BUENAVENTURA DE CANCELLARIA: *In duodecim libros Metaphysicae Aristotelis, secundum intentionem Scoti* (Nápoles 1713).

Austria: CRESCENCIO KRISPER († 1749): *Theologia scholae scotisticae universa* (Augsburgo 1728-29) 8 vols. *Philosophia scholae scoticae* (1735).—ALIPIO LOCHERER: *Clypeus philosophico-scotisticus* (Krems 1740).—DALMACIO KICK: *Universa theologia dogmatico-scholastica* (1766-67).—El polaco SIMÓN DE LYPNICA († 1794) compuso un curso de filosofía escotista y *Arcana S. Theologiae ad mentem Scoti* (1771).—El irlandés ANTONIO MURPHY se distinguió como apologista: *Theologia dogmatica adversus atheos, libertinos,* etc., 4 vols. (Praga 1753).

[8] El P. Francisco Alvarado lo califica duramente: «¿No hubiera sido mejor que ese religiosito hubiera tratado de encomendarse a Dios sin meterse a escribir una obra que sea la mojiganga de la filosofía y de la nación? ¿Quién lo indujo a que saliese con ese centón tan malísimamente forjado, si ni aun habilidad tuvo para echar de ver los yerros de imprenta de los autores que copiaba?» (*Cartas aristotélicas* [1825] p.273).

Jesuitas [9].—*España:* José de Aguilar († 1708), autor de un curso filosófico.—Miguel Viñas (1642-1718), catalán, *Philosophia scholastica* (1709).—Antonio Bernaldo de Quirós († 1668): *Opus philosophicum.*—Ignacio Camargo (1650-1722), de Montenegro. Catedrático en Salamanca (1706-9). Impugnó el probabilismo en su *Regula honestatis moralis, seu Tractatus theologicus tripartitus de regula moraliter agenda*, etc. (Nápoles 1702). Criticó acerbamente los espectáculos de su tiempo en *Discurso teológico sobre los teatros y comedias de este siglo* (Salamanca 1689).—Juan de Ulloa (1639-1723), de Madrid: *Prodromus seu Prolegomena ad scholasticas disciplinas, ubi Axiomata, Aphorismi, Proverbia Principiaque metaphysica illarum ex primis suis auctoribus eruuntur et explicantur. Physica speculativa. De Anima. Dialectica seu Logica minor. Logica Maior. Philosophiae naturalis Disputationes.*—Juan Marín († 1725), *Theologia speculativa et moralis.*—Diego de Quadros († 1746), *Palaestra scholastica, sive ars subsidiaria*, etc.—Luis de Lossada (1681-1748), natural de Quiroga (Orense), profesor en Salamanca. Según Feijoo, «abre la puerta del aula española al mérito de la experimental filosofía». Se propuso renovar la filosofía escolástica, dando cabida a las cuestiones de física de su tiempo [10]. En su física antepone una «Preliminaris ad Physicam Dissertatio de nova vel innovata Philosophia, quae cartesiana, corpuscularis vel atomistica vocitatur». Su obra principal es un curso completo de filosofía publicado por partes: *Cursus philosophicus Regalis Collegii Salmanticensis Societatis Iesu, in tres partes divisus* (Salamanca 1724, 1730, 1735).—Andrés Marcos Burriel (1719-62), historiador.—Julián García Vera († 1764), autor de un curso filosófico.—Francisco de Rábago († 1764), *De Deo uno, De scientia Dei, De voluntate, De Providentia, Philosophia*, etc.—Ludeña, *Prospectus philosophiae universae. Universae Philosophiae elementa. Disertación sobre la cuestión filosófica de cuándo el juicio del público ha de estimarse criterio de verdad.*—Brú Martí (1728-78), barcelonés, enseñó en Calatayud: *Theses philosophicae sub auspiciis Deiparae*, etc. (1760).—Pedro Ferrusola (1705-1771), de Olot. Como el anterior, pertenece a la tendencia antigua, conceptista, rebuscada, barroca y de pésimo gusto: *Philosophia iesuitica in acie divisa in decem centurias thesium sub clypeis Patronae suae Immaculatae Deiparae Turris Davidicae*, etc. (Cervera, Ibarra, 1741).

En torno al Dr. José Finestres y de Monsalvo (1688-1777) [11] se formó en Cervera un grupo de jóvenes jesuitas que se propusieron renovar la escolástica, cultivando las humanidades, dignificando el lenguaje, suprimiendo sutilezas y cuestiones anticuadas y dando cabida con sentido ecléctico a la experimentación, a las ciencias

[9] M. Batllori, S. I., *La irrupción de jesuitas españoles en la Italia dieciochesca:* RazFe 126 (1942) 125; C. Eguía, S. I., *Sabios catalanes de los siglos XVIII y XIX:* RazFe 105 (1934) II 80-2; Id., *El P. Isidro López y el motín de Esquilache. Jesuitas expulsados por Carlos III* (Madrid 1935).

[10] M. Solana, *El P. Luis de Lossada, filósofo español del siglo decimoctavo:* RevFil 1 (Madrid 1942) 345-69.

[11] F. Vila, C. M. F., *Reseña histórica y literaria de la Universidad de Cervera* (Barcelona 1923); I. Casanovas, *Joseph Finestres* (Barcelona 1932).

positivas y naturales y a las doctrinas de los modernos. La expulsión de los jesuitas por Carlos III cortó en flor aquel movimiento, muchos de cuyos representantes hubieron de emigrar a Italia.—MATEO DE AYMERICH (1715-99). Humanista, de criterio ecléctico y renovador: *Systema antiquo-novum iesuiticae philosophiae contentiosam et experimentalem methodum complectens* (Cervera 1474), que es un verdadero manifiesto de los propósitos renovadores de la nueva escuela [12]. *Prolusiones philosophicae, seu verae et germanae philosophiae effigies* (1756).—TOMÁS CERDÁ (1715-91), de Tarragona. Cursó filosofía en Cervera y después estudió en Francia. Enseñó en Cervera y en el Colegio de Belén, en Barcelona. Buen matemático. Su eclecticismo aparece en sus *Iesuiticae philosophiae Theses, contentiosam et experimentalem philosophandi methodum complectentes* (Cervariae lacetanorum 1753).—ANTONIO CODORNÍU (1699-1770). Moralista. *Dolencias de la Crítica que para precaución de la estudiosa juventud expone a la docta madura edad y dirige al M. I. señor don Dr. Benito Jerónimo Feijoo, el P. Antonio Codorníu, de la C. de Jesús* (Gerona 1760). Impugnó a Verney: *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño en su obra* (Barcelona 1752-1764). *Indice de la filosofía moral cristiano-política, dirigido a los nobles de nacimiento y espíritu* (Madrid, Ibarra, 1780 [13]).—BARTOLOMÉ POU (Povius, 1727-1802), mallorquín. Enseñó en Calatayud, donde publicó su *Historia de la Filosofía*, calcada sobre el modelo de Brucker: *Theses Bilbilitanae Institutionum Historiae Philosophicae libris XII comprehensae* (Bilbili 1763).—JOSÉ PONS Y MASSANA (1730-1816), barcelonés, discípulo de Cerdá, enseñó en Cervera y fue desterrado a Italia. *Dissertationes binae de intima et naturali humanarum actionum ante omnem legem honestate atque inhonestate, necnon de inhonestarun actionum merito et imputabilitate ad poenam* (1780). *Philocentria sive de corporum gravitate libri duo. De societate civili ad mentem Aristotelis commentarius* (s. f.). *Specimen philosophiae iesuiticae cum dissertatione de optimo genere tradendi philosophiam* (1795). *Discorso sull'utilità del metodo scolastico per comparazione col geometrico* (1809). LUCIANO GALLISÁ Y COSTA (1731-1811), de Vich. Gran humanista, favorable a Verney: *Observationes philosophicae, in quibus, praeter animadversiones varias ad omnium utilitatem pertinentes, loca plurimorum scriptorum emmendantur et illustrantur. Observaciones filosóficas sobre la Teodicea de Leibniz.*—Más humanista que filósofo es FRANCISCO JAVIER LLAMPILLAS (1731-1810), de Mataró, que fue uno de los expulsados en 1767. Enseñó en Italia (en Ferrara) y defendió la literatura española contra Tiraboschi: *Theses philosophicae* (Barcelona 1762). *Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola contro le pregiudicate opinioni di alcuni scrittori* (6 vols., 1778-81); traducción española, 7 vols. (Madrid 1789).—A Cervera pertenece también JUAN BAUTISTA GENER (1711-81), de Balaguer, que enseñó en Gandía y fue expulsado a Italia. Defendió la escolástica, uniendo

[12] «Contentiosam philosophandi methodum, quam in Scholis persequi Peripatetici solent, cum Experimentali coniungere, et, quantum fieri potest, conciliatam Auditoribus meis tradere pro ingenii mei tenuitate tentavi» (CASANOVAS, o.c., p.133).

la teología especulativa con la positiva y crítica: *Scholastica vindicata, seu Dissertatio historico-chronologico-critico-apologetica pro Theologia scholastica vel speculatrice* (Génova 1766). Emprendió una gran enciclopedia teológica precedida de un *Prodromus* (1766), en que manifestaba sus propósitos: *Theologia dogmatico scholastica perpetuis prolusionibus polemicis historico-criticis necnon sacrae Antiquitatis monumentis illustrata* 6 vols. (Roma 1767-1777).—FRANCISCO GUSTÁ († 1816), de Barcelona. Enseñó en Palermo y combatió a los jansenistas y revolucionarios: *Memorie della Rivoluzione francese* (Asís 1793), *Sui catechismi moderni saggio critico teologico* (Ferrara 1792).

Otro grupo, aun conservando gran parte de las doctrinas tradicionales, critica la escolástica y da acogida a teorías cartesianas, empiristas o sensistas. JUAN ANDRÉS (1740-1817), de Planes (Alicante), enseñó en Valencia y fue expulsado a Italia: *Prospectus philosophiae universae* (1773), *Saggio sulla filosofia del Galileo* (Mantua 1776), *Dell'origine, progressi ed Stato d'ogni letteratura* 7 vols. (Parma 1782-99), fue traducida por un hermano suyo: *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, 10 vols. (Madrid, Sancha, 1784-1806).— ANTONIO EXIMENO (1729-1808), valenciano. Se inclina al sensismo de Locke y Condillac. Aborrecía el nombre de metafísica y combatió a Maquiavelo: *De studiis philosophicis et mathematicis instituendis* (1789), *Institutiones philosophicae et mathematicae* (1796). *Del origen y reglas de la música. Investigaciones músicas de Don Lázaro Vizcardi.*—Sucedió a Eximeno en la cátedra de retórica de Valencia TOMÁS SERRANO (1715-84). Aunque muy docto, no escribió apenas nada: *Eridanicae quaestiones.*—Ecléctico e inclinado a los «modernos» es el portugués IGNACIO MONTEIRO, que enseñó en Ferrara: *Philosophia libera seu eclectica rat ionaliset mechanica ad sensum studiosae iuventutis accommodata* 8 vols. (Venecia 1772-75). Una tendencia semejante siguen el aragonés Millás y los PP. Lassala y Pinazo (*Dissertazioni*, Mantua 1788). Antiescolástico furibundo es el ex jesuita ESTEBAN DE ARTEAGA (1747-1793), que afirma: «La teología è una falsa scienza, o, per dir meglio, un antiscienza» y la compara a las sombras que surgieron ante Eneas a la entrada del Tártaro, las cuales se disipaban al tocarlas. Es muy notable su obra: *Investigaciones filosóficas sobre la belleza ideal considerada como objeto de todas las artes de imitación* (Madrid, Sancha, 1789), ed. y notas por el P. M. BATLLORÍ (Madrid, Clásicos Castellanos 122, 1943). El jesuita secularizado PEDRO MONTENGÓN († 1821) escribió el *Eusebio* (Madrid 1786), novela pedagógica a imitación del *Emilio* de Rousseau.—Eruditísimo fue LORENZO HERVÁS Y PANDURO (1735-1809), que, según Menéndez y Pelayo, «supo más que otro hombre alguno del siglo XVIII». Filólogo, astrónomo y antropólogo. *Historia de la vida del hombre* (7 vols. en italiano, 1778-80, y en español, 1789-99). *El hombre físico* (1800), *Analisis filosofico-teologico della natura della carità* (1792). *Viaje estático al mundo planetario, en que se observan el mecanismo y los principales fenómenos del cielo; se indagan sus causas físicas y se demuestran la existencia de Dios y sus admirables atributos* 3 vols. (Madrid 1793-94). Considera

a Descartes y Bacon como los campeones que abrieron camino para investigar la verdad [13].—Tienen interés especial los tres hermanos MASDEU: JUAN FRANCISCO (1744-1817), historiador, *Historia crítica de España* (1783); JOSÉ ANTONIO (1739-1810), teólogo, y BALTASAR (1741-1820). Los dos segundos, y especialmente el último, pueden considerarse como el anillo de la cadena que enlaza la enseñanza de la escuela jesuita de Cervera con la restauración del tomismo en Italia mediante su influencia en el canónigo Vicente Benedetto Buzzetti (1777-1824). Baltasar publicó tan sólo *Ethicae seu moralis philosophiae epitome*, 2 vols. (Piacenza 1805, el 3.º quedó inédito), y *Positiones logicae, metaphysicae, ethicae, quas ex antiquo novis seu novissimis institutionibus*, etc. (Piacenza 1800), pero se conservan varios manuscritos filosóficos suyos en Palma de Mallorca [14].

Francia: FRANCISCO NOEL († 1729).—PABLO GABRIEL ANTOINE († 1741): *Theologia speculativa.*—*Italia:* JUAN BAUTISTA DE BENEDICTIS (1706): *Epistola apologetica pro theologia scholastica.*—JERÓNIMO TIRABOSCHI (1731-94): *Storia della letteratura italiana antica e moderna.*—*Alemania:* ANTONIO MAYR (1673-1749): *Philosophia peripatetica antiquorum principiis et recentiorum experimentis confirmata* (Ingolstadt 1739).—NEUBAUER: *Vera religio vindicata adversus omnis generis incredulos* (Wurtzburgo 1771).—LEOPOLDO BIWOLD: *Physica generalis* (Gratz 1767), *Physica particularis* (1798).—BENITO STATTLER († 1797). Siguió a Leibniz y Wolff e impugnó a Kant: *Philosophia methodo scientiis propria explanata* 8 vols. (Augsburgo 1769-72). *Ethica christiana communis* 6 vols. (1782-89). *De valore sensus communis tamquam criterio veritatis* (1780). *Anti-Kant* 2 vols. (Munich 1788).—SEGISMUNDO STORCHENAU (1751-98): *Institutiones logicae et metaphysicae. Die Philosophie der Religion* (Augsburgo 1755-81).

Benedictinos [15].—*España:* MANUEL NAVARRO DE CÉSPEDES († 1723) enseñó en Salamanca.—MANUEL DE VILLARROEL († 1738), de Valladolid: *Commentaria litteralia in sacras tautologias* (Madrid 1703-29) 8 vols.—MIGUEL DE HERCE MARÍN († 1757), natural de Calahorra. Enseñó en Salamanca: *Tractatus theologici iuxta miram Par. Anselmi et D. Thomae doctrinam* 3 vols. (Madrid 1760).—ALFONSO DE OLIVARES († 1792), abad de Valladolid.—ATILANO DEHAXO SOLÓRZANO: *El hombre en su estado natural. Cartas filosófico-políticas* (Valladolid 1819).

Alemania: ANSELMO DESSING († 1772), impugnó a los deístas ingleses: *Ius naturae liberatum ac repurgatum. Ius gentium redactum ad limites suos.*

Italia: NICOLÁS MARÍA TEDESCHI († 1741).—CÉSAR BALDINOTTI (1747-1821).

[13] F. CABALLERO, *Conquenses ilustres. I: Abate Hervás* (Madrid 1868); E. PORTILLO, *Lorenzo Hervás, su vida y escritos* (1735-1809): RazFe 25-33 (1909-1912).

[14] M. BATLLORI, S. I., *Baltasar Masdeu y el Neoscolasticismo italiano:* Analecta Sacra Tarraconensia 15 (1942) 171-202; 16 (1943) 241-94.

[15] A. PÉREZ GOYENA, S. I., *Los grandes teólogos benedictinos:* RazFe 50 (1918) 45-63

Carmelitas.—JUAN DE SAN MIGUEL († 1730).—Comentó la primera parte de la *Suma* de Santo Tomás.—JOSÉ DE LA MADRE DE DIOS: *Cursus triennalis theologico-scholasticus* (1772).—DIEGO DE CASTILLA: *Speculum doctrinae bacconicae* (1732).—PABLO DE LA CONCEPCIÓN: *Cursus scholastico-theologicus* (1733).

Trinitarios.—JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO (h. 1735), natural de Vich. Sigue las doctrinas de Suárez: *Medulla Philosophiae...celeberrimae iesuiticae scholae principiis solide stabilita* (Pamplona 1728). *Medulla Theologiae scholae iesuiticae principiis solide stabilita* 4 vols. (Pamplona 1738).—MANUEL BERNARDO DE RIBERA († 1765) enseñó en Salamanca. Sigue a Santo Tomás, pero con criterio un poco ecléctico: *Institutionum Philosophicarum*, etc. 2 vols. (Salamanca 1754-56). MANUEL CALDERÓN DE LA BARCA († 1770).—ISIDRO DE TORRES (h. 1707), teólogo en Alcalá.

Premonstratenses.—ILDEFONSO GONZÁLEZ DE APODACA († 1782), riojano. Catedrático en Salamanca: *Philosophia antiqua peripatetica* 3 vols. (Salamanca 1760-62). *Theologia scholastica ex puris fontibus S. Augustini et Angelici Praeceptoris deprompta* 6 vols. (Salamanca 1764-68).

Mercedarios.—AGUSTÍN CABADÉ Y MAGÍ († 1797), de Valencia: *Institutiones theologicae in usum tyronum adornatae* 4 vols. (Valencia 1784-90).

Basilios.—MIGUEL PÉREZ († 1729). Catedrático en Salamanca. Hombre de amplísima erudición, pero se preocupa de cuestiones curiosas y muchas veces baladíes. Feijoo lo llama «biblioteca animada y oráculo de la Academia salmantina». *Tractatus theologico-biblici* 3 vols. (Salamanca 1708, 1714, 1723). Anotó, en sentido favorable, el proceso del P. Froylán Díaz.

En Alemania, el cisterciense ILDEFONSO SCHWARZ († 1794) impugnó a Copérnico en su *Peripateticus nostri temporis*.

A los compendios filosóficos que hemos mencionado podemos añadir el del mínimo FRANCISCO JACQUIER: *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accomodatae* (Alcalá 1785, 1794; Madrid 1814).—FRANCISCO JAVIER ALLEGRI († 1788), presbítero de Veracruz: *Philosophia novo-antiqua. Institutionum theologicarum libri XVIII* (Venecia 1789).—FÉLIX AMAT (1750-1824), arzobispo de Palmira, escribió unas *Instituciones de filosofía* (Barcelona 1779-1782).—FÉLIX VARELA, presbítero en Cuba: *Institutiones Philosophiae eclecticae* (1812).—ANDRÉS DE GUEVARA Y BASOAZÁBAL, presbítero en Guanajuato: *Institutionum elementarium Philosophiae* 4 vols. (Madrid, León Amarita, 1826-30).—Tuvo amplia difusión el doble curso, filosófico y teológico, conocido por los *Lugdunenses*, compuesto por el oratoriano JOSÉ VALLART (1782) e inspirado por el arzobispo de Lyón Montauzet, de tendencia jansenista, adverso a lo antiguo y favorable a lo moderno.—De una inspiración semejante son las *Institutiones Philosophicae* (Lyón 1633) y las *Exercitationes scholasti-*

cae de EDMUNDO PURCHOT, senonense, influido por el cartesianismo y el empirismo.

La Revolución francesa, las conmociones políticas y las persecuciones contra la Iglesia católica determinan una paralización casi total de los estudios eclesiásticos en la primera mitad del siglo XIX, hasta que en el último tercio de la misma centuria vuelven a resurgir en la potente restauración de la filosofía escolástica.

Nuestro propósito era terminar el presente volumen con una exposición de la filosofía de Kant, en quien confluyen todas las corrientes de la Ilustración alemana, inglesa y francesa. Pero su excesiva amplitud nos obliga a reservarla para el siguiente, considerando a Kant ya no como término y culminación del siglo XVIII, sino como comienzo de una nueva etapa en el desarrollo de la Filosofía.

INDICE DE MATERIAS

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

259

MADRID • MCMXCI

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN DEL VOLUMEN TERCERO DE LA «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 28 DE ENERO DE 1991, FESTIVIDAD DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, PRESBÍTERO Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SUCESORES DE RIVADENEYRA, S. A. MADRID.

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI